

ANTONIO PEREZ GARCIA, S.J. *

OBSERVACIONES SOBRE LA CONCEPTUALIZACION DEL TIEMPO «ESPECIFICO» DE LA HISTORIA DE LA SALVACION

I. INTRODUCCION

1. Hay *aspectos* de «la salvación *como* historia» que no ocurren en el tiempo cronológico, sino en otro, distinto, al que llamamos escatológico. La diferencia entre uno y otro es *específica*. Los dos son tiempos, pero de distinta especie. En los términos temporales propios de uno no se puede pensar el otro.

Pensar y hablar del tiempo escatológico con conceptos o lenguaje propiamente significativo del tiempo cronológico, no es hablar de aquél,

* ANTONIO PÉREZ GARCÍA, S.J., nace en Oviedo (Asturias) el año 1928. Ingresó en la Compañía de Jesús en Loyola en 1946. Estudios humanísticos en Loyola. Licenciatura en Filosofía en el Colegio Máximo de San Francisco Javier, Oña (Burgos). Licenciatura en Teología en Innsbruck (Austria) y en Oña (Burgos). Doctorado en Teología en la Universidad Pontificia Comillas (Madrid). Estudios de posgrado en Filosofía en la Universidad de Fordham (Nueva York). Enseña Filosofía y Teología en el Seminario Central de San Salvador (El Salvador, Centroamérica); Filosofía y Literatura en las universidades «José Simeón Cañas» (UCA), de San Salvador, y en la «Rafael Landívar» de Guatemala. Filosofía (Estética y cursos especiales) y Teología (cursos especiales de licenciatura), así como cursos de doctorado en ambas facultades en la Universidad Comillas (Madrid).

sino de éste. El calificativo escatológico atribuido al tiempo cronológico —o *viceversa*— produce, sin excepción, discurso sin sentido.

2. El pensamiento y el habla acerca del tiempo requiere que el significado o contenido conceptual o representativo remita a una intuición inmediata de lo representado o conceptualizado: a una intuición del tiempo. Sin ella, el pensamiento del tiempo se parecería al que un ciego de nacimiento puede tener del color. Sus conceptos pueden ser muy ricos de metáforas, asociaciones, símbolos; pero faltando la intuición inmediata a la que remitir el pensamiento, éste, en lo tocante al color, está vacío. En sentido propio no piensa el color, sino otras cosas: aquellas de las que toma las intuiciones con la que llena sus conceptos cromáticos: sonidos, olores, sinestesias.

Mientras la intuición a la que remiten nuestros conceptos temporales sea la del tiempo cronológico, nuestras representaciones del tiempo escatológico serán como las representaciones cromáticas del ciego, que se representa el amarillo como estruendoso, el rojo como punzante, el verde como fresco, el azul como apaciguador.

3. Carecemos de intuición temporal que no sea cronológica. Por tanto, aquellas dimensiones de la historia salvífica que deban ser pensadas como transcurrentes en tiempo de otra clase no pueden ser pensadas como temporales con un pensamiento que las signifique en sentido propio. La salvación misma, en cuanto condicionada en su modo de ser por esas dimensiones, no cronológicas, de su modo de durar o transcurrir, no puede ser pensada con conceptos propios. Tampoco su historicidad, en cuanto designa un modo de durar, transcurrir, devenir, no cronológico.

4. El discurso acerca de la historia de la salvación, en cuanto es escatológica, requiere una conceptualización o categorización y lenguaje distintos del empleado para pensar y hablar de la historia ordinaria, cronológica: un lenguaje que signifique *cosas distintas*, y las signifique *de manera diferente* de cuando habla de la historia ordinaria. La historia ordinaria, o cronológica, transcurre en el tiempo pensable con referencia al tipo único de nuestra intuición temporal. Con más rigor: la historia cronológica es un modo de concretarse o fluir el tiempo cronológico.

En la medida en que la historia escatológica, modo de concretarse y fluir el tiempo escatológico, es distinta de la historia ordinaria, es una historia o concreción de un tiempo sin el apoyo o contenido o término de referencia que es la intuición temporal. Por tanto no puede pensarse ni como tiempo, ni como historia, en sentido propio. En pensarla en

sentido impropio no hay error. Lo hay, si los conceptos de una historia y un tiempo no cronológicos se llenan con la intuición del tiempo cronológico, y se persiste en la creencia de que se está pensando, con propiedad, lo que los conceptos significan.

5. La noción de *intuición* temporal, no tiene por qué ser kantiana. Aquí no lo es, sino fenomenológica. Quien preste atención a su propia experiencia del tiempo podrá advertir la intuición. No necesita recurrir a las descripciones «técnicas» —Husserl, Bergson, Heidegger—. Por lo demás, ese recurso sólo es efectivo en cuanto remite a la experiencia personal. Esta no falta, como la intuición del color no falta en los conceptos cromáticos del vidente. Puede faltar la paciencia o el acierto para separar el componente conceptual del intuitivo, y atender a sus relaciones mutuas.

6. La noción de historia se diversifica, no sólo por razón del tipo de tiempo en el que ocurre, sino por razón de su sujeto que la realiza. La voz sustantiva «historia» tiene significados diferentes, según que sea escatológica o cronológica, particular o universal, de la salvación o de una cultura o una estirpe. La acepción de la palabra «historia», en la expresión «historia salvífica», es legítima, pero no propia.

No se trata, naturalmente, de *destemporizar* y *deshistorizar* el *ser* de la salvación, sino de todo lo contrario: de liberar el pensamiento de la salvación de categorías temporales e históricas con las que en realidad no se piensa la historia salvífica como historia de la salvación, sino, precisamente, como historia de otra clase, e historia de otra «cosa».

Convendría anteponer algunas nociones *introdutorias*, muy elementales, acerca de la historia y el tiempo.

7. *Historia en dos sentidos*.—De la salvación decimos que es *histórica* en dos sentidos: histórica en sentido «débil», es decir, sucede, dura, transcurre; e *histórica* en sentido «fuerte», es decir, *real con realidad de la clase historia*, y no, v. g.: real, con realidad de otra clase, por ejemplo, de la clase *naturaleza*.

A los objetos naturales, les acontece suceder, transcurrir, durar; pero el ser que son o tienen no es histórico en la acepción fuerte del término; de ellos se dice que tienen historia *natural*. El adjetivo «natural» significa que tal historia no es historia en el sentido estricto. En sentido estricto o propio es historia sólo la que puede entenderse, con verdad, en su sentido fuerte. En este sentido, es historia sólo la humana.

8. *Lo histórico, en sentido riguroso, es un «objeto» vivido.*—La historia tiene *ser* «de por sí», pero no se agota en él. Tiene, a la vez, *ser* «de vivida». La historia es un modo de ser lo real, vivido *por el sujeto* de ella. Un modo de ser lo real, distinto de cualquier otro. Faltando la vivencia, hay otra cosa, no historia. Por tres razones:

9. *Primera.* La historia incluye en su *ser* el influjo mutuo de los momentos de que se compone —pasado, presente y futuro— y el de éstos en el sujeto de la historia; un influjo meramente *físico*, la reduciría a historia natural.

La vivencia implica percepción, pero ésta no necesita ser objetivada. Probablemente en su sustrato más radical excluya la objetivación. Los contenidos vividos pueden ser múltiples, pero, para que sean históricos, debe percibirlos el sujeto como constitutivos de un lugar o habitación en cuyo ámbito transcurre el sujeto. Un ámbito, a su vez, transcurrente. Un ámbito que condiciona de algún modo al sujeto que lo habita.

Entre el transcurrir del ámbito y el transcurrir del sujeto, junto a zonas o momentos o contenidos propios de cada uno de los dos, debe percibirse una zona o momento o contenido en el que aparezcan unificados e indistintos el transcurrir de la historia y en el del sujeto de ella. Ni en lo que toca a los contenidos diferentes, ni a los idénticos, el sujeto debe percibirse como *físicamente* determinado o necesitado por ellos. En caso contrario percibe su historia como historia natural, y a sí mismo como un objeto natural de ella.

10. La vivencia incluye también alguna percepción de la pertenencia del sujeto al elemento agente o paciente de la historia. E incluye finalmente que el sujeto perciba la historia de la que es sujeto como historia propia o suya, en contraposición, si fuere el caso, con las historias ajenas. Suya, no sólo como quien la habita o transcurre pasivamente con ella, sino como quien, de algún modo, contribuye a construirla, sostenerla, hacerla andar.

Es claro que la vivencia que tiene el sujeto de su historia, se diferencia de la vivencia que tiene de esa misma historia el historiador. La vivencia del sujeto es componente constitutivo del objeto que investiga y narra el historiador. Es cuestionable que el sujeto de la historia y el historiador de ella estén ante un objeto absolutamente idéntico. Un acontecimiento ni vivido, ni en alguna medida determinante del sujeto de la historia no es dato para el historiador, como no sea a título de estudio de fenómenos naturales.

11. No hace falta entrar en la cuestión de si el historiador necesita algún grado de incorporación a la vivencia del sujeto de la historia para que la historia le sea dato propiamente histórico. Posponemos, para más adelante, la pregunta acerca de qué o quiénes pueden constituirse en *sujeto* de historia en sentido propio: ¿cualquier grupo humano, un pueblo, una raza, una nación, la humanidad como un todo? Fácilmente se adivina que para ser sujeto de historia, en sentido propio, se necesita, como mínimo, ser capaz del tipo de vivencia apuntado más arriba; y actualizar esa capacidad.

