

Revelación, fe, signos de los tiempos

Juan Luis Segundo.
Montevideo, Uruguay.

Ante los ítems de este título, el lector puede, a primera vista, pensar que, por economía de espacio, se han reunido aquí tres cosas muy vagamente relacionadas. Quizás se dirá que el mismo orden en que han sido colocados los tres ítems apunta, de manera escalonada y descendente, a las expectativas teóricas acostumbradas de cualquier diccionario que se propone exponer los conceptos fundamentales de la teología.¹ En efecto, parecería notable que entre esos conceptos no estuviera presente, de manera obligatoria, el término "revelación." ¿Cómo concebir, si no, una teología seria que no trate de lo que Dios ha revelado? O, más a fondo aún, de lo que significa el que Dios "revele" algo al hombre. Y sería asimismo de suponer que, si alguna característica específica tiene esta determinada teología, deberá reflejarse en la manera cómo se acerca a la revelación divina, la estudia y la usa. Y, por ende, que, después de tratar de la "revelación," deberá tratar de la "fe" con que el hombre ha de responder a ese mensaje revelador cuando descubre que procede efectivamente de Dios, Verdad infinita. Finalmente, una teología como la de la liberación que, como es notorio, se caracteriza entre otras por mantenerse (y aun por comenzar) adherida a la praxis de la fe, no podrá, en su trabajo por "entender" esa fe, prescindir de las señales que la historia de esa praxis y de su crisis le va colocando enfrente como otros tantos interrogantes: "los signos de los tiempos," como los llama Jesús según Mateo (16, 3).

Esto equivale a detectar un orden —casi necesario, al parecer— que va de la "palabra de Dios," pasando por la fe, a los problemas concretos más significativos que la historia presenta para que sean "iluminados, guiados... e interpretados a la luz del Evangelio,"² o sea sometidos al criterio de la palabra revelada de Dios.

Este orden, indudablemente lógico, no es, espero, el orden en que se van presentando los tres elementos en la existencia y en la historia concreta del hombre. Representa por cierto un orden "teológico." Lo que no quiere decir que su uso se restrinja a la ciencia. La reflexión sobre la actividad pastoral más ordinaria mostrará que los cristianos siguen por lo común ese camino rutinario. No es, sin

embargo, el único orden posible. ¿Qué pasaría, por ejemplo, si se invirtiera la secuencia de estos tres conceptos? Si no nos engañamos, este segundo orden representaría una secuencia "antropológica" o "existencial." Se quiere decir con esto que es ése el orden en que los tres factores aparecen (aunque en forma diversa y por lo menos a título de problema) igualmente en hombres creyentes y no creyentes.

No debe pensarse que esta hipótesis —que aquí se examinará— signifique la necesidad de optar por uno u otro orden como siendo "el (único) verdadero." Cada uno, en su propio campo, tiene su explicación y su razón de ser. No se excluyen, pues, y sería imprudente tomar con ingenuidad uno de ellos como constituyendo la única manera de relacionar correctamente esos tres términos.

Entendemos, no obstante, que la segunda orientación o secuencia tiene, por reproducir un proceso más genérico de la especie humana, ventajas pedagógicas que, si no nos engañamos, quedarán de manifiesto en el curso de este artículo. Nos proponemos, pues, consagrar las tres partes de él a mostrar cómo cada uno de los tres ítems condiciona la comunicación de Dios a los hombres y cómo, a este respecto, el que parece el último es, en realidad, el primero de esos condicionamientos.

I

Cuando proclamamos que Dios decidió "revelar" al hombre verdades que éste no podría de manera alguna, o podría sólo con excesiva dificultad, hallar por sí mismo (D. 1785-1786) apuntamos certeramente al origen, bondadoso y gratuito, en el plano divino, de esa intervención de Dios en la historia humana: comunicarnos verdades ciertas sobre sí mismo y sobre el propio hombre. Y siempre ambas cosas *al mismo tiempo*.

En efecto, quien pretende que esa "comunicación" es posible, tienen que admitir, de entrada, que el mensaje comunicado ha de caer dentro de lo que es comprensible e interesante para el hombre. En vano pretenderíamos, en efecto, concebir una "palabara de Dios" dirigida al ser humano que no estuviera expresada en el lenguaje de los hombres o que no alcanzara a llamar la atención de éstos por algún valor que se derivaría de conocerla.

Hay aquí, por ende, dos condicionamientos lógicos que convergen en una misma acción: la de comunicar. Y, de acuerdo a la definición más simple, quien comunica envía a su interlocutor "una diferencia que hace una diferencia."³ Si no hay comprensión del mensaje, la (presunta) *diferencia* no llega. Algo que no se sabe qué es, no se añade a lo que ya se conoce. Pero, del mismo modo, si esa diferencia transmitida no *diferencia* nada en la existencia de quien recibe el mensaje, tampoco se comunica nada. Y como el saber, contrariamente al conocido proverbio, realmente "ocupa lugar" en la mente, la psicología intenta recuperar rápidamente (por el olvido) el espacio ocupado por supuestas diferencias que, trasmi-

tidas, no cambian en anda al receptor.

De estas dos pre-condiciones para que Dios *pueda* "revelarnos" algo (porque toda revelación o se acomoda a nuestra manera humana de comunicación o, simplemente, no existe), la teología ha aceptado por lo general la primera. Aunque no sin ciertas vacilaciones y cortapisas debidas al respeto por la iniciativa y el objetivo divino de esa comunicación privilegiada

Se entiende que el Ser Infinito no puede hablarnos un lenguaje propio, con las características de un ser sin límites. Por ejemplo, no puede hablar en forma intemporal a un ser cuya imaginación (trascendental) está estructurada por el tiempo. Para decirlo de otra manera, el hombre no puede entender un lenguaje "eterno," porque el que tiene y le permite comunicarse y ser receptor de comunicaciones, varía con el tiempo y las circunstancias.

Aun antes de "encarnarse" personalmente en el Hijo, Dios, en cuanto ha querido ser revelador, ha tenido que hablar al hombre "encarnando" su Palabra en un lenguaje humano, que usa signos limitados en su ser y en su poder de significar. De ahí que en ese acto de comunicación, lo que se comprende sea sólo —por así decirlo— una partícula infinitesimal de una verdad que nos llega siempre en "la medida en que podemos comprenderla" (D. 1796; cf Mc. 4, 33).⁴

El mayor peligro de desviación está, empero, en el olvido de la segunda precondition. No se trata solamente de percibir algo (para lo cual es menester que nuestro conocimiento reciba un contenido "diferente" del que tenía antes). Es menester que "la diferencia produzca una diferencia." De lo contrario, el mensaje, por bien recibido que sea y, por así decirlo, por bien "depositado" que quede en el receptor, no significaría aún nada. Y los mecanismos mentales pronto darían cuenta de esa diferencia "insignificante." La diferencia transmitida comienza a significar cuando el receptor percibe lo que aquélla debe afectar o cambiar en su propia existencia o conducta. Es decir, cuando la diferencia percibida se relaciona con otra diferencia correlativa que debe tener lugar en la existencia del receptor. De la misma manera, para entender mejor esto con un ejemplo del orden material, cuando la temperatura del aire se vuelve "diferente" de los límites establecidos en el termostato (del aparato de calefacción hogareño) no "comunica" aún nada en rigor hasta que el termostato "comprende" que lo transmitido sobre la diferente temperatura debe "diferenciar" su actual situación encendiendo la resistencia que volverá a calentar el ambiente a la temperatura deseada. Sólo allí se da una verdadera "comunicación:" una diferencia que hace (produce) una diferencia.

Esto, que es una ley de toda comunicación, vale también para cualquier revelación sobre sí mismo que Dios quiere hacer al hombre. San Agustín lo explica con un lenguaje menos científico, pero muy expresivo. Comentando un pasaje del evangelio de Juan (Jn 5, 25), donde Jesús aparece prometiendo una especie de "resurrección" del espíritu o de la mente, que ha de tener lugar *antes* de la resurrección universal de la carne, indica que hay que entender esa resurrección en forma realista, pero espiritual. ¿No es acaso —se pregunta— recobrar vida (espiri-

tual) pasar "de injusto a justo, de impío a piadoso, de tonto a sabio"? Agustín señala que este tipo de "resurrecciones" constituye, en cuanto promesa, algo común. Cada uno de los fundadores de religiones o de sectas ha pretendido tener una "revelación divina" al respecto de esas transformaciones que bien pueden llamarse resurrecciones o cambios radicales de vida.

