

LA PRAXIS HISTÓRICA DE LA SALVACION

La Comisión Teológica Internacional en su sesión plenaria de 1976 trató el tema 'Promoción humana y Salvación cristiana' en relación con la teología de la liberación. Entre otras cosas dice: "esta unidad de conexión, así como la diferencia que señala la relación entre promoción humana y salvación cristiana, en su forma concreta, deberán ser objeto de búsquedas y de nuevos análisis; ello constituye, sin ninguna duda, una de las tareas principales de la teología actual" (1). Aunque el tema fue ya objeto de atención en el Vaticano II y en una larga tradición de magisterio y de pastoral, cobró un sentido especial por los esfuerzos de la teología de la liberación, hasta el punto que puede decirse ser éste como el objeto formal de esta teología, el punto de vista esencial desde el que selecciona y elabora los problemas teológicos y pastorales (2).

Este ensayo quiere retomar el tema. Pero no porque sea una de las tareas principales de la teología actual sino porque es un problema fundamental de la praxis de la Iglesia de los pobres a la par que un problema esencial de la historia actual latinoamericana. No es primariamente una cuestión conceptual sino que es una cuestión real, que necesitará conceptos para ser resuelta, pero que no es primariamente una cuestión teórica. Este planteamiento que es el propio de la TL señala el método de su solución.

En efecto, no es primariamente un problema de conjunción teórica de dos conceptos abstractos, uno que se refiriera a la obra de Dios y otro que se refiriera a la obra del hombre. El partir de los conceptos y del supuesto más o menos tácito de que a conceptos adecuadamente distintos corresponden realidades diferentes, lleva a dificultades superfluas. Los conceptos distintos serían por principio dos y a esos dos conceptos se les atribuiría realidad distinta. Dicho de otra forma, tras una larga elaboración intelectual, que ha llevado siglos realizarla se ha llegado a la separación conceptual de lo que en la experiencia biográfica y en la experiencia histórica aparece como unido; esa separación conceptual no sólo se ha considerado como más y más evidente sino que se ha convertido en punto de partida para regresar a una realidad, que ya no es vista primigeniamente en sí misma sino a través de la 'verdad' atribuida al concepto. Separado el concepto de la praxis histórica real y puesto al servicio ideologizado de instancias ya institucionalizadas no sólo no resuelve el problema sino que lo encubre.

Una muestra de esta falsa conceptualización, que se asocia a una falsa universalización -falsa porque no responde a lo que es una universalización histórica y falsa porque es en el fondo un intento ideologizado de proyección universal de una postura particular que por ser la 'dominante' se supone que es la verdadera- está en la misma formulación del tema 'promoción humana y salvación cristiana'. Promoción humana es un término que pudiera parecer engloba cualquier praxis histórica; sin embargo en sí misma y tal como es manejada es una palabra no sólo abstracta sino formalmente a-histórica y que no da razón de lo que realmente ocurre en la historia del Tercer Mundo y sobre todo de lo que es la praxis histórica de una Iglesia de los pobres. Su peligro no está en la abstracción sino en su ahistoricidad, en no partir de una praxis histórica determinada, que luego puede ser universalizada y en no conducir a una determinada praxis histórica, que muchas veces es eludida so pretexto de una 'separación' de ámbitos, que según está formulada cierra la solución o la dificulta. Habría que decir aquí que no separe el ~~historia~~ intelectual lo que Dios y la historia han unido.



Por el contrario en la TL no se trata primariamente de un problema de conceptualización o un problema teórico que ha de resolverse para salvar la ortodoxia. La TL se ha encontrado con una praxis determinada, la praxis de unos cristianos que han querido participar cristianamente en las luchas que por su propia liberación ha emprendido el pueblo. Esos cristianos urgidos por su fe y como realización objetiva de esa fe se han dedicado a lo que podríamos llamar la liberación real (material) y no a una liberación puramente ideológica, como si fuera suficiente la liberación de la conciencia para resolver el problema de las obras cristianas. Estos creyentes han visto que han sido con frecuencia hombres no creyentes los que de verdad y hasta el sacrificio de la muerte se han dedicado a la liberación de los más pobres y oprimidos, mientras que han visto también cómo los llamados creyentes, incluidos sacerdotes y obispos, no sólo no trabajan por esa liberación sino que la contradicen, amparados en que se hace y se piensa de modo no cristiano.