12. *La segunda razón* por la que la historia exige ser vivida consiste en que la historia es también el nombre del *modo de durar* el ámbito y el sujeto. Su durar es el de un transcurrir: tiempo. El durar o tiempo de ese transcurrir en concreto, se llama «historia». El tiempo histórico es el modo de durar el transcurrir de la historia. Se diferencia, por ejemplo, del modo de durar de la naturaleza. No íntegramente, pues ambos son cronológicos. La historia no se constituye en tal si le falta el ser vivido *lo que* transcurre —ámbito, acontecimientos, sujeto—. Pero *esto* no sería vivido como tal, si no implica la vivencia de su tiempo. Una tautología, pues entre el durar y lo que dura no hay distinción real. En nuestro caso se trata de la duración de un transcurrir en cuanto persiste en transcurrir. Hay el riesgo de atribuir a un objeto, por ejemplo, al transcurrir de una clase determinada, modos de durar o de tiempo propios de un transcurrir de otra clase. Esta segunda razón por la que la historia exige ser vivida, radica precisamente en el carácter de vivido del tiempo. A la misma objetividad del tiempo le pertenece la condición de vivido. El tiempo nunca se ofrece como dato real como puesto, en toda su integridad, delante del sujeto.

13. *La tercera razón* consiste en que el sujeto *radical* de la historia, lo que podríamos llamar su materia, aquello cuyo acontecer constituye la historia es la vida. La historia no es sólo vivida como término de vivencia, sino como el mismo vivir en el que nos es dado todo lo que llamamos vivido. Un pueblo, por ejemplo, es sujeto de su historia en cuanto la vive, y en este sentido le es *sabida*.

14. *Extrapolación de la noción general de historia*.—La especulación, principalmente filosófica, acerca de la historia es muy copiosa; *ha condicionado* el pensamiento teológico acerca de la historia de la salvación, equivocándolo. Por tres motivos.

15. *El primer motivo* es que mucho pensamiento acerca de la *historia* salvífica es de hecho pensamiento acerca de la salvación como *natu-*

raleza. Se piensa la salvación del ser humano más antiguo como momento de un proceso al que pertenece, como otro momento, la salvación del hombre actual. Y así es. Pero un proceso de tal amplitud cuyo sujeto sería la humanidad entera, no constituye una historia, a no ser que la voz historia se emplee en sentido traslaticio. Los primeros humanos y los actuales pertenecen a la misma historia *natural*; no pertenecen a la misma historia en el sentido *propio* de la voz. La salvación los alcanza a todos; transcurre o deviene en el devenir de la especie humana: es un devenir salvífico. Pero su carácter histórico es el mismo que el del devenir de la humanidad; no el de los sujetos de las historias propiamente dichas.

16. Pensar la salvación como una secuencia histórica, en sentido estricto, cuyo sujeto fuera la humanidad, no es posible, si no se altera el significado del concepto de historia. A la comprensión usual de la salvación como historia subyace la persuasión de que lo que no es historia es naturaleza y viceversa. No se atiende, de hecho, a un tercer término que rompe el dilema: la historia en sentido impropio. Es decir: además de la historia natural y la historia de los sujetos históricos propios; v. g., los pueblos, las naciones, hay, precisamente la historia de la salvación, que ni es natural ni histórica en el sentido en que lo son las sociedades, las razas, las culturas. De la omisión de este planteamiento síguese que se apliquen al devenir de la salvación categorías propias de otros sujetos y de otros modos de devenir. Se violenta y falsea la salvación, forzándola transcurrir como no transcurre: a ser como no puede ser: v. g., como una sociedad nacional.

17. *El segundo motivo* de equivocación del discurso acerca de la historia de la salvación consiste en que bajo el concepto *genérico* de historia se subroga un concepto *específico*; precisamente, de nuevo, el concepto de historia propio de los pueblos.

Pero la noción de *historia salvífica* concreta la noción *genérica* de historia de modo *específico* y único. Es una historia que *salva*; una historia que ocurre o deviene según un *modo de tiempo* distinto del de las demás historias. La historia de la salvación, no es sólo historia de un «objeto» *distinto* —la salvación— de las de otros «objetos» —por ejemplo, las naciones—; sino una historia de «*naturaleza*» *diferente*, en tanto que historia, de las demás historias.

No se puede pensar la historia salvífica con categorías del *género* «historia», porque la historia de la salvación es *una de las especies* del género. Pero esto no describe la integridad de la situación. En rigor lo que se toma por el *género* «historia» no es un concepto genérico, sino es-

pecífico: en la noción del género «historia» se subroga la noción de una de sus especies: precisamente la noción de historia «no salvífica».

Queriendo pensar, pues, la historia salvífica como caso particular, diferenciado, de la historia general, lo que se piensa es la historia salvífica como el caso de ese género que es la historia «no salvífica». Las categorías de ésta se proyectan sobre la historia de la salvación.

Una de las categorías de estas historias proyectada sobre el pensamiento de la historia salvífica es la del *tipo* de sujeto. Sobre la humanidad, sujeto de la historia de la salvación, se proyecta el tipo de sujeto nacional. Otra es la del tipo de tiempo. Sobre el tiempo en el que transcurre la salvación se proyecta el tiempo de tiempo en que transcurren las naciones.

18. *El tercer motivo* de falseamiento del discurso acerca de la salvación como historia nace de no atender a la diversidad de conceptualización que demanda la historia de la salvación. La expresión «historia de la salvación» significa un bloque, compuesto de partes, ciertamente relacionadas, pero distintas. Con una misma expresión se nombran instancias tan diferentes como: a) *los actos salvíficos*; esto es, las causas de la salvación; b) *el resultado de estos actos*; esto es, a la salvación propiamente dicha, o salvación recibida, causada; c) *la incidencia de la salvación en la historia ordinaria —civil*.

Es erróneo pensar con categorías indiscriminadas cada una de esas instancias, heterogéneas en cuanto a su naturaleza, su historicidad, su tiempo. Lo que se hace no es tanto aplicar categorías comunes a lo distinto, sino absolutizar las categorías de una de las instancias, y, con las categorías de esa instancia, pensar las demás —falseándolas.

19. La *historia de «los actos salvíficos»*.—Los actos salvíficos ocurren en el tiempo de la historia cronológica. Su secuencia dura con el durar de esta historia. Son también acontecimientos de ella; pero la trascienden y adquieren otro modo de historicidad. El mismo acto salvífico es histórico de distinto modo en cuanto acontecimiento integrado en una historia cronológica; v. g.; en la de Israel, que en cuanto integrado en el devenir de la salvación de la humanidad entera. En ésta se integra desde su carácter de acontecidos en la historia de Israel, pero no como sucesos históricos de la humanidad, la cual no es sujeto de historia en sentido riguroso. Se integran en el devenir de la humanidad en cuanto el devenir de la salvación humana se debe a aquellos acontecimientos cronológicos.

20. Los actos salvíficos «causan» salvación; ésta transcurre o deviene; la humanidad entera es el sujeto o portador de este devenir. La

eficacia salvífica de los actos salvíficos alcanza al pueblo de Israel, a cuya historia cronológica pertenecen, en cuanto Israel pertenece a la humanidad. La acción salvífica cronológica causa fuera del tiempo cronológico: en el tiempo en que transcurre la salvación causada.

21. *La historia de la salvación.*—*La salvación, «efecto» de aquellos actos* es el devenir o hacerse el Cuerpo total de Cristo, esto es, del hijo total de Dios Padre. Un devenir cuyos momentos son el devenir de la salvación de cada individuo: su devenir o hacerse *crístico* en el devenir de Cristo.

22. «Efecto», sugiere causalidad eficiente. No nos planteamos ahora la cuestión del grado en que las categorías causales son aptas para pensar el tipo de realidad al que pertenecen la «acción» salvífica de Dios, y sus resultados o «efectos».

23. El hacerse o devenir el Cuerpo de Cristo e integrarse el hombre en él es uno y lo mismo. Salvarse es, pues, entrar en el vivir, y en el ser de Dios uno y Trino, a Título de incorporados a una de las Personas en las que subsiste Dios: el Logos, en cuanto hecho carne y constituido en cabeza de un cuerpo que es el suyo y, a la vez, el cuerpo de los que lo constituyen integrándose en él como miembros. Lo que interesa destacar ahora es que ese devenir o hacerse el cuerpo del Cristo total, siendo un devenir y hacerse real, aconteciente, es el devenir de algo, o mejor, alguien —una persona mística— que existe como ya hecho o devenido o llegado a su fin, en plenitud; la plenitud determina el devenir hacia ella, y existe en cada momento del devenir.

24. El tiempo en que acontecen los momentos de este proceso no puede ser del mismo tipo que el tiempo en que acontecen los actos salvíficos que lo causan. Ni el tiempo en que transcurre la secuencia del hacerse el Cristo total es el tiempo de la secuencia de los actos salvíficos. El pasado, presente y futuro de una secuencia y otra no son proyectables, sin más, los unos sobre los otros.