Y da esta afinada razón que es lo que aquí nos interesa: "Nadie, en efecto, negó esta resurrección espiritual para que no se le dijera: si el espíritu no resucita, *¿para qué me hablas?*... Si no me haces mejor de lo que era *¿para qué me hablas?*"⁵ Esta pregunta, acentuada y repetida por Agustín —*¿para qué me hablas?*— muestra a las claras que, para la estructura de la mente humana, una comunicación, aun divina, que no apunte a (o signifique) una "diferencia" en la existencia humana (directa o indirecta, a más corto o largo plazo), no tienen sentido ni razón de ser. No "significa" nada.

En este punto preciso, el Vaticano II completó y, de alguna manera, corrigió un posible malentendido que podían dejar los textos del Vaticano I a que se hizo alusión y que decían que Dios, para hablarle al hombre, no podía menos de "encarnar" su palabra en el lenguaje limitado de los seres humanos. Surgía de allí que, aunque Dios quisiera hablarnos de su propio misterio, no podía hacerlo sino en la forma limitada y oscura que nuestra capacidad finita de entender ponía de alguna manera a su disposición. De esta manera, el que Dios fuera Uno y Trino a la vez permanecía "misteriosa" aún después de ser "revelada," o sea comunicada, por Dios (cf. D. 1796). Parecía así como si Dios hubiese comunicado algo al solo fin de que el hombre lo supiese, o mejor, lo repitiese sin que ello significara "diferencia" alguna en su manera de existir. Su relevancia para el hombre procedería no de que éste comprendiese más su vida y la viviese mejor, sino de una especie de poder intrínseco a ese mensaje, el cual sería salvador ante el juicio de Dios, aunque no modificase en nada la existencia del hombre. Como un salvoconducto mágico, un sésamo-ábrete.

El Concilio Vaticano II, hablando de la revelación divina, concuerda con el Vaticano I en que "Dios habló por medio de hombres *a manera humana*" (DV 12). Pero en el Vaticano II el acento no está ya puesto en la limitación que esa "manera humana" impone a la revelación divina y, por ende, en el misterio que esa revelación deja subsistir. Está puesto en que todos los mensajes de Dios al hombre son una auténtica y cabal "comunicación:" una diferencia en la concepción de Dios destinada a hacerse diferencia en la forma en que el hombre comprende y vive su destino creador y comunitario.

En efecto, la misma revelación más completa, total y personal de Dios, es, de modo indivisible, al mismo tiempo, la revelación sobre lo que es el hombre y sobre cuál es su destino: "*La misma* revelación del Padre y de su amor (en Cristo) manifiesta *plenamente* el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su destino" (GS 22). Por eso el concilio no considera a la revelación como algo que, sin transformar la vida histórica del hombre —sin "hacerlo mejor," para usar

la expresión ya citada de Agustín— constituya una "verdad." Es decir, algo que puede poseerse, depositarse y valer (cf. Mt 25, 24 y par.) ante Dios, operando de modo mágico su acción salvadora (Cf. GS 7.43).

Así, según el concilio, la "revelación" de Dios no está destinada a que el hombre sepa (lo que de otra manera le sería imposible o difícil saber), sino a que el hombre *sea* de otra manera y actúe mejor.

Cuando esta concepción de la revelación divina se profundiza, se hace posible comprender la reorientación dogmática que un concilio, el cual quiso ser pastoral, se vio obligado a hacer para que se comprendiera la "diferencia" que entrañaban sus más novedosas orientaciones. En efecto, el concilio entiende así que la fe en esa revelación que Dios hace de sí mismo, lejos de desviar la mente de lo temporal y efímero hacia lo necesario y eterno, "orienta la mente hacia soluciones plenamente humanas" de cara a los problemas históricos (GS 11). De tal modo que el cristiano no posee aún, ni siquiera por el hecho de entenderla, la verdad que Dios le comunica, mientras no consigue convertirla en "diferencia" humanizadora dentro de la historia. Hasta que la ortopraxis⁶ se vuelva realidad, no importa cuán efímera y contingente sea, el cristiano *no sabe todavía la verdad*. Debe, por el contrario, y por un imperativo de la conciencia moral, "unirse a los demás hombres (cristianos y no cristianos) para *buscar* la verdad" (GS 16).

Pero esto ya nos coloca cara a cara con el problema de la prioridad entre revelación y fe. Pensábamos que la fe llegaba, en segundo lugar, como respuesta a la revelación que Dios nos hacía de su verdad. Ahora percibimos que, para recibir esa verdad, ésta tiene que hallarnos en una cierta búsqueda común de la liberación humana. Lo cual implica ya un tipo de "fe." Y, lo que es más, un tipo de fe "abrahámica," es decir, previa a toda clasificación religiosa. Así presenta, en efecto, Pablo a Abraham (Rom 4); es un hombre que, antes de ser clasificable religiosamente en una categoría determinada, cree ya en una especie de promesa que la historia de la liberación y humanización del hombre parece dirigir a quienes luchan por ella. Creyó en "el Dios que da vida a los muertos y llama a ser a lo que no es" (Rom 4, 17 ; cf. 4, 21; 2, 6-7).

¿Qué es esta "fe" que precede a la "revelación" y la hace, como se ha visto, posible, ya que es la pre-condición necesaria para que la "diferencia" revelada efectúe la "diferencia" práxica esencial, sin la cual no podría existir una verdadera comunicación entre Dios y el hombre?

Constituye una dimensión inseparable del ser humano lo que podríamos llamar la búsqueda de sentido para su existencia. Por poco que el hombre se desprege de la urgencia diaria por sobrevivir y perciba que posee una libertad que le abre un cierto abanico de posibilidades o caminos hacia diferentes valores o satisfacciones, se da cuenta asimismo de que su existencia libre es una especie de apuesta. ¿Por qué "apuesta"? Porque no tiene más que una existencia y no puede hacer una prueba previa de lo que va a elegir. No le es dado recorrer un camino hasta el fin, verificar si es satisfactorio y luego, cerciorado ya y con conocimiento (empírico) de causa, volver al comienzo. Y entonces optar sabiendo de

antemano lo que le espera al final del camino. Quien se enamora, no tiene medio alguno de saber cómo será la persona amada cincuenta años después. Quien elige un ideal y se prepara durante muchos años para él (por ejemplo siguiendo una carrera profesional) no puede tener desde el comienzo las experiencias de lo que le aguarda al final en el ejercicio de su profesión. Quien comienza una revolución no sabe aún qué precio histórico le exigirá su realización ni qué quedará de su proyecto una vez pagados esos precios...

La historia apasiona. Es como una promesa abierta. Pero no hay verificación previa de nada, por lo menos directa. Ello no quiere decir que la apuesta por la que nuestra libertad lo da todo, y muchas veces la vida (de una manera o de otra), sea ciega, irracional. La sociedad humana provee a cada uno de sus miembros con una especie de memoria colectiva, dentro de la cual la opción se vuelve razonable. Sin perder por ello su carácter de apuesta. La especie humana con sus diferentes culturas, la nación, el clan, la familia, proveen a cada individuo de "testigos" o "testimonios" de existencias vividas con sentido. La opción de la libertad se basa en esa memoria, la hace suya, la sopesa, la usa, la modifica y opta entre las posibilidades que ofrece. Pero, básicamente y al fin de cuentas, deposita su "fe" en alguno o algunos de los testimonios que ella presenta.

La prueba de que una tal fe —que vamos a llamar "fe antropológica" porque es una dimensión humana y la tienen tanto personas religiosas como no religiosas— se da, diferente, en cada ser humano, es que no existe nadie que en su vida no muestre cómo paga precios costosos por cosas que no ha experimentado aún si serán posibles o satisfactorias, si llevarán a la felicidad o a la frustración. Más aún, el sentido es tan importante para el hombre, que éste es capaz de dar todo el ser de que dispone, su propia vida, para que ésta tenga sentido y, así, salve su valor. Sabemos de sobra en América Latina que esto no es privilegio o característica de los cristianos. Pero el evangelio no cree proclamar algo sin sentido cuando Jesús dice: "Quien quiera salvar su vida la perderá; pero quien pierda su vida por mí y por el evangelio, la encontrará" (Mc 8, 35; Mt 16, 25 y par.).