En estas circunstancias el problema de la TL es un problema real y como tal condicionado históricamente. Dicho de manera hipotética y exagerada: si la ortodoxia verbal, la ortodoxia como confesión de boca, estuviera en contradicción práctica con la gravísima obligación, nacida del mandamiento primero, de luchar eficazmente y en la práctica contra la injusticia, la ortodoxia debería ser abandonada en beneficio de esa lucha. Esto no significa reducir la fe a una dimensión histórica. Aceptarlo así implica dar por supuesto que la fe se conserva y se vive mejor en la ortodoxia que en la práctica del amor cristiano. Y esto es precisamente lo que está en litigio. Dicho en términos muy simples, el problema estriba en determinar quién tiene más fe, quién es más cristiano: el que confiesa oralmente ortodoxias y disciplinas o el que confiesa con su vida el seguimiento de Jesús. Se dirá que mejor sería que se unieran las dos cosas. Así es. Pero muchos planteamientos ideologizados lo que pretenden es huir de la praxis real refugiándose en que lo verdaderamente cristiano está más allá de lo histórico, es decir, estableciendo un idealismo dualista, que elude lo sensible y material como el polo opuesto de lo divino.

Esta primacía de la práctica como lugar no sólo de la santidad sino de la verdad hace que se deba tomar como criterio de enjuiciamiento de las teorías que pretenden expresar la fe y la vida cristianas, el criterio de si esas teorías o formulaciones favorecen o entorpecen la adecuada praxis de la liberación. Una teoría que la entorpece no es una correcta formulación de la fe cristiana, una disciplina que la hace imposible no es realmente cristiana. Los que hablan de una liberación integral, de una liberación perfecta y con ello dificultan la liberación real, la liberación de la miseria y de la injusticia, no sólo están negando la integridad sino que están negando la liberación misma. No es esto un pragmatismo que mida la verdad por su utilidad. Es más bien la vuelta a la realidad histórica de Jesús, como lugar fontanal de la fe cristiana, que no puede ser sustituido por nada, aunque pueda ser completado. Dicho de otro modo: el anuncio del Reino de Dios está subordinado a la realización del Reino de Dios, porque no quien dice 'Señor' sino quien hace las obras del Padre es el que verdaderamente sigue al Hijo en su camino al Padre.

De ahí que el problema fundamental en esto de la relación de lo humano con lo divino es el problema de la praxis histórica de la salvación, de la realización histórica de la salvación. La salvación prometida definitivamente en Jesús, hecha ya presente en la historia desde antes de su presencia corporal, debe realizarse en una praxis histórica determinada; más aún, es en sí misma una praxis histórica determinada. Desde esta perspectiva quiere este ensayo profundizar sobre la relación entre historia y salvación, dos términos para expresar desde distintos aspectos una misma realidad.

1. La transcendencia histórica

Dar por aceptado desde un principio que se dan dos historias la historia de la salvación y una presunta historia profana para preguntarse después por su relación es plantearse un problema falso. Más bien lo que se da es una sola realidad histórica en ~~la~~ la que interviene Dios y en la que interviene el hombre, aunque nunca interviene Dios sin la intervención del hombre y nunca interviene el hombre sin la intervención de Dios. Lo que se necesita discernir es la distinta intervención de Dios y del hombre y el distinto modo de relación en esas intervenciones. De un tipo es la intervención de Dios en la intervención del hombre, cuando ésta se da en el ámbito del pecado que cuando se da en el ámbito del anti-pecado, de la gracia. Si puede darse ~~historia~~ Dios sin historia no puede darse historia sin Dios y no sería del todo acertado pensar que hay algunas intervenciones de Dios en la historia que son 'naturales' mientras que hay otras que son 'sobrenaturales'; la presencia de Dios en la historia es por definición siempre divina, aunque esa presencia pueda tomar formas distintas que difícilmente pueden conceptuarse como naturales y sobrenaturales.

El pensamiento cristiano padece en este punto de influjos filosóficos perniciosos, que no dan razón del modo como se presenta el problema en la historia de la revelación. Se supone que la transcendencia apunta a lo que está separado de la historia; transcendente sería lo que esta fuera de o más allá de lo que se aprehende inmediatamente como real, la transcendencia sería 'lo otro', lo distinto y separado sea en el tiempo, sea en el espacio, sea en su entidad. Pero hay otro modo radical de entender la transcendencia, que es el modo teológico, aunque también tiene su tradición filosófica. Este modo consiste en ver la transcendencia como algo que trasciende 'en' y no algo como trasciende 'de', como algo que físicamente imputa a más pero no sacando fuera de; como algo que lanza pero al mismo retiene. Cuando se alcanza históricamente a Dios no se abandona la historia sino que se ahonda en sus raíces, se hace más presente lo que ya estaba presente. Puede separarse Dios de la historia, pero no la historia de Dios. Y aun en la misma historia Dios la trasciende porque su presencia no es necesaria sino libre, no porque se ausente sino porque se hace libremente presente, unas veces de un modo y otras de otro, unas con una intensidad y otras con otra. Como veremos después, aun en el caso del pecado estamos en plena historia de la salvación sólo que de un modo negativo. La historia se dividirá en una historia de pecado y en una historia de gracia, pero esa división supone la unidad real de la historia y la unidad real e indisoluble de Dios y del hombre en ella.