25. Uno de los actos salvíficos, precisamente aquél, por razón del cual los actos salvíficos lo son: la muerte y resurrección de Cristo es a la vez: a) *acto o acontecimiento salvífico*, ocurrido en el tiempo cronológico; b) *momento de la salvación o historia resultante de tal acto o acontecimiento*: el momento constituyente; pues el que muere y resucita en tiempo de Poncio Pilato, es cabeza de un cuerpo que no sólo deviene desde la creación hasta la plenitud final, sino que se constituye en ser, en deviniente, por razón de lo mismo que lo constituye en Cuerpo: la Cabeza, Cristo —acontecido en una fecha del calendario. Es c) la totalidad

de del cuerpo en cuanto en éste no hay nada, en cuanto salvo, que no sea Cristo mismo: participación en El. Y *d*), finalmente, su devenir es el de la salvación: la historia salvífica. Una noción distinta de la historia salvífica en cuanto ésta significa la de los actos salvíficos.

26. *c) La historia de la incidencia del progreso «civil.»*—No faltan doctrinas en las que por *historia de la salvación* se entienda la historia de la incidencia de los actos salvíficos en la historia civil: el progreso ético-religioso de esta historia. Es decir: la historia civil entendida como la historia de la salvación, en cuanto incidida por los actos salvíficos. Mejor la historia civil como proceso de saneamiento moral, con sus mejoras y retrocesos, pero correctamente encaminado, bajo la providencia divina, hacia un final feliz.

27. El progreso ético religioso de la historia civil puede ser una demanda, cumplida o no de la historia salvífica. Lo es. La historia de la salvación debe reflejarse en comportamientos. Los integra como componente o momento de su mismo ser; los produce: *a)* como moralmente exigidos; *b)* como expresión del devenir el Cristo total en que consiste; *c)* como realización práctica del ser del Cristo total. Son actos de él; *d)* como actos en y por los que el mismo Cristo total deviene. Estos actos benefician la calidad de la historia civil. Y son los actos por los cuales la historia civil, en la que ocurren, deviene como historia de la salvación. En cuanto son actos de progreso ético, son observables; no en cuanto salvíficos, o actos de Cristo, ejercidos y recibidos por su Cuerpo total. Y siempre constituyen una secuencia temporal cronológica.

28. El nombre de «historia de la salvación» se aplica razonablemente a la historia de los actos que la causan, a la historia de la realidad causada por ellos, a la historia de la incidencia de los actos y de la salvación resultante en la historia civil. Pero es claro que, salvas sus relaciones mutuas, su inseparabilidad, son aspectos reales, distintos, de una realidad global.

29. La noción de historia ocurre en cada uno de ellos de manera diferente, pues los elementos de sus estructuras, como historias no coinciden. Uno es el sujeto de la historia de los actos salvíficos, otro el de la historia de salvación resultante de ellos, otro el de la historia del progreso ético religioso y civil. Cabe decir lo mismo del tipo diverso de ámbito o vivienda en que consisten esas historias; del diverso modo como pueden ser y son vividas, etc.; pero, sobre todo, del tipo de tiempo en que transcurren. Unos en tiempo cronológico, otros en tiempo escato-

lógico, y los primeros, no absolutamente, pues su relación con el ésjaton no permite un acontecer adecuado en el tiempo del reloj.

30. Las categorías del pensar, del hablar acerca de uno de esos componentes parciales de la historia salvífica en su acepción global, no son extrapolables de los unos a los otros, ni de uno de ellos a la totalidad, sin falacia.

II. DURACION, TIEMPO, HISTORIA.

HISTORIA SALVIFICA E HISTORIA ORDINARIA

31. *Estado de la cuestión.*—Estas observaciones elementales y sabidas pueden facilitar la formulación de nuestro estado de la cuestión, esto es, el de la pregunta por *el modo específico de durar la salvación*, la pregunta por *la especificidad de su tiempo* o la pregunta por *su modo específico de ser historia*. No historia sin más, sino salvífica; no tiempo histórico, sin más, sino tiempo histórico salvífico. No duración —permanencia en su ser— de cualquier cosa, sino la duración de la cosa peculiar que es la salvación: su durar propio, diferenciado.

32. No es fácil determinar lo específico de la *duración salvífica* sin contraponerla al concepto de *duración no salvífica*.

Hemos indicado que el concepto de *duración no salvífica* ha venido a identificarse con el de *duración* en general. Los que se ocupan de ella no se cuestionan la posibilidad de que haya otro tipo de *duración* o tiempo histórico que el ordinario. La especie —tiempo ordinario— es tomada por género —tiempo, sin más. La *pregunta* por la historia de la salvación porta desde el principio la tara de una *respuesta*. Se pregunta por la historia de la salvación presuponiendo que su modo de tiempo es el mismo que el de la historia ordinaria. Con ello se dirige ya la pregunta a la historia ordinaria, no a la salvífica. La respuesta, todo su discurso, queriendo hablar de la historia salvífica, habla de la historia ordinaria.

33. *Género y especies de historia.*—Se sugiere, pues, sacar a luz la división subyacente en el hecho de que hablemos de historia salvífica en contraposición o disyunción con respecto a otro tipo de historia.

34. Por un lado, el concepto *genérico* de historia. Por otro, las variantes o *especies* en que se divide el género: la *especie* o variante *historia salvífica*, y la *especie* o variante *historia ordinaria*. Se contraponen radicalmente en aquellas dimensiones, de las cuales la historia es

determinación o concreción: el *tiempo* (la historia es un modo de durar) y la *vida* (la historia es el modo de durar la vida). La contraposición exige un *triple discernimiento*:

35. Por lo que se refiere al *tiempo*: discernimiento entre los distintos modos de vigencia y presencia de los momentos temporales —pasado, presente, futuro— en cada una de las dos clases de historia. Los modos distintos de vigencia implican diferencia en la dirección misma del devenir.

36. Por lo que se refiere a *la vida*: discernimiento entre los diferentes modos de vida cuyo cambio o devenir ocurre conforme al tiempo salvífico y al tiempo ordinario, y constituyen la materia o sujeto radical propiamente históricos. Se sugiere, pues, que la vida que es la salvación no lo es en el mismo sentido que la vida de cuyo historia se ocupan los historiadores. No se trata sólo del vivir diferente, sino del sujeto que vive —pueblos, humanidad, el Cristo total.

37. Por lo que se refiere a la interacción mutuas entre un vivir y otro, un tiempo y otro: discernimiento entre lo que pertenece a cada modo de ser y transcurrir en aquellas regiones o momentos en que confluyen los dos modos de durar y vivir, en los que mutuamente se asumen, de modo que cada uno se realice en el otro. Por ejemplo, el vivir de la humanidad en el de los pueblos, el del Cristo total, en el Cristo cronológico.

38. *La identidad entre cada realidad y su tiempo.*—La idea de *duración* o «permanencia en el ser», prescindida de «la cosa» que dura o permanece, es una abstracción. Se da sólo *como pensada*, o mero objeto de pensamiento. *En la realidad* no hay duración aparte de «la cosa» que dura. Lo mismo vale del tiempo y de la historia. El tiempo es un modo de duración (el modo *temporal*, distinto, por ejemplo, del modo *eterno*). La historia es un modo del tiempo (el modo *histórico*, distinto del modo *natural*).

En la realidad, duración, tiempo, historia, y «la cosa» que dura temporal e históricamente se identifican, por más que se puedan pensar como significados distintos. No se diferencian sino *en cuanto pensados*, en cuanto significaciones conceptuales.

39. Duración, tiempo e historia no son sino concreciones sucesivas, unas de otras. Lo que hay propiamente es la historia, la última concreción de la serie. La historia es uno de los modos de darse el tiempo: éste, en uno de sus modos, se da como historia. El tiempo es uno de los

modos de darse la duración: ésta, en uno de sus modos, se da como tiempo. Tratándose de la vida humana, su duración —y por tanto, todo lo con ella idéntico: el tiempo, y la historia— se identifica con lo que, en este caso, dura: la vida.

40. La historia ordinaria se identifica realmente con lo que dura temporalmente en o según ella: la vida humana. La historia salvífica se identifica realmente con lo que dura en, o según ella: la salvación. Concebir la salvación como historia es concebir la salvación como vida y como transcurrente.

La diferencia entre vida sin más y salvación (aunque ésta se revele como vida salvada), y la diferencia entre el modo específico de transcurrir la vida sin más y la salvación, hace, una vez más, que la historia, que se identifica con su transcurrir y con la vida que transcurre, sea de distinto tipo cuando es historia ordinaria, cronológica, o, por el contrario, historia de la salvación, escatológica.

Las diferencias afectan a las nociones en lo que tienen de específicas, no en lo que tienen de genéricas. Lo genérico es la vida como materia de la historia, y el transcurrir o tiempo genérico, como modo de duración. No hay historia si no es de vida, y si esa vida no transcurre. Lo específico, como materia, es, en un caso, la vida humana, sin más, y el tiempo cronológico; en el otro, la salvación o vida humana salva —el vivir del Cristo total—, y el tiempo escatológico.

41. La carencia de una intuición temporal escatológica nos imposibilita el pensamiento de la historia de la salvación en términos temporales *propios*, por tanto en términos *propiamente* históricos. Tales términos no pueden ser *propiamente* temporales —temporales en sentido *propio*.

En la medida en que la historia es un modo o concreción del tiempo, el lenguaje acerca de la historia de la salvación no puede significar *propiamente* nada histórico —nada histórico en sentido *propio*.

En la medida en que el tiempo es condición de posibilidad de la conceptualización, el concepto que significa la salvación escatológica como historia no es un concepto *propio*.