Resumiendo, cada hombre, por ser libre, estructura el mundo de lo que, para él, va a tener sentido y valor, fiándose de otras existencias que son testimonios de cómo puede vivirse una existencia humana satisfactoria. Escoge dentro de ese acervo testimonial. Y todos lo hacen: los que, después, vamos a llamar virtuosos o criminales, mediocres o héroes. Esta opción estructuradora, aunque surja ligada a uno o varios testigos, es compleja. Como es compleja una existencia que tiene que enfrentar siempre situaciones diferentes y elegir, en cada una de ellas, lo que sea lo más coherente posible con el valor que es tenido por supremo y que siempre está presente y activo en la mente (normalmente traducido más en imágenes que en términos abstractos). Tenemos así un valor o constelación de valores dominada por uno que la fe ha entronizado como *absoluto*. En efecto, independientemente de que exista o no un "Ser" Absoluto, y previamente a esa cuestión, cada hombre establece —por la fe "antropológica"— su Absoluto. Es decir, lo que busca no como medio para otra cosa, sino por su valor propio. Lo que un

hombre leal a sí mismo no negocia. Lo que no se paga como precio, ni aun para conservar la vida. Aquello cuya pérdida sería la muerte del sentido.

II

¿Qué tiene esto que ver con nuestro tema de la "revelación" de Dios? Mucho. Porque el orden habitual en el que se presenta el problema es un orden teológico. Y es, en ese terreno, exacto. Pero en el proceso de una existencia humana, el orden es diferente, y aun opuesto. Pensamos por lo común que Dios revela. Y que, frente a esa revelación (percibida y aceptada como tal), el hombre opta por aceptarla o rechazarla (en la incredulidad o en la idolatría). Pero lo que se acaba de ver obliga a modificar esa concepción rutinaria. Y nos hace volver a la pregunta radical de Agustín: si no me haces mejor de lo que era, ¿para qué me hablas? Esta cuestión no es una mera impertinencia. Es que el hombre *no comprende* sino lo que lo afecta. Lo que lo hace mejor o peor. Ahora bien, esto significa que, en el revelar de Dios, la fe no llega después de que algo ha sido revelado. Es parte *activa*, indispensable, de la misma revelación.

Pero hay más. Esa búsqueda de sentido necesario para que se establezca una comunicación entre Dios y el hombre no es la misma en todos. Aunque siempre sea "fe." Dios con su palabra se dirige a una fe (antropológica) que ya está allí y que en cada hombre es fruto de una opción (previa al escuchar).

Dicho en otras palabras, el papel de la libertad es más activo o decisivo de lo que parecía. No está limitado a decir sí o no a lo que Dios revela. Forma parte del mismo proceso de la "revelación." La ortopraxis no es una última "aplicación" de la revelación a la práctica: es algo que condiciona la posibilidad misma de que la revelación revele en realidad algo.⁷

Pero hasta aquí sólo hemos dado el primer paso. Hemos mostrado que, en su definición misma, no existe revelación divina, aunque exista la llamada "palabra de Dios" en la Biblia, si no hay una búsqueda humana convergente con esa palabra, y para la cual la palabra de Dios significa una liberación de potencialidades y valores humanos: el hacer al hombre "mejor de lo que era." Es ése el juego que Dios acepta jugar al comunicarse con el hombre.⁸

Hay mucho más, sin embargo. Lo que Dios le comunica a ese hombre que busca no es, sin más, una respuesta ya hecha, válida de una vez para siempre y para todas las cuestiones, en cualquier contexto o problema frente a los cuales se encuentre. Y ello, aunque a veces la Iglesia parezca utilizar la Biblia —el depósito de la "revelación" de Dios— como un repertorio de respuestas ya hechas y universalmente válidas.

Si observamos, por de pronto, ese llamado "depósito" de la revelación que es, para nosotros cristianos, el Antiguo y el Nuevo Testamento, es posible, y hasta conveniente, que nos sorprenda la multitud de imágenes, palabras, testigos y episodios que allí se encuentran. Y que, se supone, Dios usó para revelarnos al-

go. Así como es muy posible que nos sorprenda igualmente cómo tal procedimiento de comunicación entre Dios y el hombre haya terminado en una determinada fecha, vagamente establecida, como si esa revelación se hubiera agotado en su contenido o como si los hombres no necesitaran ya de más palabras de Dios para liberarse de todo lo que aún les impide ser colectiva e individualmente humanos.

Hay, en efecto, ciertas preguntas que un cristiano debe hacerse, por poco perspicaz que sea, en lo que hace a la revelación bíblica. Una, y la más visible tal vez, es la siguiente: después de la revelación que Dios hace de sí mismo y del hombre en su hijo unigénito y cuando con él (y los testigos de su vida y mensaje) termina el depósito de la revelación, ¿por qué las palabras, imágenes y personajes anteriores se consideran aún como una revelación que exige todavía nuestra fe (cf. D. 783, 1787)?

Otra pregunta afín surge del hecho de que, como se dijo, muy a menudo se buscan en todo ese "depósito" de verdad revelada, respuestas hechas a las preguntas del hombre de hoy. Así por ejemplo, ¿cómo debe ser el matrimonio? Frente a esta pregunta, lo más común es que la Iglesia responda con las palabras que, al respecto, habría dicho Jesús (cf. Mt 19,1-9), prohibiendo la separación de los cónyuges ("que Dios ha unido"), el repudio de la mujer ("salvo en el caso de fornicación," lo que nadie sabe a ciencia cierta cómo interpretar) y el contraer el marido (o la mujer, cf. Mc 10, 12) nuevas nupcias.

Ahora bien, si la fe obliga a aceptar, en la fe, esta respuesta para cualquier caso del presente, ¿es lícita hoy la poligamia que practicaban, con aprobación de Dios, los patriarcas, así como el repudio de la mujer aprobado por la ley de Moisés (Dt 24, 1ss.)? Si a esta cuestión, que no es más que un ejemplo entre mil posibles, se responde con un *sí*, se opone uno directamente a lo que Jesús dice. Y si se responde con un *no*, ¿qué sentido tiene pretender que todo el Antiguo Testamento es "palabra de Dios" como lo es el Nuevo? No parece, por ende, que a esa pregunta que hacen a Jesús sus discípulos, se tenga respuesta alguna lógica mientras se siga pensando la "revelación" o "palabra" de Dios como un repertorio de preguntas y respuestas válidas de modo intemporal a la manera de una "información," siempre veraz, pues procedería de la verdad misma.

Y no vale decir que esto ocurre sólo en lo que se refiere a usos y costumbres morales. Prácticamente hasta el final del Antiguo Testamento, encontramos que los autores y actores que allí figuran no creen en la existencia de otra vida más allá de la muerte. ¿En qué sentido puede decir, entonces, el cristiano que cree en la "revelación" de Dios hecha en el Antiguo Testamento del mismo modo y por la misma razón por la que cree en el Nuevo?

Más aún, en lo que concierne a Dios mismo hay variantes importantes entre los diversos autores veterotestamentarios. El caso más elocuente al respecto es el del libro de Job, donde, a raíz de los males que aquejan a este personaje legendario, el libro presenta una polémica entre dos teologías. Según una,

representada por los amigos de Job y por Elihú —así como por la mayoría de los libros del Antiguo Testamento—, los males que un hombre padece tendrían estricta relación con sus acciones pecaminosas. Job, examinando su propia experiencia, y aun sabiéndose pecador, niega tal ecuación y se opone, así, a la teología tradicional. Y Dios zanja la cuestión en favor del alegato de Job, aunque éste sea imprudente en pedir cuentas de sus males a Dios. El "justo que sufre," que aun puede morir sin que Yahvé ponga de acuerdo su suerte con su conducta moral, se vuelve así una crisis teológica (cf. Sa 73, 44; Ecl 3, 16-22, etc.) a la cual Israel dará diferentes soluciones. Porque, en efecto, ¿cómo compaginar la fidelidad —característica esencial de Yahvé— con una vida humana entera donde la justicia no tenga la última palabra?

El Vaticano II, precisamente en su constitución *Dei Verbum*, es decir, la que trata sobre la "palabra de Dios" y su "revelación," apunta hacia la solución más profunda y cabal de estos problemas globales. Allí dice de los libros del Antiguo Testamento: "aunque contienen algunas cosas imperfectas y transitorias, demuestran, sin embargo, la verdadera pedagogía divina" (DV 15).

Esta declaración es digna de consideración por varias razones. La primera es que "cosas imperfectas y transitorias" pueden ser atribuidas a la "verdadera" revelación divina. Es evidente que, al hablar de cosas "transitorias", se alude a cosas que han dejado de ser verdaderas (o, por lo menos total y perfectamente verdaderas) aunque lo fueran en tiempos pasados. Parecería que el concepto de "verdad" se relativizara. Ya Jesús indicaba lo mismo en lo referente a la validez o verdad de su concepción del matrimonio (cf. Mt 19, 8) o, para sólo recordar un caso célebre, en lo relativo a saber qué obligaciones había impuesto Dios para las actividades humanas en día sábado (cf. Mc 2, 27). Una vez más, Dios no parece preocuparse de que lo que "revela" sea verdad en sí mismo, verdad eterna, verdad inalterable, sino que se "haga" verdad en la humanización del hombre. En otras palabras, no habla sino con un hombre que busca, y no le da recetas, sino que lo guía en su búsqueda.