Pero no pretendemos hacer aquí una discusión filosófica sobre el problema de la transcendencia. Más bien lo que aquí se busca es mostrar la unidad primigenia de lo divino y del humano en la historia, una unidad de por sí tan primigenia que sólo tras una larga reflexión ha podido la humanidad hacer separaciones, unas veces justificadas y otras no. Para ello examinemos, por lo pronto dos casos teológicamente bien significativos: la unidad de lo divino y de lo humano en la salida del pueblo hebreo de Egipto y en la constitución misma de los libros sagrados. No se trata aquí de desnatar todo lo que se esconde detrás de cada uno de esos temas sino tan sólo de ejemplificar en ellos la unidad indisoluble de lo que se conceptúa como humano y de lo que se conceptúa como divino. Quizá un mejor ejemplo sería el del propio Jesús en su vida histórica, pero el análisis de este ejemplo supondría toda una cristología (3).



1.1. Respecto de Moisés la cuestión puede plantearse así: ¿quién sacó de Egipto al pueblo Jahvé o Moisés? o en otros términos: la salida del pueblo de Egipto ¿es un acto de historia profana o es un acto de historia de la salvación?

Poco importa que se niegue en este punto la historicidad de los hechos, porque siempre cabría preguntarse por qué la tradición revelante se ha visto forzada a dar carne histórica a un contenido supuestamente no histórico o no historizado de revelación. Partimos eso sí del supuesto creyente que en esa historia o en esa historización sucedió o el hagiógrafo afirma sin más posibilidad de error que sucedió una presencia salvífica de Dios. El supuesto puramente racionalista según el cual lo que se cuenta en el Exodo es mera mitología o mera ideologización vestidas de ropaje histórico llevaría a otro tratamiento del problema. Aquí se supone creyentemente que esa intervención de Dios es posible, que esa intervención fue libre y que esa intervención se dió o que, al menos, el autor sagrado la interpretó como dada.

Ciertamente entre los propios creyentes se discute cuál es el carácter histórico y en qué consiste ese carácter histórico cuando se habla de historia de la salvación o de hechos salvíficos (4). Así De Vaux acepta la proposición de von Rad, cuando afirma que hay una gran diferencia entre la historia de Israel tal como ha sido reconstruida por la moderna ciencia histórica y la historia de la salvación tal como ha sido escrita en la Biblia, pero sostiene que la historia de la salvación depende de hechos que el historiador puede probar como reales. Wright, por su parte, también admitiría que los hechos centrales, en que se basaría la fe, pueden ser constatados científicamente, pero admite que las acciones de Dios no son pura historia sino historia interpretada por la fe, una proyección de la fe en los hechos, proyección que es considerada como el más significativo significado verdadero de esos hechos. Von Rad sostiene que las narraciones bíblicas no pueden ser tenidas como fuente segura de información histórica ya que, a pesar de su base factual, su grado de historicidad es discutible; sin embargo, von Rad mantiene como categoría fundamental de su teología la 'historia de la salvación'.

En todas estas concepciones la historia es vista desde lo que es la historia como ciencia histórica y no desde lo que es la historia como realidad o lo que es lo mismo lo que es la realidad como historia. Y de esta misma limitación padece el intento de solución tanto de Barr como del propio Collins. Para Barr el conjunto de narraciones aparentemente históricas del Antiguo Testamento sería un cuerpo literario que merecería más el nombre de 'story' (relato, cuento) que el de 'history' (hechos históricos científicamente comprobados); se trataría de narraciones que quieren parecer historias ('history-like'). Este segundo género pretendería dar información y el segundo pretendería dar un mensaje, un sentido utilizando el género ficción, de modo que su efecto es independiente de si ocurrió o no ocurrió lo que se dice haber sucedido. Se trataría de relatos paradigmáticos o mitos, que pretenderían expresar algo profundo y permanente; no es difícil aceptar que elaboraciones poéticas pueden captar el carácter real de un suceso más adecuadamente que una descripción puramente factual. Lo que se narra, por ejemplo, en el Exodo como acción de Dios busca mostrar que en esa narración hay un significado profundo para la comunidad a la que proporciona una revelación de Dios no precisamente sobre un hecho particular sino sobre valores y significados permanentes. No es el hecho lo que anima a la comunidad sino su vivencia transmitida por el relato. Así tendríamos que las acciones de Dios, tales como las del Exodo, que son



problemáticas como categorías históricas pueden ser vistas como mitos o relatos paradigmáticos, que son significativos por la luz que arrojan sobre ~~una~~ aspectos recurrentes de la condición humana.