El hecho de que un concepto no sea *propio*, no implica que no sea concepto. Nuestros conceptos, por ejemplo, acerca de Dios son todos *impropios*.

El discurso acerca de la salvación como historia propiamente «afirma» *lo que* la salvación es; a saber: historia. No representa *su modo* tem-

poral, histórico, de ser; este modo temporal es «afirmado», le es atribuido, pero sin contenido propiamente temporal e histórico.

42. El estatuto de «afirmada» que posee la historicidad de la salvación indica que la salvación como historia ocupa en el cuerpo teológico el lugar de lo que debe ser explicado; no el de recurso de explicación. Sin embargo, un análisis sencillo del lenguaje teológico acerca de este punto mostrará que el discurso acerca de la salvación como historia tiene carácter explicativo. Explica la salvación, la justifica, resuelve las dificultades que la acosan, recurriendo a la teoría de que es una historia. Dicho de otro modo. En las fuentes de la fe la salvación aparece afirmada como historia. Tarea de la teología es explicar cómo puede entenderse una salvación afirmada así. Como veremos en seguida, el planteamiento habitual es, precisamente, el opuesto, a saber: la comprensión de la salvación ofrece dificultades que se resuelven en el caso de que la interpretemos como historia. El desplazamiento del discurso parece grave. No sólo por la conversión del *explicandum* en *explicatio*, sino porque, en este punto, la teología confunde su papel. En vez de intentar comprender las fuentes recurriendo a un *corpus* explicativo, intenta comprender este *corpus* por medio de las fuentes.

43. Un pensamiento que se mueva dentro de la analogía de la fe puede y debe recurrir a la historicidad de la salvación como explicación. Se trataría de explicar, o, más bien, de iluminar o esclarecer un misterio recurriendo a otro. Pero mientras el pensamiento se instale en la analogía de la fe no alcanza el anclaje en inteligibilidad que busca la teología: integrar el contenido de la fe en la realidad, pensándolo con categorías de lo real —en cuanto es posible—. En este caso no se trata de pensar con categorías de lo real la salvación, sin más, sino la salvación como historia. En este caso, el contenido de la fe que requiere intelección no es la salvación, sin más, sino la salvación precisamente como historia. Lo que hay que explicar es cómo es historia, no cómo es salvación, de modo que la explicación consista en mostrar que es salvación porque es historia. Como veremos, esto es lo que se hace, sin excepción.

En los pocos casos en los que la historicidad se reconoce en las fuentes la reacción es significativa. Se le atribuye al texto carácter mitológico, o, más drásticamente, erróneo. Yierran en el veredicto, pero aciertan en la percepción del verdadero estado de la cuestión. La historicidad es algo que hay que explicar, no una explicación.

44. La identidad entre la salvación y su tiempo histórico permite pensar ese tiempo con conceptos de «la cosa» idéntica con él. Estos

conceptos, en cuanto significativos de lo temporal e histórico, utilizan tropológica, figurada, traslaticamente un lenguaje conceptual que, en sentido propio, significa el tiempo y la historia cronológicos, no la historia y el tiempo salvíficos.

45. *Las fuentes bíblicas*, que afirman la índole histórica de la salvación, contienen una concepción del tiempo y de la historia. Las interpretaciones que habitualmente se ofrece de esa concepción destacan la diferencia entre las concepciones bíblica y occidental (moderna) del tiempo.

Estudian aquella concepción en los casos en los que la Escritura habla la historia de los actos salvíficos, y se destaca su secuencia, su conexión y su orientación o avance hacia un fin o meta situada en el futuro.

Los casos en los que la información no encaja en esta serie —v. g., el lenguaje acerca de la preexistencia de Cristo— o bien se interpretan como modos de hablar de lo que se supone que no puede ser sino cronológico, o como modos de hablar de un final cronológico en términos no cronológicos, o como modos de hablar de una secuencia aconteciente en un tiempo misterioso, pero tiempo: esto es pensado como tal, con referencia a la intuición cronológica.

46. *El tiempo bíblico*.—En contraposición con el tiempo bíblico, nuestra vivencia del tiempo *se la describe* como la vivencia de un ámbito vacío, neutro o indiversificado, continuo, dividido en partes homogéneas como un metro, con el que *medimos* la duración de las cosas. Un tiempo abstracto. No suele atenderse al hecho de que en esa representación del tiempo abstracto intervienen a la vez dos tipos operaciones. Una, la abstracción propiamente dicha. Consiste en retener la duración homogénea, prescindiendo de la heterogeneidad de lo que dura. La abstracción se opera sobre lo dado *objetivamente* como temporal: sobre lo temporal *objetivo*. Se supone que se obtiene la temporalidad o duración objetiva, abstracta o vacía de lo temporal o lo que dura.

La atención a los fenómenos muestra que no es así.

47. Recordamos al principio que el fenómeno del tiempo no aparece nunca íntegro delante del sujeto, como un espectáculo ante el espectador. Esas duraciones o tiempos *concretos* objetivos, y esas duraciones o tiempos *abstractos* objetivos se nos darían como «a-temporales», si no mediase la intuición del tiempo.

En otras palabras. El componente intuicional del tiempo dado objetivamente o de lo dado objetivamente como tiempo: a) no sufre opera-

ción de vaciado o abstracción alguna; *b*) entra como componente *concreto* de las representaciones o concepciones del tiempo llamado *abstracto* de igual manera que en los tiempos concretos. En caso contrario no reconoceríamos en esas concepciones del tiempo el carácter temporal.

48. Es decir, que la operación abstractiva del tiempo no cae del mismo modo en los dos componentes del dato. En rigor, sobre la intuición temporal no cae de ninguna manera. Una observación atenta del fenómeno muestra que el tiempo siempre aparece como concreto y que un tiempo abstracto, en sentido propio, no tiene sentido. En rigor, al generalizar el objeto que dura temporalmente, no nos quedamos con un tiempo abstracto, sino o bien con nada, o con el tiempo de algún durar o devenir imaginado, por ejemplo el del reloj, que reproduce el girar aparente del sol alrededor de la tierra. En todo caso, no tiene, pues, sentido hablar de un tiempo vacío, entendiéndolo como la abstracción obtenida partiendo de tiempos llenos.

49. Y sin embargo, comparada nuestra concepción del tiempo con la bíblica resulta abstracta. Pero la diferencia entre el tiempo bíblico y el nuestro no es tan grande como se pretende.

En cuanto al mecanismo de las experiencias radicales de la temporalidad, subyacentes a las vivencias culturales de ella, no es concebible que haya diferencias. Si, por hipótesis las hubiere, no las percibiríamos.

50. Las diferencias se refieren, en primer lugar, al modelo elegido (y por supuesto vivido) como medida y patrón de ordenamiento de los sucesos, y, consiguientemente, de su durar o transcurrir: la secuencia de las intervenciones salvíficas de Dios. En segundo lugar, a la circunstancia de que en la concepción bíblica del tiempo se pretende medir también la calidad, psicológicamente variable, de la vivencia de las distintas duraciones. Esta experiencia no es exclusiva ni de la antigüedad, ni de la historia de Israel, excepto que en ésta se oficializa como metro, lo cual es ya diferencia notable. Pero la experiencia es humana, y en nuestra cultura la testimonia constantemente la poesía, la novela, el teatro. En las artes llamadas temporales, retener y comunicar las varias calidades del tiempo, se considera un componente estético de primer orden, como retener y comunicar las calidades del espacio en las artes espaciales. La medida de las calidades del tiempo es en la Biblia oficial, incluso tiene un metro de referencia: el tiempo de Jahveh, la plenitud de los tiempos, aunque leer este reloj, sólo estén capacitados los profetas.

La vivencia de las *calidades* propiamente *a-temporales* de los acontecimientos se objetiva y se proyecta sobre el durar o transcurrir, lo cual permite que la duración y el transcurso, el tiempo, se vivan como *cualificados*. Hay un transvase de lo transcurrido sobre el transcurrir.

51. Estas observaciones pueden iluminar el problema del significado del lenguaje con el que se formula la contraposición entre la concepción bíblica del tiempo y la nuestra. Tiende a prestar atención sólo a la diferencia cultural, y a desatender el fenómeno que la subyace, la condicional, es siempre dato con ella.

Se da la paradoja de que las dificultades con las que tropieza la concepción de la salvación como historia urgen precisamente al nivel de la experiencia del fenómeno subyacente, es decir, al nivel en el que el tiempo bíblico y el nuestro coinciden. En una hipotética (imposible) vivencia del tiempo, cuyo contenido se agotara en lo cultural, no surgirían dificultades. El lugar temporal ocupado por Cristo en la serie de los acontecimientos salvíficos, podría ser el natural y obvio, según una concepción íntegra y exclusivamente cultural de un tiempo precisamente determinado y constituido por ese acontecer. La pretensión de Cristo de existir antes que Abraham, podría admitirse o rechazarse como hecho, pero no por incompatible con una lógica fundada en esa hipotética vivencia (cultural) del tiempo. Pero los escribas la rechazan precisamente porque escandaliza a la lógica fundada en la vivencia (humana) del tiempo, subyacente a la cultural. La apelación a la concepción bíblica del tiempo como absolutamente distinta de la nuestra, no se ajusta a los hechos. El planteamiento del problema sólo en términos de lo diferencial es no solamente falaz, sino imposible. Si hay problema es por razón de que urge en lo que nuestras concepciones tienen de común, no en lo que tienen de diferentes.