De ahí la segunda cosa digna de consideración en el pasaje citado de la *Dei Verbum*. La "revelación divina" no es un depósito de informaciones verdaderas, sino una "pedagogía" verdadera. La revelación que Dios hace de sí mismo y del hombre no consiste en acumular informaciones correctas a ese respecto. Es un "proceso" y en él el hombre no aprende "cosas." Aprende a aprender. Exactamente como en toda pedagogía: se guía a un niño (ése es la etimología de la palabra) para que aprenda a buscar la verdad, usando de sus mismas equivocaciones y errores. Por eso en todo proceso de educación —aun en el más verdadero y hasta infalible— hay cosas "imperfectas y transitorias." Es, así, enormemente importante saber dónde se coloca lo "verdadero" en este tipo de procesos educativos. No es irrelevante el que el concilio use el adjetivo "verdadero" para caracterizar no el primer nivel, sino el segundo. La pedagogía es un proceso de aprendizaje en segundo grado. Y su verdad no está en la verdad intemporal del primer nivel donde

las informaciones se suman, sino en el segundo nivel de aprendizaje donde los factores para buscar y hallar la verdad se multiplican.

Así, para volver a un ejemplo ya dado, si se le preguntara a un autor o lector de la mayoría de los libros del Antiguo Testamento, si existe o no una vida más allá de la muerte, tendríamos, en el primer nivel, una respuesta (negativa) que es errónea. Por cierto que ésta raras veces se explicita, pues el problema no se plantea. Pero no nos cabe duda posible sobre qué respuesta recibiríamos si llegásemos a preguntar por esa vida ultraterrena (cf. Sal 30, 10; 88, 11; 115, 17; Ecl 3, 19-21, etc.). Sin embargo, una pedagogía tan certera y verdadera como fiel y verdadero es el Dios que la conduce, llevará un día a tratar de resolver la ecuación entre un Dios que es justicia, y el hecho de que un hombre bueno y justo tenga que vivir y morir en un dolor. Llegará así el día en que el hombre, guiado de esa manera, piense que la justicia practicada durante la vida tiene que sobrevivir a la muerte (cf. Sab 1, 15). Ese momento, el del *verdadero* planteo, multiplicará el valor liberador de la solución hallada y una dimensión nueva, escatológica, se añadirá a la histórica (limitada a la tierra y a esta vida) multiplicando su sentido.

Pero, siguiendo con el ejemplo, ¿se habría ganado "verdad" si esa misma información acerca de la vida ultraterrena se hubiese dado mucho antes, por ejemplo en la época del exilio o de los grandes profetas? Por cierto, no es generalmente ni fácil ni útil manejar hipótesis que no se realizaron de hecho en la historia. Pero pensamos que los procesos educativos que conocemos llevan a concluir que el hecho de "adelantar" información, esto es, de darla sin atender al momento en que se halla el proceso pedagógico, habría obliterado una serie de importantes verdades con las cuales Yahvé se fue haciendo conocer en Israel mediante muchas experiencias críticas en búsquedas plenamente históricas. La información prematura de la vida ultraterrena hubiera precipitado a Israel en una búsqueda desubicada de Yahvé fuera de la historia. Y así, a pesar de ser materialmente verdadera —ortodoxa—, esa información habría generado errores más profundos y difíciles de salvar en el futuro. La pastoral, hoy, está frente a ese problema.

Por eso, la necesidad de concebir la "revelación" no como una mera provisión de informaciones correctas sobre Dios y el hombre, sino como una "verdadera pedagogía" divina, debe modificar seriamente nuestra concepción de la relación existente entre revelación y verdad. No obstante, y aquí llegamos a la *tercera* observación, la *Dei verbum* habla de lo imperfecto y transitorio en relación con el *Antiguo Testamento* solamente. No dice nada parecido en lo que respecta al Nuevo. Y esto da que pensar. ¿Habrá Dios cambiado su método de "revelar" después de Jesucristo, proveyendo desde entonces al hombre solo informaciones perfectas e invariables o meramente aclaratorias? ¿O, frente a la Verdad divina y eterna ya revelada, habrá terminado ese proceso de búsqueda demostrado en el Antiguo Testamento?

Aunque parecería indicarlo así, de manera implícita, la atribución de cosas imperfectas y transitorias específicamente al Antiguo Testamento, así como alguna declaración explícita del magisterio eclesiástico ordinario (cf. D. 2012),

hay razones serias para pensar que, aún después de la revelación de Dios en Jesucristo, su hijo unigénito, la función reveladora del Espíritu de Jesús sigue acompañando el proceso de humanización de los hombres todos.

Por una parte, está el hecho de que el mismo nuevo Testamento lo dice así. Según la teología joánica, la misma desaparición física de Jesucristo, su tránsito de esta tierra a su invisibilidad gloriosa, es "conveniente." Agustín lo expresó de un modo muy simple e incomparablemente elocuente: "El mismo Señor, en cuanto se dignó ser camino nuestro, no quiso retenernos, sino pasar."⁹ Jesús mismo lo dice con otras palabras en su discurso de despedida, según el cuarto evangelio (lo que, si bien no es sinónimo de fidelidad histórica, sí pertenece a la "revelación" o "palabra" de Dios). Y explica el porqué de esa extraña conveniencia: "si no me voy no vendrá a vosotros el Paráclito... Os podría decir aún muchas cosas, pero no podríais con ello ahora. Cuando venga él, el Espíritu de la Verdad, os guiará hacia la verdad completa..." (Jn 16, 7. 12-13).

Encontramos aquí, por de pronto, la misma preocupación de todo proceso de aprendizaje en segundo grado, de todo enseñar a pensar, por no adelantar una información por el hecho de ser verdadera, ya que la "verdad" de que se trata en ese proceso está en otro nivel y ese nivel requiere que un problema lleve a otros y que la información se encuadre dentro de la problemática real. Pero, además, encontramos, como en toda "pedagogía," la necesidad de que las (meras) informaciones mengüen con la creciente madurez. El aprender a aprender exige, a partir de cierto grado, la ausencia del maestro, O, por mejor decir, la sustitución del maestro físico, a quien se puede recurrir en la duda, por "su espíritu" que, con lo ya aprendido y los desafíos históricos nuevos, continúe llevando adelante el proceso.

Pablo hace de esta madurez el núcleo mismo del mensaje cristiano. El "pedagogo" o, en este caso, la revelación "depositada por escrito," termina su función. Debe dejar su lugar al Espíritu que conduce a la comunidad de Jesús a aprender "creando" en la historia, como hijos que somos de nuestro Padre creador (cf. Gal 3-5; 1Cor 1, 10-16; 3, 1-9.21-23; Rom 8, 14-21). La comunicación gradual, paulatina, "pedagógica," que Dios nos hace de su verdad, que es también nuestra verdad, la que nos libera la historia donde se construye al hermano (cf. 1Cor 3,9; 10, 23-24), no puede cesar con Jesús. Cesa, sí, el maestro que nos habla desde una "escritura," pero continúa algo más importante, eficaz y maduro: el Espíritu de Jesús que nos sugiere lo que Jesús, de estar presente, hubiera querido decirnos ante los problemas de hoy.¹⁰ Una pregunta a la cual apunta el Vaticano II, aunque parece haber sido olvidada, es si la Iglesia cree, de veras, en ese Espíritu que lleva a la comunidad a toda verdad.

Con lo dicho hasta aquí hemos dado un segundo paso desde el comienzo en que nos parecía que la revelación de Dios ya estaba toda hecha de su parte y que la única función del hombre era acatarla en la fe y aplicarla en la praxis. Con este segundo paso vemos que la revelación no sólo supone una búsqueda y una fe

previa a la escucha de Dios que revela. Supone además, la constitución de un pueblo que *trasmite* de generación en generación una sabiduría.¹¹ A través de cosas siempre imperfectas y transitorias, que se trasmiten por la misma existencia de la comunidad, ese "pueblo" se vuelve "tradicón."¹² Ello significa que la memoria y la pedagogía colectiva tienen una decisiva función en el mismo proceso de la revelación: hacen que cada generación nueva no tenga que comenzar desde cero su aprendizaje (de segundo grado). Recordando y re-asumiendo, de un modo vívido y asimilado a la propia identidad colectiva, las experiencias pasadas de un proceso donde la búsqueda, las soluciones y los desafíos de la historia convergen, cada generación es lanzada hacia una madurez más cabal y hacia una nueva, más profunda y más rica verdad.