Contra estos puntos de vista puede proponerse el pensamiento de Mircea Eliade que ve al Dios del pueblo judío no como una divinidad oriental, creadora de gestos arquetípicos, sino como una personalidad que interviene sin cesar en la historia y que revela su voluntad a través de los acontecimientos. Schneidau, por su parte, insiste también en el estilo desmitologizante de la Biblia, en su estilo historizante. No hay acuerdo a la hora de definir en qué consiste el estilo histórico frente al estilo mítico, pero es interesante mostrar cómo en el caso del Exodo se introduce puntualmente una novedad histórica no por recurrencia necesaria sino por una libre intervención de Dios, que es experimentada como tal por un pueblo en tiempos y lugares específicos. Por este camino se abre paso a la revelación del poder trascendente de Yahvé: lo impredecible de la experiencia histórica es celebrada como una revelación del poder trascendente de Yahvé, un poder que cambia la historia y que en el cambio histórico abre a la par la conciencia de la contingencia humana y de la esperanza humana. Yahvé es más grande que lo que puede expresarse en cualquier momento y acción histórica.

Todos estos modos de ver la historicidad de sucesos como los del Exodo adolecen de una deficiencia fundamental, la de no explicar por qué se recurre a la historia o al género histórico para mostrar la presencia reveladora de Dios. Collins ofrece una cierta explicación cuando subraya más explícitamente que los otros cómo la historia ofrece campo para mostrar la irrupción trascendente de Dios como novedad imprevisible que cambia el curso histórico y para mostrar la contingencia tanto de la propia revelación como de la experiencia humana, que no queda así cerrada nunca sino abierta a la esperanza. Intentemos, pues, mostrar teniendo ante los ojos el ejemplo de Moisés como estas concepciones no son suficientes.

Desde luego sí se recurre a hechos palpables y llamativos, a signos y portentos, para mostrar que sus propuestas al pueblo de salir de la opresión de Egipto, son fundadas y amparadas por la voluntad y el poder de Yahvé. En ese sentido el empeño de De Vaux por dar realidad constatable a los hechos históricos del Antiguo Testamento tiene alguna razón de ser. Pero tiene razón de ser no para confirmar la razonabilidad de nuestra aceptación creyente de lo que allí ocurrió o del significado trascendente de lo que allí ocurrió, sino para confirmar la propia acción histórica del pueblo que era invitado a salir de Egipto o, lo que vuelve a lo mismo, la experiencia histórica del pueblo en la propia Palestina o en el exilio babilónico. Ellos nos lleva a concluir que la revelación de Dios necesita de pruebas, de pruebas históricas. La historia se convierte así en lugar no sólo de la mostración de Dios sino también de su probación. Si Dios no fuera captado como Dios de la historia, esto es, como Dios que interviene en la historia, no sería captado como el Dios pleno, rico y libre, misterioso y cercano, escandaloso y esperanzador. Sería captado, a lo más, como el motor de los ciclos naturales, como paradigma de lo siempre igual o como impulsador y tal vez fin de una evolución necesaria. Moisés acude a Yahvé y a las acciones de Yahvé no para reiterar lo mismo sino para romper con el proceso, y es por esta ruptura del proceso por donde se hace presente en la historia algo que es más que la historia. Poco importa que esto lo logre por una 'coyuntura natural' y no por un milagro formal, porque esa coyuntura tiene posibilidades de presentarse como novedad que tome la normalidad de la experiencia.



Y es que la historia es el campo de lo imprevisible, de lo no fijamente dado, el campo propio de la manifestación de un Dios personal. Mircea Eliade tiene toda razón cuando subraya la originalidad -sea o no exclusiva del pueblo judío- de ver en la historia el lugar privilegiado de la revelación de Dios. No es nada obvia esta elección de la historia; a otros muchos pueblos les ha parecido mejor acercarse a Dios a través de la naturaleza o, en el otro extremo, a través de la experiencia interior subjetiva o intersubjetiva. En la historia no puede darse Dios de una vez por todas como se hubiera dado en la naturaleza, en la historia se cuenta con la posibilidad de una revelación permanente no sólo por parte de quien la recibe sino lo que es más radical por parte de quien la da; la naturaleza puede ser escrutada cada vez más tanto en la lejanía del pasado originario como en la profundidad de sus elementos, pero esa naturaleza está ya dada e incluso su evolución está fundamentalmente fijada, mientras que la historia es el campo de la novedad, pero un campo donde Dios sólo puede revelarse 'más' si se hace efectivamente 'más' historia, esto es, una historia mayor y mejor que lo que ha sido hasta cada momento.