52. La expresión «tiempo bíblico» se refiere comúnmente al «tiempo veterotestamentario». Una concepción del tiempo que no ofrecería dificultad para pensar con ella la salvación como historia. La dificultad proviene del Nuevo testamento, y es la de asignar el lugar temporal de Cristo como acontecimiento decisivo, fundante, de la historia íntegra de la salvación. Tan erróneo es pensar el lugar temporal de Cristo con las categorías acerca de la localización temporal propia de la conceptualización veterotestamentaria del tiempo, como con la nuestra. La nuestra —al igual que la veterotestamentaria— es cronológica.

Lo peculiar de la vivencia veterotestamentaria del tiempo como historia consiste en que la secuencia de los actos de Dios, funciona como

medida u ordenador de todo lo que acontece en la historia de Israel. Esta secuencia, *en cuanto medida u ordenamiento*, ejerce una función parecida a la que en nuestra cultura ejerce el calendario. Según esta primera función, la secuencia o historia de los actos de Dios hace las veces de tiempo extrínseco respecto del acontecer de aquella historia.

Pero la secuencia de esos actos no se restringe a *esa función de ordenamiento o metro*, es la misma cosa que acontece y transcurre. La historia de Israel es vivida como la historia de los actos de Dios —salvíficos— y a la vez como el transcurrir del pueblo mismo. Es una historia «otorgada» por Dios.

53. Un historia aceptada y vivida como transcurrente hacia una meta, futura.

No interesa ahora cuestionar la naturaleza de la meta: saber si tiene naturaleza de acontecimiento de la secuencia histórica, o la trasciende, y es de naturaleza *a-histórica*. El fin dota a esa historia de una dirección. Lo específico de la pertenencia de un acontecimiento a esa historia es precisamente su sentido: ser un paso o tramo del progreso hacia el fin. La presencia del fin en cada uno de los acontecimientos del avance es y se percibe como lo que los acontecimientos tienen de sentido. En cuanto determinado por el fin, *ésjaton*, el progreso, el transcurrir, es escatológico.

Los acontecimientos lo son a doble título, como integrados en un *progreso* hacia el *ésjaton*, y como *causados* por razón de él. Cuando los profetas hablan del futuro en términos de presente, no expresan sino la seguridad de la fidelidad de Dios, que cumplirá su promesa.

El carácter escatológico de la concepción veterotestamentaria de la historia salvífica, esto es, su concepción del tiempo concreto, condensado en esa historia, no altera el carácter cronológico del tiempo. Sobre un tiempo orientado por su fin o meta, es perfectamente proyectable la figura del tiempo cronológico, y sólo es proyectable esa figura.

54. En el Nuevo Testamento nos encontramos con un tiempo en el que el fin, no sólo es causa y oriente del principio, sino que está íntegro en el principio —aunque según el modo de principio—, está íntegro en cada momento del avance del principio hacia el fin —aunque según el modo de *avanzante*—, el mismo que es y está en el fin como *plenitud*. Y éste es el tipo de tiempo de la historia neotestamentaria de la salvación. El futuro antecede, coincide y sigue al pasado y al presente. A la vez.

55. El calificativo «escatológico» se dice, pues, de las concepciones vétero y neotestamentarias en dos sentidos diferentes: uno «débil» y

otro «fuerte». El primero, pensable con categorías temporales, esto es, cronológica, pues no hay otras. El segundo, impensable con categorías temporales.

56. Las concepciones son diferentes, pero lo concebido es uno y lo mismo. La concepción vétero testamentaria es una imagen, una figura, una profecía del tiempo del Nuevo Testamento. Una profecía en términos escatológicamente «débiles» de lo que se cumple, y es sólo pensable en términos escatológicamente «fuertes». Lo «débil» es la figura o imagen, lo «fuerte» es la realidad: una realidad vigente en el tiempo en el que de ella no se conocía sino la imagen, y se la pensaba en términos de lo que la imagen permitía. La escatología neotestamentaria no sólo se refiere a la realidad, sino que nos revela el carácter figurado e icónico, profético, del lenguaje escatológico veterotestamentario. Este hablaba de una realidad ya existente; pero no hablaba de ella como existía.

57. *Dos conclusiones metodológicas.*—a) El significado del lenguaje acerca de la salvación como historia se refiere a la salvación misma, no a su historicidad: no a su historicidad según el concepto ordinario del concepto. Significa la salvación misma como afirmada, no como representada, o conceptualizada en términos propios. Es decir, la salvación, que es historia, es el referente real del lenguaje. Este, en tanto que *refiere* es verdadero. La salvación, que es historia, no es el significado del lenguaje. Este, en tanto que *significa*, es tropológico

b) El lenguaje narrativo tiene como *referente* la historia de la salvación, la salvación como historia, pero *no la significa*, porque la narración supone en lo narrable una constitución temporal condicionada por la intuición del tiempo cronológico, y el tiempo de la salvación no lo es.

58. Es claro que de las acepciones parciales del concepto historia salvífica, dos son narrables: la secuencia de los acontecimientos salvíficos y la secuencia de los efectos de la salvación resultante de aquellos acontecimientos en la historia, en principio, profana. Pero del mismo modo que tiempo cronológico no agota la temporalidad escatológica, tampoco la narratividad agota la historicidad de lo significado por esas concepciones parciales, pues está constituida, en parte por sus relaciones con la salvación propiamente dicha.

III. EL TIEMPO Y LOS MODOS DE CONSTRUIR LA «NOCION» DE HISTORIA SALVÍFICA. RASGOS COMUNES

59. Desde el momento en que se concibe la salvación como historia es casi inevitable que esta noción se convierte en núcleo en torno al cual se articula la teología. No importa que se destaquen otros núcleos, por ejemplo, Cristo (una teología cristocéntrica); Dios (una teología teocéntrica); la Iglesia (una teología eclesiocéntrica), la liberación (una teología liberadora), etc. Siempre se tratará de la acción salvífica de Dios y de su resultado o efecto: la salvación. Siendo ésta histórica, la teología se configura como discurso acerca de una historia. Los discursos articulados en torno a los demás núcleos se integran en éste. Hemos advertido más arriba del peligro de contravenir el estatuto mismo de la teología, si, en vez de considerar la historia de la salvación como «*explicandum*», se la considera como recurso de explicación, como «*explicatio*».

60. Es sorprendente el número de teologías de la historia de la salvación que se han intentado, cada una con un concepto distinto de la historia salvífica. Nos interesa destacar el modo como tienen en cuenta la especificidad del tiempo o de la historicidad.

La variedad de tesis acerca del porqué la salvación es (o tiene que ser) histórica contrasta con el tratamiento que se da al contenido de la salvación como historia y a la naturaleza de la historicidad y el tiempo.

El contenido del discurso sobre la salvación misma suele reducirse al señalamiento de la «cosa» en la que la salvación consiste, es decir, en el carácter que la especifica, por ejemplo, el progreso ético-religioso de la humanidad, la liberación integral del hombre, la filiación divina, etc. No es que el mismo teólogo no tenga doctrina más enriquecida acerca de la salvación, sino que en esa doctrina más copiosa la salvación recibe propiamente el tratamiento que correspondería propiamente a una naturaleza. En el contexto de la teoría acerca de la salvación como historia, la salvación queda reducida a lo que puede decirse de ella para que no resulte incompatible con su condición de histórica.

El tratamiento dado a la historicidad y el tiempo es igualmente escaso, pero a diferencia de lo que ocurre con el concepto de salvación, no es variado. Son conceptos elusivos, difíciles para el pensamiento; aunque no para el uso. En parte son instrumentos del pensar, y no se dejan

objetivar exhaustiva o adecuadamente. Mientras se respeta su resistencia a la objetivación el discurso se mantiene dentro de la legitimidad. Cuando se la irrespeta se convierte en habla sin sentido. Es falaz atribuir a la estructura del instrumento categorías del objeto que resulta de su uso. Sería como imaginar el aparato auditivo como un conjunto de sonidos.

61. A elucidar lo propio del tiempo histórico salvífico, contribuirá un recuento de los logros de las teologías de la historia de la salvación.

Por razones de brevedad no las consideraremos como teorías singulares o personalizadas, sino como bloques o líneas de pensamiento, casi escuelas: lo son.

No obstante su variedad, ocurre que la especificidad del tiempo histórico salvífico aparece condicionada, no por lo que tienen de diferentes sino por lo que tienen de parecidas, por sus *rasgos comunes*.

La exposición de cada bloque doctrinal irá acompañada de breves observaciones críticas, y de lo que podría llamarse su potenciación. Un rasgo común, no considerado entre los *seis* que siguen, es el escaso interés de estas líneas de pensamiento por descender a las raíces de la propia legitimidad teórica, y añadir luminosidad desde ellas a su tratamiento del objeto.

1. PRIMER RASGO COMÚN: CARÁCTER «APOLOGÉTICO» DEL CONCEPTO DE SALVACIÓN

62. *En general.*—El primer rasgo común consiste en la índole defensiva, «apologética» de los discursos acerca de la salvación como historia. Se introduce, se construye, se ajusta la noción según las necesidades o conveniencias de respuesta a una objeción o un reto.

63. La idea de la salvación como historia está condicionada, en cada caso, por lo que tiene de respuesta a las objeciones. No se la entiende si se le considera como noción de por sí, desconexa de las dificultades concretas de las que se la defiende. Sería como intentar conocer el color de una bola de billar recurriendo al lenguaje y a las operaciones a que se ha recurrido para responder a quien ha preguntado por su peso.