Para formar parte de esa comunidad en proceso hacia la Verdad, guiada por Dios, es menester tener "fe" en ella. No en Dios directamente, porque no es él quien nos habla. Dios tiene testigos, pero esos testigos divinos no son individuos aislados: constituyen una comunidad, un pueblo al que Dios, con su "verdadera pedagogía," va encaminando hacia la verdad liberadora de todas las potencialidades creadoras del hombre.¹³ Pueblo israelita, pueblo cristiano, cumple una función de interpretación y transmisión sin la cual no podríamos hoy reconocer dónde y cómo suena la "palabra de Dios." Sin Israel o sin Iglesia no hay, en el mundo que conocemos y dentro de la tradición cristiana, revelación de Dios.

Así, este segundo paso que hemos dado, desde la "revelación" a la "fe," nos muestra que el hecho mismo de revelar Dios algo con sentido supone no sólo un individuo en búsqueda, sino una comunidad, un pueblo comprometido en ese intento de aprender a aprender, buscando así la verdad. Sólo entonces Dios comunica algo. La fe no es la mera consecuencia de una aceptación pasiva e individual, en la fe, de una palabra que Dios nos habría dirigido. La comunidad de fe no sigue de esa manera al hecho, terminado, de una revelación efectuada por Dios. Forma parte integrante de ella.

Pero hemos de dar un paso más y descubrir hasta qué punto y cómo, de un modo inesperado, llega a formar parte de ella *de una manera creadora*.

III

De todo lo dicho anteriormente, queda efectivamente aún una cuestión importante por resolver: ¿cómo hizo el hombre para distinguir la palabra "de Dios" de otras palabras "meramente humanas," dado que el lenguaje usado es el mismo y las opciones que plantea figuran en un abanico de posibilidades más o menos equivalentes? También se vio que ni siquiera se requería, para tal revelación, el que se tratara de la divinidad o se la mencionara. No hay que olvidar que, en el mismo Israel (para no hablar de otras religiones), dos profetas, por ejemplo Jeremías y Jananías, pueden apelar al mismo Dios para justificar dos orientaciones opuestas de la misma "pedagogía divina" (cf. Jer 28). ¿Qué es lo que permite introducir en

la colección de "palabras de Dios" las profecías de Jeremías y no las de Jananías (teniendo, además en cuenta, que ninguno de los dos mensajes proféticos fue verificado por los acontecimientos)? La misma Biblia se encarga de hacernos saber que durante siglos existieron en Israel opiniones contradictorias, pero autorizadas (y seguidas por diferentes autores) acerca de si la institución de la monarquía fue voluntad de Dios o un pecado de rechazo de Yahvé como rey por parte de Israel (cf. 1Sam 8-10).

Y, lo que es más, esta situación no cambia radicalmente en el Nuevo Testamento. No es tan fácil percibirlo porque todas las obras que contiene se han redactado en un período que no sobrepasa seguramente el medio siglo, siendo así que la redacción del Antiguo se extiende por un milenio. Pero ya en ese reducido espacio de tiempo se nos informa de serias divergencias no resueltas entre Pablo y el autor de la carta de Santiago (cf. Rom 3, 21-30 y Stgo 2, 14-26) y entre Pablo y Santiago "el hermano del Señor" (o, por lo menos, sus seguidores: Gal 2, 12). En algún caso, la cuestión parece haberse resuelto por la vía fácil de incluir sólo una de esas opiniones en el Nuevo Testamento. En otros, queda a cargo de la comunidad cristiana del futuro la tarea de resolver la cuestión.

Aunque constituya un dato importante en el mismo sentido, no trataremos aquí las opciones que la Iglesia deberá hacer sobre la "interpretación" de lo que quedó consignado en ese "depósito de la revelación" que es la Biblia. Nos interesa referirnos aquí únicamente a ese misterio que constituye la existencia misma de la Biblia: ¿cómo se reconoce la "palabra de Dios" y se la separa de lo que parece serlo pero no lo es?

La respuesta es fácil y casi tautológica en el plano de la teología teórica: "Cuando Dios revela, estamos obligados a prestarle por la fe plena obediencia... Esta fe... es una virtud sobrenatural por la que... creemos ser verdadero lo que por El ha sido revelado, no por la intrínseca verdad de las cosas... sino por la autoridad del mismo Dios que revela" (D. 1789). Toda la dificultad para el hombre común reside en distinguir ese "cuando Dios revela" de ocasiones muy semejantes que podrían ser también tomadas como revelaciones de El. Es cierto que el hombre común identifica ese "cuando" privilegiado y merecedor de fe con la redacción de esa Biblia que hoy tiene en las manos. Pero luego se le ocurrirá, sin duda, preguntar: ¿cómo ha hecho la Iglesia para realizar esa colección que separa lo que Dios ha revelado de lo que Dios no ha revelado? También aquí la solución teológica es fácil. Y la da igualmente el Vaticano I: "La Iglesia los tienen (los libros de la Biblia) por sagrados y canónicos, no porque compuestos por sola industria humana, hayan sido luego aprobados por ella; ni solamente porque contenga la revelación sin error; sino porque escritos por *inspiración* del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor" (D. 1788).

Es, como decíamos, casi una redundancia esa respuesta. Porque es evidente que si se pretende que Dios ha usado para comunicarnos algo del lenguaje humano y si tales escritos tienen asimismo un autor humano, ese autor debe ser "ins-

pirado" por Dios para que lo que escriba sea considerado como "revelación divina." Pero hablamos de redundancia porque *históricamente hablando* el problema del criterio continúa sin resolver. Sólo que ahora, en lugar de pretender saber cuánto Dios revela (para que podamos tener fe en lo revelado), hemos de preguntar cómo se sabe cuándo Dios "inspira" el escrito de un autor.

A esta cuestión perfectamente lógica, pero extrañamente ausente de las preocupaciones de la teología más corriente, es particularmente sensible la teología de la liberación, pues el reconocer hoy lo que sería, para "nuestra" realidad, la "palabra que Dios diría" es una tarea que hay que reemprender una y mil veces dentro de las comunidades que forman la base de la Iglesia y que se interrogan por el contenido enriquecedor y liberador de su fe. Si Dios continúa su obra reveladora por su Espíritu, cómo reconocer hoy que es su "palabra" se vuelve un criterio eclesial decisivo.

En realidad, tenemos dos respuestas a esta cuestión. Una es la (paradigmática) y cerrada negativa de Jesús a ayudar a sus oyentes a identificar la presencia de Dios, en sus obras y mensajes, por medio de "señales del cielo." La otra está constituida por los datos que brinda la historia sobre la formación del canon (o lista de los considerados inspirados por Dios) tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Esta historia, aunque no conocida en su totalidad, nos brinda elementos de juicio suficientes.

La negativa de Jesús a brindar señales del cielo, que sirvan para criterio de si sus oyentes están o no ante una presencia y revelación de Dios, tiene, según Lucas, un contexto muy preciso. Jesús ha devuelto el habla a un mudo. Los allí presentes se preguntan entonces si están ante un hecho que suponga el poder y, por ende, la presencia de Dios, o si podría existir otra explicación. Por ejemplo, el mismo poder de Satanás (quien habría quitado el habla al mudo) transmitido a Jesús.

Según Marcos, la negativa de Jesús es absoluta: no se dará a esta generación ninguna señal del cielo. Pero hay algo más. En cuanto a la posibilidad de que Jesús quite del hombre lo que en él introdujo Satanás, en virtud del poder de éste, Marcos ya señala el argumento que repiten los tres Sinópticos: la pregunta, aun hipotética, no tiene sentido. Porque, sea Dios o sea Satanás el que humaniza a un hombre, ello es ya un signo de que "ha llegado el fin del reino de Satanás" (Mc 3,26). Luego, comienza el de Dios, que es la consecuencia que saca explícitamente Lucas (11, 20).

Dios se comunica con el hombre mediante actos o ideas. Pues bien, en ambos casos, sólo entenderá la comunicación quien esté a tono con las prioridades del corazón de ese Dios. Y para ese tal, la señal histórica de la liberación de un hombre es señal de la presencia y revelación de Dios. De la misma manera que no comprende lo que Dios quiere del sábado quien lee un libro, por divino que sea o por más truenos y relámpagos que hayan acompañado su edición. Dios se da a conocer como "revelando algo al hombre" cuando encuentra en éste una sensibili-

dad histórica convergente con sus propias intenciones.