La historia es, también consecuentemente, historia futura. Es, sin duda, el paso de lo que fue a través de lo que es a lo que será y, sin duda, son los tres elementos o momentos esenciales a la historia. Pero este paso, esta pascua, es fundamentalmente un éxodo, una salida. Moisés habla de un pasado en un presente hacia un futuro: el Dios de los Padres está viendo la opresión presente de los hijos en Egipto y les lanza hacia un futuro que vendrá. No basta con un Dios de los Padres nacido de una experiencia que fue creadora pero limitada, aunque esa experiencia es recogida como parte fundamental de la interpretación y de la acción presentes; es este presente, el presente de un pueblo oprimido y explotado, el que reasume la experiencia pasada de los Padres y la reacomoda por crecimiento nacido de la actual experiencia histórica y el que abre un futuro de promesa y esperanza, que descubre lo que estaba oculto, precisamente porque no se había realizado: una experiencia de opresión y de liberación, hace que la opresión se vea como pecado y la liberación como gracia, hace que Dios se descubra no como un Dios perdonador sino como un Dios efectivamente liberador. Este carácter estrictamente futuro de la historia es el que permite la revelación histórica de Dios y el que obliga a los hombres a abrirse y a no quedar cerrados en ninguna experiencia ya dada ni en ningún límite definido. La historia es así el lugar pleno de la trascendencia, pero una trascendencia que no aparece por decirlo así mecánicamente sino que sólo aparece cuando se hace historia, se irrumpe novedosamente en el proceso determinante en permanente desinstalación.

La historia es también lugar del pueblo. La experiencia de Moisés en la montaña santa no es la experiencia de un solitario, que se enfrenta interiormente con la divinidad y luego transmite su experiencia para que cada uno interior e individualmente reproduzca su experiencia. Nada de esto aparece en el Exodo. Moisés parte de una experiencia histórica, como hebreo vive la experiencia de su pueblo, incluso participa violentamente en ella; sólo después se retira a reconsiderar desde el Dios de los Padres, lo que puede hacer. Su intento primario no es hacer por Dios sino hacer por el pueblo, aunque este hacer por el pueblo es desde la perspectiva de Dios; parte de un hacer por el pueblo, reflexiona sobre este hacer delante de Dios y regresa al pueblo a hacer a la par por ese pueblo elegido y por el Dios que le ha elegido. Su punto de partida no es sólo el pueblo sino la experiencia socio-política del pueblo y su punto de llegada es también la acción socio-política de ese mismo pueblo. Todo ello no como puro punto de apoyo para saltar a la experiencia de Dios sino al contrario, es la experiencia de Dios la que se subordina a la acción salvadora del pueblo, porque es en este hundimiento donde la experiencia rompe sobre sí misma y queda abierta a algo que la supera por to-



das sus hendiduras; sólo un Dios que ha descendido sobre la historia puede hacerla ascender. Pero esto se hace en la historia de un pueblo. Como bien ha notado North, en el primer libro del Pentateuco se habla de figuras singulares, mientras que en el segundo libro el sujeto es Israel como entidad colectiva (5). Sólo la plenitud del pueblo, que no excluye la riqueza singular de personajes como Moisés, es capaz de manifestar al Dios verdadero, que no se encierra en la subjetividad de los grandes héroes, sino que se hace presente en los dolores, en las luchas y esperanzas de las mayorías populares.

No en vano el artículo fundamental de la fe de Israel es la liberación de todo un pueblo oprimido, un pueblo que tuvo que salir de la casa de esclavitud, porque así lo quiso Dios y lo realizó por el intermedio de Moisés (6). Este artículo fundamental no es, pues, algo referido a Dios solo, a un Dios separado de la historia humana, ni siquiera a un Dios que da sentido a la vida individual y que proyecta su plenitud fuera de la historia; al contrario, es a partir de la historia y en la historia misma donde se hace presente como hecho religioso fundamental, no sólo no distanciado del proceso socio-político sino fundado en él y revivido en él. Incluso cuando la reviviscencia sea ya fundamentalmente cultural, se pretenderá alimentar esa reviviscencia con el recuerdo de una historia a veces para desatar una historia nueva y a veces -desvidamente- para escabullirse del campo real de la historia. Pero en un caso o en otro el punto de arranque es la opresión de un pueblo, que Dios no puede tolerar, una opresión de características bien precisas: los antepasados de los israelitas, que habían entrado libremente a Egipto, fueron asimilados a los Apiru prisioneros de guerra y constreñidos como ellos a los trabajos emprendidos por Ramses II en el Delta. Los egipcios no quisieron perder esta mano de obra gratuita y consideraron la protesta de los israelitas como una rebelión de esclavos y su huida como una evasión de prisioneros (7).