64. La dificultad adopta esta forma, «la salvación no es real, porque no es una *cosa* o naturaleza». La respuesta acepta la validez de la objeción y responde reconociendo que la salvación, en efecto, no es una co-

sa o naturaleza, sino una historia. Se concede su irrealidad como cosa, se afirma su realidad como historia.

Una variante del discurso «apologético» consiste en considerar como incompatibles o irrelacionadas con la salvación, tanto el carácter de naturaleza, como el de historia.

La respuesta «apologética» es doble; determina dos bloques o líneas doctrinales contrapuestas. A la forma de apología que explica la salvación negando su carácter de naturaleza y de historia, la llamaremos apología negativa. A la que explica la salvación afirmando su historicidad, *apología positiva*. La primera adopta dos formas; la segunda, seis *principales*.

65. *Apología negativa. Primera forma. La historia salvífica como ilusión.*—La objeción puede parecer extraña: no hay salvación objetiva, real, en el sentido en que la proclaman las fuentes, porque la conciben como una historia. En rigor no se responde a ella; se la acepta. El problema que se resuelve, según esta teoría, es el del significado de los relatos neotestamentarios. La historia de la salvación sería el nombre del período que transcurre desde la muerte de Cristo hasta su venida victoriosa. Esperada, nunca acontecida. Es un recurso arbitrado por la iglesia apostólica para resolver la dificultad que planteaba fracaso del acontecimiento «Cristo». El acontecimiento ha ocurrido; pero la salvación, no. Ni como se la esperaba, ni para cuando se la esperaba. La salvación entendían que habría de ser la irrupción de un reino o mundo nuevo, heterogéneo con respecto al mundo actual.

La historia de la salvación sería: *a)* El tiempo de espera de aquel advenimiento. Transcurre entre la muerte de Cristo y la irrupción del reino. *b)* Se vive como espera. *c)* El tiempo de la espera o historia salvífica transcurre según el tiempo cronológico; en el interior de la historia profana, objetivamente idéntico con ella; este transcurrir no es propiamente salvífico. *d)* La única «habitación» que ofrece al cristiano este tiempo, de modo que lo pueda vivir como *su* historia, es la de la esperanza de una salvación. *e)* En cuanto es la espera de un final, es un transcurrir *escatológico*; pero en sentido más «débil» posible, pues el fin *no salva* los momentos del camino hacia él.

66. Según esta teoría, las fuentes avalan esta interpretación, es decir, la contienen; pero el contenido es falso. La composición y recepción de los textos se explica como el resultado de un mecanismo compensatorio del fracaso de la esperanza inmediata. Significan, pues, una historia de salvación, pero su referente real es ilusorio. El cristianismo sigue

teniendo sentido como interpelación a la solidaridad humana, en la que consiste propiamente el reino de Dios.

En la medida en que la fe cristiana está ligada a la realidad «fáctica» de la salvación traída por Cristo, un cristianismo fundado en esta interpretación sólo puede considerarse cristiano en un sentido cultural. Describe un modo de vida derivado del movimiento puesto en marcha en el siglo primero en el nombre de un tal Cristo: No tenemos acceso a su realidad histórica, fáctica; sólo a lo construido sobre la esperanza que despertó.

67. *Apología negativa. Segunda forma. La historia salvífica como mito.*—La objeción: son mitos, tanto el acontecimiento que desencadena la historia salvífica —la resurrección—, como el que la culmina —la salvación—. La respuesta lo acepta. En efecto, son mitos, pero no falsos. Su verdad no es la de su significado, sino la de su eficacia ética, religiosa, humanizadora.

No es necesario cuestionarse la facticidad de tales hechos, porque las fuentes no quieren comunicar su noticia, sino interpelar a la conversión o instalación en la fe, entendida, en términos actuales, como opción por una vida auténtica. Los «términos actuales» funcionan también como mitos, pero su lenguaje interpelador es hoy eficaz; el bíblico, no. La cuestión no se ventila, pues, entre verdad y error, sino entre eficacia e ineficacia.

La historia salvífica es el modo mitológico de interpelar a la conversión. El referente verdadero del relato no es una historia real acontecida, *acontecida*. No es *objetiva*, pues no ocurre fuera de la aventura de la conversión personal a la que interpela. Su interpelación, la respuesta a su interpelación es el referente real de los textos. Narran, describen, pero no es sino un modo de exhortar.

68. También es difícil retener el dictado de cristiana para esta idea de la salvación. La salvación cristiana exige una opción auténtica, pero no se agota en esta exigencia. La salvación es un nuevo modo de ser, *posibilitado* por los acontecimientos salvíficos, precisamente en cuanto fácticos. Las fuentes cristianas contienen el testimonio de que lo que, por su naturaleza, es objeto de creencia, es tan fáctico o acontecido como lo que, por su naturaleza, es objeto de observación.

Negar el carácter fáctico del texto, y absolutizar el carácter interpelador o kerigmático, que también lo tienen, o considerar la facticidad como inoperante y hasta prescindible es hacer vana nuestra fe. Por otra

parte, el carácter kerigmático de los texto incluye en su significado la interpelación a aceptar lo fáctico.

69. *Apología «positiva»*. I. *La salvación como realización de la historicidad humana*.—La salvación se la concibe como realización hombre. Siendo éste histórico, su realización o salvación debe consistir en una historia. Se objeta: la teología, y la praxis doctrinal de la iglesia, condicionada por la teología, proponen la salvación como una naturaleza —sobre-naturaleza—. Es un contrasentido. El esquema de la respuesta reza así: la salvación tiene sentido, precisamente, porque es una historia.

70. El razonamiento *se limita* por una parte a exigir que la salvación, en cuanto se concibe como realización del hombre, ser histórico, sea una historia, que pueda ser historia del hombre. *No se extiende* a preguntarse si la salvación como historia, además de realizar la historicidad del hombre, realiza posibilidades de esa historicidad indetectables para la investigación filosófica. Este no puede fundamentarse sino en datos homogéneos con los de las realizaciones o concreciones de la historicidad humana observables, ninguna de las cuales es la historia de la salvación, a no ser que se haga consistir la salvación en algo observable, por ejemplo, la factualidad de los acontecimientos salvíficos o el progreso ético humano. Ambas cosas están relacionadas con la salvación como causa y como efecto, respectivamente, pero no son la salvación propia o adecuadamente dicha. Se les aplica con derecho el título de historia salvífica, pero no en su significación íntegra o adecuada. En todo caso, su tipo de tiempo es el cronológico. Por otra parte, plantear el problema de la relación de la historia salvífica con la historia en general en términos de una noción inadecuada, es falaz.

71. No se aducen razones para suponer que el hombre, incluso como ser histórico, consista sólo en posibilidades pensables desde la filosofía. No hay razón para suponer que la salvación como historia no sólo realice posibilidades de realización desconocida por aquellos medios, y, al mismo tiempo, descubra en el hombre aspectos de su ser a los que no alcanza ni la filosofía del hombre ni la de la historia. La salvación como historia puede ser tal que revele dimensiones del hombre inaccesibles hasta que la salvación, conocida en concreto, descubra que el hombre consistía en las posibilidades que se realizan precisamente en la historia salvífica. Cristo es el lugar en el que conocer lo que es el hombre: las posibilidades que lo constituyen.

72. El discurso está planteado en el presupuesto de que la historicidad del hombre que consiste en la posibilidad de concretarse en una historia, no incluye la determinación, *a priori*, de esa historia, sino que está abierta a la infinitud del ser, la cual incluye la salvación, puesto que ésta es real. Hay un incómodo salto lógico. La historicidad no es la posibilidad infinita de concreciones del ser, sino la posibilidad de las concreciones históricas del ser, una de las cuales puede ser la historia salvífica.

La ilogicidad radica en que la indeterminación o infinitud de posibilidades se radica en el hombre *en cuanto ser*, y la indeterminación de las concreciones históricas se radica en el hombre *en cuanto a su modo determinado de ser*, esto es, histórico. No se ofrece, pues, motivo lógico para mostrar que la indeterminación de las concreciones históricas incluya la salvación, pues esta posibilidad se argumenta desde la apertura indeterminada del ser, no desde la de la historicidad.

Tampoco se ofrece razón que excluya la posibilidad de una concreción histórica que en vez de realizar auténticamente, aliene. Se incide, pues, en el problema de la gratuidad de la salvación, el mismo que el planteado por la gratuidad de la naturaleza. A la salvación como *sobre-natural* corresponde la salvación como *sobre-histórica*. No en el sentido de extra-histórica, sino el de una historia gratuitamente ofrecida. Este problema, serio, no interesa aquí. Tampoco el de la idea, más bien manualística, de naturaleza subyacente al discurso que la rechaza como modo de ser de la salvación.

73. En ningún momento se cuestiona ni se trata de la naturaleza del tiempo en el que transcurriría la concreción de la historicidad humana que es la historia salvífica. Todo el análisis presupone que historicidad humana se basa en la temporalidad humana. No se aduce ninguna razón para que ésta trascienda la cronologicidad. Hay más bien, la suposición contraria. El tiempo de la historicidad humana parece que tiene que ser el de las concreciones históricas —ordinarias— a partir de las cuales se deduce la historicidad. En términos formales: no puede afirmarse de la historicidad, como trascendencia, sino la posibilidad de aquellas propiedades que se han visto actualizadas o actualizables en las concreciones a partir de las cuales se ha deducido la trascendencia. El tiempo de esas concreciones es cronológico.