Por eso en Mateo y Lucas (dependientes de Q), Jesús da dos ejemplos de personas que, sin conocer la "revelación bíblica," han comprendido lo que Dios quería comunicarles y han percibido su presencia reveladora en la historia: los habitantes de Nínive y la Reina del Sur (cf. 12, 38-42). Según Lucas, estos paganos "han juzgado por sí mismos lo que es justo" (Lc 12, 57), es decir, han reconocido una señal que está en la historia o, como dice Mateo, una "señal de los tiempos" (Mt 16, 3).

En otras palabras, la selección de lo que es presencia o "revelación" de Dios en la historia de Israel primero, y en los actos y dichos de Jesús después, no la ha hecho Dios ni la ha marcado desde el cielo. Ha dado a los hombres la responsabilidad de señalar, acertando de la mejor manera posible con las miras y prioridades de Dios que son también las del reino. Sólo desde ese compromiso, fruto de la sensibilidad, se definió "cuándo" había Dios revelado lo que hoy forma la Biblia. Por eso hoy es también verdad que, en la tarea de interpretar dónde estamos en presencia de Dios, los documentos de Medellín definen la tarea de una teología liberadora: "Así como otra Israel, el primer pueblo, experimentaba la presencia salvífica de Dios cuando lo liberaba de la opresión de Egipto... así también nosotros, nuevo pueblo de Dios, no podemos dejar de sentir su paso que salva, cuando se da... el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas (Introducción, 6). Estas "señales" son ya suficientemente claras y experimentales para que "creamos" que "todo crecimiento en humanidad nos acerca a reproducir la imagen del Hijo para que él sea el primogénito entre muchos hermanos" (Doc. Educación, 9).

Decíamos que, amén del paradigma evangélico acerca de la importancia fundadora de las "señales de los tiempos," teníamos datos históricos suficientes como para construir lo que podríamos llamar un paradigma del "hecho teológico" de la formación del canon. Con esos datos en la mente, vamos a construir un ejemplo de cómo funciona dicho paradigma: el caso de Moisés en el Exodo. Digamos, para simplificar, que no nos interesa, en el establecimiento de este paradigma, saber quién escribió tal relato. Es atribuido legendariamente a Moisés mismo, pero creemos que su redacción pertenece a uno o varios cronistas que escribieron en tiempos de David o de Salomón. Como decimos, el hecho es que el relato fue escrito. Tampoco, para los fines de este estudio, interesa saber cuál era el estatuto "historiográfico" de este relato en el momento en que fue redactado, si se lo tomaba como una historia real o como un suceso mítico. En uno y otro caso, y eso sí interesa, pasó a formar parte de la "fe" yahvista.

Pues bien, uno de los teólogos que, a nuestro conocimiento, ha tomado más en serio la *teología* implícita en la construcción de un canon o lista de los escritos que contienen la "revelación divina" es A. Torres Queiruga (en su obra *La revelación de Dios en la realización del hombre*).¹⁴ Este autor resume así cómo Dios y los hombres interactúan en la creación de la palabra de Dios sobre el Exo-

do. O, si se prefiere, cómo la "revelación divina" se reconoce en la liberación del pueblo judío de la opresión en Egipto: "Desde su vivencia religiosa, Moisés descubrió la presencia viva de Dios en el ansia de sus paisanos por liberarse de la opresión. La 'experiencia de contraste' entre la situación fáctica de su pueblo y lo que él sentía como voluntad salvadora de Dios, que quiere la liberación del hombre, le hizo intuir que el Señor estaba allí presente y que los apoyaba. En la medida en que fue logrando contagiar esta certeza en los demás, ayudándoles a descubrir también ellos esa presencia, suscitó historia, promovió el sentimiento religioso y, en definitiva, creó el yahvismo."¹⁵

Partamos de este texto y hagamos una serie de observaciones sobre lo que dice explícita y, sobre todo, implícitamente. Y el lector debe notar que lo usamos para nuestro propio intento, no para determinar el pensamiento de su autor.

Primera. Se habla en el texto de un personaje que tiene lo que el texto llama "una experiencia de contraste." No importa en este momento cuál es su nombre. El relato bíblico lo llama Moisés y lo presenta como el protagonista de la narración del Exodo. Pero es evidente que, cualquiera que sea el valor histórico de su relato, el autor del relato debe, él sí históricamente, haber tenido esa experiencia, pues juzgó relevante contarla y resaltarla como básica para la fe de Israel en su Dios. Es él el que "descubre" en los hechos del pasado que otros le transmiten una presencia reveladora de Dios y separa esos hechos del resto. Pues bien, lo primero que sobre él se constata es que esa "experiencia de contraste," como aquí se la designa, *presupone* una "fe" (antropológica) ya existente. Es decir, una determinada estructura de valores que lo sensibiliza ante esa situación de opresión y lo hace pensar que Dios no puede quererla. Cuando otros pensaban que ésa era la situación normal o el mal menor (*cf.* Ex 4, 1-9; 6, 12; Num 11, 5, etc.). Ahí está la fuente de su interés que hace de un mero suceso o situación una "señal" de algo por hacer. Y lo que convierte su acción o narración en un "entusiasmo" transformador que luego se contagiará a otros.

Segunda. ¿Por qué decimos que esa "fe" de "Moisés" (sea éste mismo, el Yahvista o el autor del Deuteronomio) era "antropológica," es decir, algo que parece oponerse a la fe "religiosa" en Yahvé? Queremos decir con eso que ese Moisés no tiene aún Biblia alguna. No podía recurrir, como es nuestra ruina, a "la palabra de Dios" para saber qué valores procurar y en qué orden. Ni, por ende, algo que le permitiera distinguir, entre las múltiples posibles voces de la realidad histórica, una "señal" inequívoca que le posibilitara "descubrir" con garantías la presencia reveladora de Dios. Tuvo, para ello, que hacer lo que hicieron, según el evangelio, los ninivitas o la Reina del Sur que adoraban a dioses que no eran Yahvé. Es verdad que en el relato, narrado cuando ya Moisés había sido aceptado como testigo de Yahvé, se cuenta que éste le dio a Moisés "señales del cielo," es decir, signos mágicos de que su misión, su deber, procedían de Dios mismo. Pero, en primer lugar, otros hombres, en el relato, pretenden, con semejantes argumentos mágicos, que no era ése el querer de Dios (*cf.* Ex 11, 22, etc.). Más aún, otros libros de la que es hoy la Biblia han sido reconocidos como "palabra de Dios"

sin que medie ninguna aparición divina a su autor y sin que éste nombre una sola vez a Dios (como es el caso del Cantar de los Cantares) en una obra que podría haber sido escrita por un ateo, por ejemplo. Aquí "Moisés" es, por definición, so pena de recurrir a una cadena infinita, el hombre sin Biblia, sin "palabra de Dios" depositada. Debe apostar a lo que Dios "debe" querer. Y quienes lo sigan, deberán creer de la misma manera.¹⁶

Tercera. Nuestro texto habla de una "experiencia de contraste." O sea de lo que le parece algo que "señala" lo que Dios no quiere. Y que señala, por ende, la voluntad divina de "liberar" de ello a los hombres, o, en este caso, a los israelitas. Hay, sin embargo, otras señales de los tiempos que apelan a la misma fe (a la misma estructura de valor o de ser) desde otras experiencias que no son el contraste. Por ejemplo, la de la celebración del valor alcanzado (como en muchos de los salmos), la de la alianza en la búsqueda de unos mismos valores (como en la predicación de varios profetas), o la de la promesa de una futura o cercana realización (como en las bienaventuranzas). Lo que es común a todas estas experiencias es la presencia, en la historia, de sucesos o cualidades que ponen en juego el sentido mismo de la existencia. El notarlas como señales —lo que ocurre con Moisés, según el texto— y el no dejar que pasen como irrelevantes dependerá de la fuerza con que esa fe, previa a la revelación (que esos momentos cumbre vehicularían), se vuelve sensible a las vicisitudes de esos valores, y no a otros, en nuestra tierra humana.

Cuarta. Mas ahora hemos de pasar de los *hechos* del Exodo a sus *lectores*. Y, una vez más, no nos importa la diferencia que separa a quienes estuvieron con Moisés en su gesta de los que leen apasionadamente esa misma gesta siglos después. Porque, en unos y otros, ese acompañamiento supone el "contagio de un entusiasmo" y compromiso. A consecuencia de lo que precede, los israelitas contemporáneos de Moisés tienen a éste por "inspirado por Dios." Exactamente como los que leen con reverencia y como dirigido a sus vidas el libro del Exodo tienen por "inspirado" al escritor (a quien también, por facilidad, llamamos aquí "Moisés," pero que era el yahvista, el elohista, deuteronomista, etc.). Los contemporáneos de Moisés optaron entre seguir a éste o a líderes que les proponían como voluntad de Dios otras alternativas. Los lectores posteriores optan entre *libros*, entre relatos divergentes, posibles o reales de esos sucesos. Hubo obras donde esos mismos sucesos o no están narrados o están narrados bajo una luz diferente, o, finalmente, no son considerados como "señales" de la presencia activa de Dios. Y todo eso sucedió también antes de que existiera una Biblia. Es, por el contrario, la Biblia la que va surgiendo de esa elección entre libros (guiada por los mismos testigos y criterios que los acontecimientos allí narrados).