Es en esta experiencia y por esta experiencia histórica donde se revela el nuevo nombre de Yahvé. La teofanía nace de una teopraxia y remite a una nueva teopraxia: es el Dios que actúa en la historia y en una historia bien precisa el que puede descubrirse y nombrarse en forma más explícita y, si ~~sán~~ quiere, en forma más transcendente. Sin argumentar etimológicamente sobre el sentido preciso del nombre revelado en la teofanía de la zarza ardiente, no parece dudoso el sentido que debe darse al origen histórico del hombre divino, a su revelación histórica. Y esto es lo que va a quedar como regalo permanente del pueblo: no tanto el nombre separado de Yahvé sino el nombre asociado a una acción histórica: "Yo soy Yahvé, vuestro Dios, que os ha hecho salir del país de Egipto" (Ex., XX, 2; XXIX, 46; Lev., XIX, 36; XXV, 38; Dt., V, 6). Y es en esta experiencia histórica donde puede formularse la alianza fundamental del "yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo". Para Israel su Dios queda definido por esa presencia divina, que hace salir al pueblo de la opresión de Egipto; Israel llega 'más' a Dios, llega ~~en~~ de distinta forma que en el caso de los Padres, porque ha experimentado en su historia nueva algo nuevo de su Dios. La acción del salir de Egipto, la salida del lugar de la opresión material -no consta del mismo modo que se le impidiera al pueblo el culto de su Dios- en vez de ser una acción profana, es el lugar originario de una nueva experiencia de Dios, tanto que respecto de ella es como aparece la revelación más explícita del nombre y del ser del Dios verdadero. La transcendencia no está aquí en salirse del pueblo y de sus luchas sino en la potenciación de ese pueblo en sus luchas, en su paso de Egipto a Canaán. La revelación del nombre y la teofanía entera es para que el pueblo sacuda el yugo y se ponga en marcha a la búsqueda de una tierra nueva y la experiencia y recuerdo de la salida y de la marcha es lo que mantendrá viva la experiencia de Dios en las generaciones venideras.



Desde esta perspectiva global la pregunta por si es Yahvé o es Moisés quien saca al pueblo de Egipto. Ni Jahvé saca al pueblo sin Moisés ni Moisés sin Jahvé. Este 'sin' es absolutamente positivo y fundamental. Indudablemente el Exodo plantea acciones decisivas que serían propias y exclusivas de Jahvé: las plagas, el paso del Mar Rojo, el maná, etc., ~~xxxxxx~~ mientras que Moisés no haría nada si no es por mandato o inspiración de Jahvé. Pero si examinamos más de cerca esta presunta separación vemos que tiende a desaparecer. Así se dice indistintamente que el Faraón endureció su corazón (7,13,22; 8,15; 9,35) y que Jahvé endureció el corazón del Faraón (9,12; 10,20,27; lo mismo de su obstinación, cuando se dice que el corazón del Faraón se obstinó (7,14;9,34) y que Jahvé obstió el corazón del Faraón (10,1). Las mismas plagas quedan reducidas en su significado frente al milagro mismo de la pascua en cuya noche Israel fue liberado milagrosamente de Egipto(8). Y por lo que toca al carácter milagroso de las plagas no aparece como algo separado -una especie de signo en los cielos- sino como algo que tiene una finalidad histórica -la salida del pueblo de Egipto-, que toca a realidades importantes para la marcha social y económica de Egipto y que no se lleva a cabo al margen de la actividad de los agentes humanos. Jahvé aparece así como el momento trascendente de una única praxis de salvación, aquel momento que o rompe los límites de la acción humana o reconduce al sentido más profundo de esa acción. Esto no supone en momento alguno reducir Dios a la historia, sino que supone al contrario elevar la historia a Dios, elevación sólo posible en cuanto antes ha descendido a ella el propio Jahvé a través de Moisés, que como su Señor ha sentido el clamor del pueblo oprimido.