74. *Apología «positiva»*. II. *La historia salvífica como «sentido» observable de la historia. universal.*—La objeción cuestiona la verdad de la historia salvífica negando su *visibilidad o verificabilidad*. El discurso

«apologético» asume algunos presupuestos de la objeción, y los incorpora a la noción misma de historia salvífica: *a)* El carácter salvífico de la historia consistiría en su *sentido*, es decir, en un progreso hacia un fin. *(b)* Este sentido debe ser «empírico». *c)* Lo empírico en cuestión debe pertenecer a la esfera del *progreso (ético)* humano. *d)* La historia salvífica se identificaría, materialmente, con la historia de ese progreso. *e)* Si hay historia salvífica ésta debe ser observable, verificable.

Se asumen las exigencias de la objeción y se purifica la condición final. Esto es: la historia de la salvación, consistente en la historia del progreso (ético) humano, es el sentido de la historia (universal), y tal progreso es observable.

75. La pertenencia del progreso (ético) humano a la historia de la salvación es cierta. Lo que se cuestiona es el lugar de la historia salvífica en que está instalado tal progreso, y, consiguientemente, el tipo de tiempo según el cual transcurre. Es claro que la salvación, entendida como progreso (ético), transcurre en tiempo cronológico. El ser un progreso cronológico hacia un fin la constituye en escatológica, pero en el sentido «débil», no en el «fuerte», según el cual transcurre el devenir del Cristo total.

76. Para la cuestión del *sentido* se apela a la Escritura, la cual testimonia que Cristo, siendo el sentido de la historia de la salvación, lo es de toda la historia.

No interesa ahora tocar el problema de si esa historia, que es la universal, incluso la del universo, puede ser pensada, con verdad, como historia en sentido estricto, y no como historia natural de la especie humana, constituida por la gracia de la salvación, en sujeto del progreso ético.

Tocante a la *clase de su tiempo*, la teoría tropieza con el problema de la función que hay que asignar al acontecimiento de la muerte y resurrección de Cristo. La muerte y resurrección de Cristo es la raíz del sentido de la historia salvífica, por tanto, su fin. Este es de naturaleza temporalmente heterogénea con el proceso —extra-histórica, a-histórica. Sin embargo, Cristo aparece, precisamente, en medio, no en el fin temporal, del proceso, como uno de los acontecimientos temporales del proceso, y como histórico.

No se piensa en otro tiempo que el cronológico y, dentro de sus parámetros, hay que resolver la dificultad.

Se resuelve de este modo: Cristo es el fin anticipado del proceso; pero no realmente, sino como revelación o profecía del fin. No es el fin.

En el fin no hay más realidad que la significada por su anticipación, pero el significado no puede ser a la vez la cosa significada, porque entonces el fin adquiriría realidad de un momento del proceso hacia sí mismo, situación impensable dentro del tiempo cronológico.

77. Al revelar el fin de la historia revela su sentido, pero no se lo confiere.

La respuesta a la objeción que cuestionaba la visibilidad de la historia salvífica es coherente, pero sólo en el presupuesto de que el progreso moral sea el modo como avanza la historia hacia una meta revelada en Cristo. Cristo, revelación anticipada del fin, revela, a su vez, y por lo mismo el sentido de cada paso del proceso. No su condición ética, sino el sentido de su eticidad. La condición ética es observable, su sentido salvífico depende de la revelación que le otorga Cristo. Es decir: *observo* el progreso ético; creo que en él consiste la salvación, porque Cristo *me revela* su sentido precisamente salvífico.

78. Una interpretación honesta de las fuentes escriturísticas justificaría este modo de hablar, pero no como significativo de la *integridad* del mensaje acerca de la salvación. Cristo no sólo revela el fin: lo es.

A esta teoría le subyacen tres nobles prejuicios: uno, *innegable*; el de la obligación del hombre salvo a expresar, actualizar, su salvación por medio de su comportamiento moral; a incidir con su acción en la marcha del mundo. Otros dos, *confesionales*. No entran en las premisas del discurso, pero operan desde su trasfondo: el de la llamada «ética protestante», según la cual el comportamiento ético, que determina el progreso moral y civil del mundo; y el de la concepción, también protestante, de la *in-progresividad* e in-ontologización de la salvación en su sentido estricto de salvación recibida, resultante de la acción salvífica de Dios o justificación.

La función atribuida a Cristo como anticipación en la historia del fin que da sentido a la historia *desde la impertinencia a ella* es uno de los efectos de este último prejuicio.

79. Otro es el impedimento que pone para que el primer prejuicio intervenga con toda su radicalidad; a saber: que el progreso moral es el modo como deviene el Cristo total, pues los actos morales pertenecen a la historia de la salvación en cuanto son actos de Cristo, meritorios. Pero el modo de devenir, su condición de medios del devenir y, a la vez efectos del devenir, no los constituye en el devenir mismo. La historia de la salvación como el devenir del Cristo total no cabe en esta teoría, ni tampoco la idea de otro tiempo que no sea escatológico en

su acepción «débil», es decir, la del tiempo cronológico transcurrente hacia su fin.

80. *Apología «positiva». III. Historia de la salvación como secuencia de acontecimientos salvíficos o sagrados.*—Esta «apología» responde a la objeción propuesta por lo que hemos denominado «apologías negativas». A saber: las fuentes bíblicas relatan una historia, pero su referente real no es su significado literal, que es mitológico, interpelante a una opción personal; o ilusorio, compensador de un fracaso. El sentido central de la respuesta consiste en la afirmación de la verdad de lo significado por el relato. No es ni mitológico y meramente interpelante, ni ilusorio.

81. La historia salvífica se concibe como una «secuencia» de acontecimientos salvíficos (sagrados). Cada acontecimiento salvífico consta de tres niveles o estratos. *El primero* es el acontecimiento en sí, no perceptible como salvífico —es el nivel o estrato material—. *El segundo* es el mismo acontecimiento interpretado proféticamente como salvífico. *El tercero* consiste en la pertenencia de cada acontecimiento a la serie de todos los demás ya interpretados como salvíficos. Los intérpretes son los profetas.

La secuencia de los actos salvíficos constituye la historia de la salvación; se diferencia de la secuencia propia de la historia profana en que entre estos actos hay constantes soluciones de continuidad —histórica—. Sin embargo, tienen unidad por razón del final hacia el que se encaminan, que es Cristo.

Cristo es el «acontecimiento salvífico decisivo» y a la vez un acontecimiento de la serie de actos salvíficos. En Cristo acontece la causalidad total de la salvación, los actos salvíficos subsiguientes de la secuencia o historia de la salvación, no pueden añadir contenido a su capacidad de salvar. Toda la causalidad salvadora ha ocurrido *ya*, pero *todavía no* se ha ejercido o desplegado en la totalidad del tiempo que sigue transcurriendo, después del acontecimiento decisivo, hacia la plenitud desplegada de lo que ya estaba íntegro en Cristo.

He tratado de mantener el discurso en la órbita de la causalidad salvadora, pues con el nombre de historia de la salvación se habla sólo de la historia de los actos que salvan. La secuencia del primero al último es lineal y cronológica. El hecho decisivo, Cristo, acontece en medio del proceso acumulando en sí la eficacia salvadora de la que participaban de manera incompleta los acontecimientos precedentes, y de manera completa los subsiguientes. No se habla propiamente de una historia o

un tiempo en que transcurran los efectos de esa eficacia: la salvación. Dados los presupuestos confesionales de esta doctrina, no se puede pensar en la salvación resultante de los actos salvíficos como una historia.

82. La relación entre la historia salvífica y la historia de la humanidad ocurre en el terreno de la *asunción* de los acontecimientos de la historia humana por la historia salvífica, pero el discurso sólo puede extenderse a pensar que tal *asunción* consiste en la elevación de acontecimientos de la historia humana a acontecimientos salvíficos. No es posible trascender el orden de las causas al del efecto o resultado.

83. Es posible pensar que los actos salvíficos incidan en el devenir de la humanidad, de modo que tal devenir se constituya en salvífico. No es posible pensar el devenir de la humanidad, salvífico o no, como una historia en sentido estricto, porque la humanidad no vive su devenir total como una historia, como sujeto de una historia. Menos aún como la historia, en sentido propio, de una causa.

84. El tiempo específico de esta historia es cronológico. Puede hablarse de escatología en el sentido de que a partir del acontecimiento Cristo, la plenitud salvífica cuyo despliegue acontecerá al final de los tiempos, se da ya en Cristo. Pero entre la plenitud de causalidad en Cristo y la plenitud de la causalidad final no hay propiamente devenir (escatológico), sino transcurrir cronológico. Por otra parte, habría que violentar o alterar el discurso para que signifique acontecimiento decisivo, secuencia y plenitud final en términos de realidad y no sólo en términos de revelación. El problema de la historicidad de lo revelado es implan-teable.

85. *Apología «positiva». IV. Liberación de la metafísica y de los condicionamientos culturales.*—La objeción que determina el sentido esta nueva concepción de la historia salvífica es doble.

86. *Primera objeción.* La salvación, entendida como intervención «gratuita» en el mundo pertenece al orden de los acontecimientos históricos. No es pensable con categorías propias de la naturaleza, sino de la historia.