Quinta. El texto que comentamos nos dice que, por contagio del entusiasmo suscitado por el descubrimiento de señales de una presencia divina liberadora, Moisés —y, por ende, el autor (o autores) que narra su gesta— "suscitó historia." Ello quiere decir que dio origen a un proceso histórico. Y lo hizo creando una comunidad, un pueblo, cuya identidad fundamental estaba asentada en la tradición

(trasmisión) que optó por los mismos valores y por las mismas señales históricas. Y decimos que se crea así un "proceso" porque ese descubrimiento de la presencia de Dios no es estático. Por ejemplo, es diferente en el Exodo (con fondo yahvista y, o elohista) y en el Deuteronomio. Hay varios "Moisés." Pero en una línea de crecimiento, frente a distintos desafíos históricos. Moisés no enseña una cosa hecha de una vez para siempre, sino cómo aprender a aprender. Cómo "descubrir" más señales en la historia de la misma presencia reveladora y liberadora de Dios.

Sexta. El texto tiene la enorme audacia de decir que ese Moisés —pluriforme y progresivo— que suscita historia, "creó el yahvismo." Pero ¿acaso no fue la "revelación divina," inspiradora de Moisés, la que lo creó? Por cierto que sí. Pero los datos que poseemos sobre cómo se recopiló lo que hoy llamamos el Antiguo Testamento en Israel, es decir, el depósito escrito de la revelación, nos hablan de la decisiva participación que tuvo en esa creación histórica, a partir del exilio, el mismo pueblo de Israel. La reducción del culto divino al único templo de Jerusalén bajo Josías, su imposibilidad durante el cautiverio y sus limitaciones posteriores, junto con la creciente diáspora, hicieron que la institución doblemente "laical" de la *sinagoga*, centrada en la "lectura" (e interpretación) desplazara cada vez más al culto. Y se volviera así, "más que ningún otro factor, responsable de la supervivencia del judaísmo (yahvismo) como religión y de los judíos como un pueblo diferente."¹⁷ Dios habla, es cierto, en un lenguaje humano, pero su palabra reveladora sólo comienza a ser tal cual cuando es reconocida, entre muchas otras, en la experiencia de la liberación fundadora (en "Moisés") y en su continuidad, la cual sostiene a Israel.

Séptima. No hay por qué suponer, finalmente, que lo que con cabal fundamento histórico se dice aquí de la creación del "yahvismo" no valdría también para la del "cristianismo." Y no estamos hablando de algo paralelo, que imita lo que pasó anteriormente. Es, desde un punto de vista histórico, la continuación del proceso de aquel "Moisés" cuyo descubrimiento fundó un pueblo, una tradición, un aprendizaje en segundo grado. Porque la sintonía inicial requerida para que una palabra entre mil sea reconocida como señal de que Dios habla, es criticada luego por esa misma palabra frente a nuevos desafíos. La hermenéutica es circular o, como algunos prefieren, semeja una espiral. Jesús y Pablo hacen una nueva experiencia liberadora: la de dejar la servidumbre de una situación de privilegio y tratar de estar al acecho de las señales de los tiempos que vienen de donde el hombre sufre, es pobre, oprimido, limitado en sus posibilidades humanas. De ahí que, como lo ve Pablo, se injertan nuevas ramas en el viejo árbol. El antiguo pueblo aprende o, mejor, continúa aprendiendo a aprender. No deja de buscar la verdad, porque la verdad sólo es tal cuando se convierte en humanización real.

IV

Así, aunque en forma por demás breve y que merecería un mayor desarrollo,

hemos mostrado o intentado mostrar, que la relación de estos tres términos —revelación, fe y signos de los tiempos— pueden, como la cristología, leerse en dos direcciones. Y que debe hacerse así para captar su riqueza.

No es erróneo el orden "teológico" que deduce del dogma de la revelación la consecuencia lógica de que, si Dios usa hombres y lenguaje humanos para ella, los autores que han consignado, por inspiración divina, esa "palabra" son testigos dignos de "fe," y por cierto de "fe" en el sentido más estricto y teológico de la palabra.

Es en *ese* sentido en el que santo Tomás afirma que "en la fe, la razón formal es la verdad primera, es decir, que nos adherimos a las verdades de la fe *sólo porque han sido reveladas por Dios* y en la medida en que han sido reveladas por Dios."¹⁸ Y puede deducirse, asimismo, que esa verdad primera debe ejercer su función de interpretación y discernimiento de todas las aspiraciones humanas que, como la de la liberación, surgen en la historia como signos de los tiempos.¹⁹

No obstante, como sucede también con las cristologías desde arriba, de Dios al hombre, existe el peligro de olvidar el orden en que, en el proceso de la historia cognoscitiva y praxica del hombre, la verdad se va abriendo camino desde lo más imperfecto a lo más perfecto. Y, siguiendo ese camino, que el evangelio recuerda y que la historia de la redacción y del canon de la Biblia muestran, el orden opuesto tienen también su verdad y su gran sentido liberador. Los signos de los tiempos, leídos con un corazón abierto y sensible, son los que impiden que la "letra" aneja a toda revelación que se haga en lenguaje humano pueda volverse mortífera (2Cor 3, 6) —aun la del evangelio— y hacernos errar en lugar de llevarnos al encuentro del corazón de Dios. Esos signos muestran un camino que, al ser compartido, forma pueblo e historia. Son como indicaciones de que la historia tienen un sentido y que es razonable apostar por él. Y de la riqueza compartida comunitariamente de esa experiencia liberadora, brota una fe razonable, no un fideísmo o un instrumento mágico. Cuando esa fe que se vuelve tradición nos va conduciendo a la verdad que humaniza a nuestros hermanos y nos compromete definitivamente, sabemos que en ella está Dios presente y guiándonos. Revelándonos la Verdad del hombre que debe ser.

Notas

1. Me han pedido escribir este artículo para ser incorporado a una obra colectiva sobre "Conceptos fundamentales de la teología de la Liberación." En forma más desarrollada aparecerá también como libro dentro de una serie de publicaciones que pretenden cubrir toda la problemática teológica desde la perspectiva de dicha teología.
2. *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación* de la Congregación (romana) para la Doctrina de la Fe (Vaticano, agosto 1984), II,4.
3. Gregory Bateson, *Pasos hacia una ecología de la mente*. Trad. cast. Carlos Lohlé. Buenos Aires, 1972, pp. 487 y ss.
4. No puede decirse que esta primera condición para que se dé una "revelación," es decir,

una comunicación entre Dios y el hombre, haya sido por la común cabalmente comprendida. Ha sido, sí, aceptada. Pero una corriente que empieza fuera del cristianismo y del pensamiento bíblico (y que se introduce en aquél con el neo-platonismo) ha puesto, a través de los siglos, las más hondas esperanzas de acercarse a Dios en un cierto "vaciamiento" de la mente. Como si negar o apartar los límites de los signos lingüísticos, conceptuales e históricos con los que Dios mismo habla, fuera garantía de llegar más honda y certeramente a su conocimiento. Tal vez por influencia de esta filosofía, los mismos místicos (al transmitir conceptualmente sus experiencias) han hablado de experiencias de Dios que no se parecen casi nada a las de la Biblia: el alejamiento o desprecio de lo creado.