La pregunta, por tanto, qué hay de profano y qué hay de sagrado en la narración del Exodo carece de sentido. La descripción profana de esta acción la podría haber dado un supueto historiador racionalista, pero en ese caso, desde la perspectiva de la fe, se trataría de una mutilación lograda por abstracción de uno de los elementos esenciales a la unidad histórica. La descripción sagrada de la historia de Israel consistiría a su vez a la enumeración de presuntos elementos trascendentes, que sólo incidental e instrumentalmente tendrían que ver con los hechos históricos; lo cual supondría asimismo una ~~xxxxxxxx~~ mutilación lograda por abstracción separativa. Nada de esto aparece en el Exodo y en el resto de los libros históricos, así como tampoco en los proféticos. Lo que sí puede observarse en cambio es que en una única historia hay acciones en favor de Dios y del pueblo y hay acciones en contra del pueblo y de Dios; hay praxis histórica de salvación y hay praxis histórica de perdición, hay praxis histórica de liberación y hay praxis histórica de opresión. Salvación y liberación que es en primer lugar una salvación y liberación material, socio-política, plenamente real y constatable y que sólo en un segundo momento aparece como lugar privilegiado de la revelación de Dios, donde ciertamente este segundo momento no es puro reflejo mecánico del anterior sino algo que ha necesitado la separación de la acción en un momento de especial revelación. La teopraxis es el punto inicial del proceso. Dios libremente se hace presente en la historia de un modo peculiar en relación con el pueblo y su estado de postración; cuando alguien se pone en contacto con ese pueblo y su postración se pone en contacto con ese Dios, que actúa en la historia. En contacto de gracia si va en la línea de la justicia y de la plenitud; en contacto de pecado si va en la línea de la opresión y del límite. Moisés y el Faraón están metidos de lleno en la teopraxis, en la acción de Dios entre los hombres. Pero como su posición en ella es distinta, también es distinta la teofanía que les corresponde; para Moisés y su pueblo es la teofanía de un Dios liberador, para Faraón y su pueblo es una teofanía de un Dios castigador y castigador a través de hechos históricos, como también es liberador con hechos históricos. Sólo si se llega a esta teofanía la teopraxis se completa y muestra la plenitud de la historia, la plenitud de Dios en la historia. Y desde esta teofanía siempre renovada puede regularse lo que tiene que ser la praxis histórica de la salvación.

mente la apertura y el cierre tienen que ver con Dios y la trascendencia histórica, que venimos buscando, pero ese 'tener que ver' no es en modo alguno la exclusión del poder formalmente salvífico y transformador de la acción del hombre no sólo con y respecto de sí mismo sino con y respecto de la historia.

2. La trascendencia histórica cristiana

En el apartado anterior ya se han tratado aspectos fundamentales de la trascendencia histórica cristiana. Si es un error 'separar' lo trascendente de lo histórico, mayor error sería separar la trascendencia histórica veterotestamentaria de la trascendencia histórica neotestamentaria. Sin embargo, hay una especificidad cristiana, que no consiste primariamente en una especificidad lógica conceptual sino en un paso cualitativamente nuevo de un mismo proceso histórico de salvación. La trascendencia histórica que hemos estudiado en el apartado anterior principalmente desde una perspectiva veterotestamentaria, la vamos a estudiar en este desde la perspectiva neotestamentaria, que a pesar de la continuidad histórica supone una novedad, un salto cualitativo más bien que una ruptura; un salto en el que cobra concreción superior lo que en el estadio anterior era un tanteo todavía indeterminado tanto por lo que tocaba al aspecto histórico de la experiencia como por lo que tocaba a su aspecto transcendente. Esa indeterminación va a ser superada en términos nuevos e incluso fijada con alguna definitividad, aunque esta definitividad deje todavía muchas cosas abiertas, que el Espíritu que nos ha legado el Cristo resucitado nos irá ayudando a descubrir y discernir.

Intentaremos así en estas líneas descubrir esta novedad de la trascendencia histórica cristiana siguiendo el doble y permanente flujo de lo histórico a lo trascendente y de lo trascendente a lo histórico. El hilo conductor de nuestra investigación pretende encontrar aquellas realidades objetivas e históricas, tanto personales, interpersonales y ~~sociológicas~~ comunitarias como sociales y políticas, en las que desde un punto de vista formalmente cristiano se hace realmente presente -y se posibilita así la experimentación de esa presencia- el Dios salvador que se revela en Jesu Cristo, hallando así el 'lugar' cristianamente histórico de la salvación.

Responder a esta cuestión afirmando que el 'lugar' cristianamente histórico de la salvación es la Iglesia es más bien postergar la pregunta que responderla. Aun aceptando que la Iglesia visible e histórica sigue manteniendo por voluntad de Cristo y por asistencia del Espíritu ese carácter excepcional de 'lugar' de la salvación, que da por preguntarse qué de esa Iglesia histórica está en capacidad de serlo y qué en esa Iglesia histórica lo está contradiciendo. Es el problema de encontrar en la Iglesia verdadera lo verdadero de la Iglesia. Y esta pregunta por lo verdadero de la Iglesia, que es posible no pueda separarse de lo falso de ella, como el trigo no se podrá separar de la cizaña hasta el final de los tiempos, no puede responderse sin preguntarse dentro de ella y en ella -esto es, sin salirse de ella- por la trascendencia histórica cristiana, en el sentido de aquellas realidades tangibles que son por sí mismas y según la voluntad de Cristo el lugar donde 'más' se revela el Dios cristiano, que no gusta ni de la sabiduría que buscan los griegos ni de los signos que buscaban los judíos. Una nueva sabiduría y unos signos nuevos van a ser necesarios para que se realice definitivamente la promesa de que Dios esté con nosotros, de que nosotros seamos su pueblo y de que Dios sea nuestro Dios.

Ciertamente el Vaticano I -no precisamente cuando habla de la Iglesia sino cuando



habla de la fe- presenta a la Iglesia como signo tangible de credibilidad, pero más bien como una especie de punto de apoyo extrínseco para aceptar las verdades de la fe (11), y aunque ofrece pistas buenas como cuando habla de la santidad eximia y de la fecundidad de sus buenas obras, deja sin determinar en qué consiste radicalmente esa santidad así como la bondad de esas obras. Al derivar después, cuando habla más expresamente de la Iglesia a poner en el Primado la *vis* y la *soliditas*, toma un camino desviado que deja fuera no sólo lo más típico de la transcendencia histórica cristiana sino también lo que es su expresión histórica más 'significativa'. Por poner otro ejemplo, la espléndida expresión de la *Mystici Corporis*, "ut ipsa (Ecclesia quasi altera Christi persona existat" (12), deriva la explicación de esta otra persona de Cristo por conceptos desde luego válidos, pero no suficientes para mostrar a la Iglesia como el lugar histórico de la transcendencia cristiana.

Para acercarnos más válidamente a lo que puede considerarse como la transcendencia histórica cristiana, incluso desde la perspectiva de lo que es más verdadero en la verdadera Iglesia, es menester no olvidar dos de las dimensiones esenciales de la revelación cuando habla de la salvación: la salvación tiene que ver con la historia (13) y tiene que ver con el pueblo. Hay salvación histórica cuando el pueblo se convierte en Pueblo de Dios. Cuando la Iglesia se ha concebido a sí misma como sociedad perfecta ha aceptado que debe concebirse como pueblo, incluso como pueblo organizado,; lo que le ha sucedido, sin embargo, es que su 'perfección' la ha sacado de su comparación con la 'perfección' o autosuficiencia de la sociedad estatal y no de la perfección, a la que le ha llamado Cristo. En este sentido ha desviado su carácter de ser pueblo 'de Dios' para convertirlo en un pueblo canónicamente organizado y jerárquicamente constituido. Afirmar que esto ha ocurrido y que esto no responde a lo más verdadero de la Iglesia, no implica el negar que este pueblo de Dios no necesite establecerse jerárquicamente; implica tan sólo que esa concepción debe subordinarse a otra más radical, que recupere el ~~vigo~~ sentido pleno del Pueblo de Dios.

El que sea pueblo no es una metáfora vana. Debe entenderse con el mismo realismo histórico -cualesquiera sean las variantes históricas, por muy sustanciales que sean, introfucidas por la experiencia del fracaso de Israel como pueblo y por la experiencia del Jesús resucitado- con que se entendía el pueblo de Israel, un pueblo que como pueblo buscaba su salvación histórica y que en torno a esa salvación histórica se abría a la experiencia de Dios. Supuestamente hay un tránsito de Israel como pueblo elegido al 'nuevo' Israel que es la Iglesia; habrá que explicar sin duda en qué consiste esa 'novedad', habrá que explicar cómo de la particularidad de un pueblo carnal e histórico se pasa a la universalidad de una Iglesia más 'espiritual'. Pero no será nada fácil sostener que en esa novedad, en esa universalización y en esa espiritualización se desvanece todo el sentido de la salvación histórica que permea todo el Antiguo testamento como historia teológica de un pueblo histórico, que luchaba con problemas históricos y en esa lucha encontró a un Dios, que superaba esos problemas, pero que no lo eludía ni escamoteaba. Del fuera de Israel no hay salvación se habría pasado tras el advenimiento de Jesús y el surgimiento de la Iglesia al "extra Ecclesia nulla salus", pero esta Iglesia fuera de la cual no es posible la salvación significa o puede significar en uno de sus sentidos más principales que la salvación se da 'en' Iglesia, esto es, en comunidad, en la pertenencia a un pueblo, que ahora será el pueblo de Dios. El afirmar que quien se salva es cada uno tiene su profunda verdad, porque el pueblo no anula la individualidad personal. Pero esta afirmación puede flaquear por dos extremos: el extremo de desconocer que la salvación tiene una dimensión comunitaria -se salva uno con los otros y en pertenencia al pueblo de Dios- y el extremo de desconocer la dimensión total de la salvación, que no queda reducida ni a una dimensión puramente personal ni a una dimensión que deje de lado la totalidad de lo que debe ser asumido y debe ser re-creado. La salvación es entera como re-creación asume