5. "In Ioannis Evangelium Tractatus," trat. XIX 14. En *Obras de San Agustín*, BAC. Madrid, 1968². t. XIII, pp. 447-448.
6. Praxis correcta, eso es la *verdad* final. Por eso ésta, para la teología joánica, no se posee, se *hace* (Cf. Jn 3, 21; 1Jn 1, 6). No es la verdad que pueda caber en un libro, ni en una fórmula, ni en la perfección de un saber. Es la verdad hecha, puesta por obra.
7. Si el lector desea ver un ejemplo de esto, propuesto por el mismo magisterio de la Iglesia, puede, aunque no encuentra el término de "fe antropológica," hallar su equivalente en la explicación que hace la *Gaudium et Spes* del proceso que lleva al hombre de buena voluntad al ateísmo. Mientras otros, al contrario, y a pesar de repetir las palabras de la "divina revelación," practican — y llevan a otros a practicar— una "fe" que es idolatría, pues los valores con que se confunde en ellos la "palabra de Dios" no corresponden al Dios verdadero. "El ateísmo nace a veces como... protesta contra la... adjudicación indebida del carácter absoluto a ciertos bienes humanos que son considerados prácticamente como sucedáneos de Dios... Por lo cual, en esta génesis del ateísmo pueden tener parte no pequeña los propios creyentes, en cuanto que... incluso con los defectos de su vida religiosa, moral y social, han velado más bien que revelado el auténtico rostro de Dios..." (GS 19).
8. "He aquí que estoy a la puerta y llamo" (Ap 3, 20). Esto no significa por cierto que Dios se vea, así, como obligado a "decir" aquello que el hombre está dispuesto a aceptar. La "palabra de Dios" al mismo tiempo que confirma las más auténticas expectativas del hombre, también "juzga" a éste. Como se verá más claramente en lo que sigue, hay una circularidad en este proceso hermenéutico. Por eso la "palabra" invita a la "conversión" o a "mejorar" algo existente. Pero aun en ese caso, debe dirigirse, para ser comprendida como palabra humana, a una especie de búsqueda o aspiración que puede haber quedado relegada en el hombre a un segundo plano, a una hipótesis válida si la realidad fuera mejor, a algo que podría ser y que, por ello, interesa aunque signifique trastocar la constelación de valores (o antivalores) que se está poniendo por obra.
9. *Patrología Latina*, 34, 33. Citado por H. de Lubac, *Catolicismo*. Trad. cast. Estela. Barcelona, 1963, p. 52.
10. De hecho, en los primeros siglos de la Iglesia se asimilaban a la "palabra (inspirada) de Dios," digna de ser creída "hasta el último ápice" —aun cuando no estuviera "depositada" en la Biblia— los escritos de los santos padres y las declaraciones dogmáticas de los primeros concilios ecuménicos (cf. D. 164-165 y 270). El que así Jesús no nos detenga, sino *pase*, como escribía Agustín, es el fundamento último de ese gran principio teológico que hizo suyo el Vaticano II a propósito del ecumenismo, pero que va mucho más lejos aún: a partir del evangelio existe "un

orden o jerarquía en las verdades de la doctrina católica, ya que es diverso el enlace de tales verdades con el fundamento de la fe cristiana" (UR 11). Ello equivale a declarar que esa verdad final es la meta de una pedagogía, no el resultado de una información.

11. Vale aquí de *todo* el proceso y "tradición" bíblica (Viejo y Nuevo Testamento) lo que von Rad escribía sobre la "sabiduría" cuya búsqueda más específica caracteriza especialmente el último período del Antiguo Testamento: "Se podría casi decir que el conocimiento del bien no se adquiere sino en la vida común, de hombre a hombre, de situación en situación; con todo, no se recomienza de cero cada vez, porque siempre existe la base de un saber antiguo, de una experiencia muy rica" (Von Rad, *Israel et la Sagesse*. Trad. frac. Labor et Fides. Ginebra, 1970, p. 98). Y explica en estos términos cómo se construye esa "base" de sabiduría colectiva: "Nadie viviría un solo día si no pudiera hacerse dirigir por un vasto conocimiento empírico. Ese saber sacado de la experiencia le enseña a comprender lo que ocurre a su alrededor, a prever la reacciones de su prójimo, a emplear sus fuerzas en el momento oportuno, a distinguir el acontecimiento excepcional del acostumbrado y muchas cosas más. El hombre no es muy consciente del ser, así piloteado, como tampoco de no haber elaborado él mismo sino una parte pequeña de ese saber experimental. Ese saber se le impone, está impregando de él desde su edad más tierna, y apenas si, por su parte, lo modifica en algo... Ese saber experimental... no adquiere su importancia y su carácter de obligación sino cuando puede representar el bien común de todo un pueblo o de una gran parte de la población" (*ib.*, pp. 9-10).
12. Eso es lo que se llamó, y debe continuar llamándose hoy, "tradición." No el hecho discutible e incontrolable de que Jesús haya "revelado" personalmente a alguno o algunos de sus apóstoles o discípulos cosas que no fueron consignadas en el Nuevo Testamento y que habrían, de este modo, quedado como perdidas hasta que reaparecen años o siglos más tarde. Es así como se entiende la existencia de una "segunda" fuente de la revelación de la bíblica. Aunque el Vaticano II no quiso zanjar la cuestión entre una o dos "fuentes" de la "revelación," todo en la *Dei Verbum* y la mejor teología pos-vaticana apunta a, o entiende por "tradición" no una fuente separada —otra—, sino el hecho de que el proceso de transmisión no consiste en un libro o en una fórmula, sino en un saber que se trasmite en la experiencia (institucional, sin duda) de una comunidad viva, la Iglesia.
13. Esta fe, aunque esté en continuidad con la que hemos llamada "fe antropológica," tienen características propias que la hacen "religiosa." En efecto, es la adhesión a una comunidad que posee una "verdad" sobre Dios y sobre lo que ese Dios significa para la humanidad toda.
14. El problema, rigurosamente dogmático, que plantea la formación del canon (o lista) de los libros que contienen la "revelación" (Biblia), está conspicuamente ausente de obras tan perspicaces y profundas como el *Curso fundamental sobre la fe* de Karl Rahner (Trad. cast. Herder. Barcelona, 1979). Una de las obras teológicas últimas que han tratado de subsanar esta carencia y han ido más al centro de esta materia es, a nuestro conocimiento, la de A. Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre* (Versión cast. Cristiandad. Madrid, 1987). Nótese, en esta obra, la semejanza entre la aplicación que el autor de esta obra hace a la Biblia de la "mayéutica" socrática, y lo que aquí se ha llamado "aprendizaje en segundo grado" o proceso de "aprender a aprender." Ambos métodos suponen que la verdad, aun la de los misterios de Dios, no se recibe desde un "afuera" como si fuese una mera "información."

15. *Ib.*, p. 63. No queremos hacer al autor responsable de las conclusiones y extensiones que le damos al pasaje citado. Nos permitimos, sí, amistosamente, *usar* ese pasaje de su obra para nuestro propósito. Entendemos, no obstante, que ese pasaje no es algo escrito a vuelo de pluma, sino conclusión de un largo discurso. El autor repite un resumen semejante, con términos iguales o parecidos, en otros lugares de su obra (*cf.*, *ib.*, pp. 122, 125-126).
16. Esto que aquí se dice de Moisés es, como ya se ha indicado, paradigmático. Jesús, ¿no se halla acaso en una situación similar? Se dirá que Jesús sí tenía la Biblia para apoyar en la "palabara de Dios" sus pretensiones. Y que no se privó nunca de utilizarla. Pero ¿será ello así, en rigor de verdad? Hans Küng escribe con razón (aunque no saque la misma consecuencia que nosotros): "Toda la predicación y el comportamiento de Jesús no son otra cosa que una interpretación de Dios... Todo aquel que se adhería a Jesús con decidida confianza tenía que constatar a la vez una transformación, inesperada y liberadora, de lo que hasta entonces entendía por 'Dios'" (*Ser cristiano*, trad. cast. Cristiandad. Madrid, 1977, p. 402). No podía, así, Jesús apoyarse en la Biblia sola, sin apuntar a una actitud que causara una diferente hermenéutica de esa Biblia. De ahí vienen sus alusiones a los signos de los tiempos y a ese riesgoso criterio previo: "¿Por qué no juzgan *por ustedes mismos* lo que es justo?" (Lc 12, 57). Y eso, ante Dios y ante su "palabra" presente en la biblia.
17. John L. McKenzie, *Dictionary of the Bible*. (Bruce-Macmillan. Nueva York, 1965, p. 855, art. "Synagogue"). Decimos que la sinagoga era *doblemente* laical, en el sentido de que no sólo era una institución a la cual el pueblo (*laos*) concurría para sentirse y mantenerse pueblo con identidad propia (entre quienes lo rodeaban, regían y oprimían), sino porque estaba dirigida por laicos (no ordenados, o sea por los ancianos). Y los ordenados, sacerdotes o escribas, cuando visitaban la sinagoga, no eran distinguidos de los demás, aunque fueran tratados con especial cortesía (*cf.*, *ib.*).
18. Citado por A. Liege, en la obra colectiva *Initiation Theologique* (Ed. du Cerf. París, 1952, T. III, p. 518).
19. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción sobre algunos aspectos de la "Teología de la liberación,"* I, 1-2; II, 1-4.