87. Durante siglos la teología ha pensado la salvación con categorías de naturaleza, entendida como el modo de ser las cosas, el cual determina su modo de actuar y de ser actuadas o configuradas.

La conceptualización de algo según su naturaleza equivalía a integrarlo en el conjunto de lo real, pues ser real es ser de un modo, actuar

y ser actuado según ese modo de ser. Integrar en lo real equivale a integrarlo en lo inteligible precisamente, esto es, en el ser y su despliegue o concreción en los modos de ser o categorías.

Al plantearse el problema de la intelección de la fe, la teología preguntaba por la categoría correspondiente a cada componente del contenido de esta fe, el cual, una vez categorizado o entendido, dejaba a la vista las relaciones que le ligaban a los demás. Estas relaciones eran las mismas que ligaban a la categoría escogida con las demás categorías de lo real. Categorizar según una categoría de lo real era integrar lo categorizado en lo real.

No se cuestionaba la aptitud del sistema de categorías para pensar por su medio los contenidos de la fe. Estos eran reales —la misma fe incluye la afirmación de esa realidad—. Por tanto, pueden y deben ser pensados con categorías de lo real. Pero las llamadas categorías de lo real, independientemente de su aptitud objetiva, eran interpretadas y usadas como categorías de una región de lo real que no contaba con lo histórico. Esto podía ser pensado, pero a condición que no se estableciera su conexión con el principio radical de inteligibilidad. Podía ser narrado. Para los efectos de construir un cuerpo de doctrina, articulado razón de su inteligibilidad, las categorías del pensar eran categorías de lo no-histórico. Afirmar algo como natural implicaba la afirmación de ello como no histórico, es decir, como *a-histórico*.

88. Una conclusión metodológica se desprende de aquí. Pensar como historia una noción de salvación que no hubiere sido previamente «des-naturalizada» sería, pues, amalgamar categorías, nociones, discursos que se excluyen mutuamente. En el aprovechamiento de la teología naturalística por las teologías de la historia de la salvación, no siempre se ha tomado esta precaución. Y no es que se hayan producido falseamientos, malentendidos, discursos falaces. Lo que ocurre es que en cuanto se sale del tratamiento del carácter histórico de la salvación nos encontramos que el resto del *corpus theologicum* trata a la salvación como a una naturaleza. Cabe sospechar que aún no ha pasado tiempo suficiente para culminar la tarea precia de des-naturalización de un material tan ingente. Tampoco está generalizada sensibilidad para percibir el problema.

89. El sentido de la objeción y el del concepto de salvación con el que se responde a ella están condicionadas por una idea *manualista* de naturaleza. La concepción de la salvación como historia implica que su *modo de ser* es precisamente el de la clase excluida por aquella noción

de naturaleza. No hace al caso criticar esta concepción empobrecida y somerizada del poderoso concepto griego de *physis*. Se le acogió con criterios epistemológicamente utilitarios, y resultó útil y extraordinariamente fecundo.

90. En la teoría que afirma la historicidad de la salvación como contrapuesta a su concepción como naturaleza, ocurre un desplazamiento extraño. Las dificultades surgen de la idea de la salvación como *efecto o resultante* de los actos salvíficos. La solución consiste en negarle a la salvación el carácter de naturaleza y afirmar el de historia. Pero al pensar en una historia transcurrente según el tiempo escatológico en sentido débil, constitutivamente cronológico, toda la conceptualización histórica de la salvación recae sobre los actos salvíficos. Es decir, allí donde no urgía la dificultad. Es decir, una dificultad que urge en el efecto, en cuanto efecto, se resuelve, donde no urge: en la causa. La concepción de la serie de actos salvíficos como historia no ofrece dificultad aparente. La dificultad real consiste en que la salvación no sólo se resiste a ser pensada como naturaleza, sino a ser pensada como historia según el tipo de historia que es: heterogénea con la historia ordinaria, transcurrente en un tiempo heterogéneo con el cronológico.

91. La solución de la dificultad consiste, no sólo en sustituir la naturaleza por la historia, sino también en sustituir la historia escatológica y su tiempo por la historia ordinaria y el tiempo cronológico. Con lo cual se falsea la noción misma de la salvación al nivel mismo en que se planteaba y del que surgía el problema.

Yendo al origen del problema, encontramos que ni la objeción ni la respuesta *derivan* la dificultad de la salvación entendida como el devenir del Cristo total, sino de la salvación como transformación de cada persona. La raíz de la dificultad no está en la concepción de la salvación como naturaleza, sino en la justificación de su gratuidad. Si es una naturaleza ¿cómo puede ser gratuita? Si es gratuita —indebida, inexigible, inconstitutiva— ¿cómo puede salvar, sin alienar o destruir?

Se reincide en el desplazamiento mencionado arriba. La incompatibilidad entre la gratuidad de la salvación y la realización no alienante del hombre se resuelve en términos, no de la historicidad salvación, sino en términos de la historicidad de los actos que la causan.

92. *Segunda objeción.* La salvación, concebida como naturaleza (*sobre-naturaleza*), implica de hecho el ser concebida según la noción de *naturaleza* propia de una filosofía determinada, tributaria de una cultura, de una visión del mundo, de un idioma o familia de idiomas. En las

visiones del mundo, lo que pensamos con el concepto de naturaleza ocupa un lugar central. En una visión del mundo, si no se comprende lo que en ella hace las veces de lo que nosotros entendemos por naturaleza, no comprendemos esa visión. Si sobre la visión ajena proyectamos nuestra idea de naturaleza, falseamos la visión. Si la imponemos, la invadimos, la oprimimos. En menor escala, la noción de naturaleza es tributaria, no sólo de una cultura, etc., sino de las diversas épocas de una misma cultura. En su afilado rigor es inexportable a otras culturas, en la medida en que éstas incluyen en sus polos de articulación otra idea de naturaleza.

La objeción insta en términos de la dificultad de transmitir el mensaje salvífico con precisión teológica suficiente, allende las fronteras, por ejemplo, de la cultura occidental. E incluso, dentro de nuestra misma cultura, la dificultad urge cuando se trata de la transmisión a una época del mensaje conceptualizado en otra. La respuesta, que condiciona el concepto de la salvación como historia, pretende sortear este escollo; pues no le parece concebible una cultura con dificultad para entender lo que es un acontecimiento y una secuencia de acontecimientos.

93. La teología «naturalística» no pretendió utilizar la noción de naturaleza según el rigor alcanzado por la filosofía griega. Seguramente, por eso pudo imponerse su empleo con facilidad. En este sentido no parece que la objeción urja tanto. Y también atenúa su urgencia el hecho de que se apoya sobre la destinación universal, a todas las culturas del mensaje cristiano. Extrapola ligeramente la necesidad de la propagación del mensaje sobre la necesidad de la propagación de una teología. Ciertamente que esa teología, que como tal, no está obligada a extenderse, ha sido asumida por el lenguaje de la Iglesia. La dificultad debe restringir su urgencia a este lado de la cuestión.

94. La noción de acontecimientos a los que se reduce la historia de la salvación son los salvíficos. Su secuencia es cronológica. La salvación que produce, su modo de ser historia, queda fuera de conceptualización, lo cual no obsta para que lo dicho acerca de los actos salvíficos y la exclusión de su contrario, la naturaleza, se proyecte, falazmente, sobre la historia de la salvación en su significado integral o adecuado.

95. La teoría está sujeta a otra dificultad. La noción de acontecimiento, la mera factualidad, es una abstracción, es siempre acontecer de «algo». Aún en el supuesto de que la noción de acontecer sea culturalmente neutra o independiente, cosa cuestionable, queda el problema de la independencia y neutralidad cultural de la «cosa» que acontece.

96. La acogida salvífica del mensaje cristiano exige una conversión, una aceptación del mensaje. La acogida de la salvación precisamente como una historia, no se limita a aceptar la verdad factual de los acontecimientos, ni siquiera la verdad de *la cosa* acontecida, sino aceptar la cosa acontecida como momento de mi historia. Acoger la salvación como historia, creer que me salvo en una historia, consiste o bien en incorporar los acontecimientos salvíficos a la serie de los que constituyen mi historia, o, viceversa, trasladar mi historia al interior de la secuencia constituida por los acontecimientos salvíficos. No decimos que la salvación ocurra así, sino que tiene que ocurrir así si salva como historia según el sentido estricto de la noción. Debe comprenderse teológicamente así, si ha de comprenderse como historia —en el sentido estricto.

La crítica no se dirige a la historicidad de la salvación, sino a la teoría que concibe esta historicidad como garantía de la universalidad del mensaje, sin haber tenido en cuenta esta dificultad, y sin ver que se resuelve por el lado por el cual la noción de salvación significa el devenir de Cristo. Aunque los hechos que causan este devenir no sean acontecimientos de mi historia, el devenir de Cristo lo es. La salvación es, pues, una historia, mi historia; pero no en el sentido propio o cronológico del concepto de historia. Los actos salvíficos que pueden no ser hechos de mi historia, causan una historia real que es mía y en la que me salvo. La teoría, encerrada en la historicidad cronológica, no beneficia la mina de sus propias posibilidades conceptuales.

97. *Apología «positiva». V. La historia de la salvación como historia de intervención humana en la construcción moral del mundo.*—Arriba se expuso la idea de salvación como progreso ético, como respuesta a la objeción que negaba su existencia por no garantizarla su visibilidad. La verdad de la salvación se justificaba porque el progreso moral en que consiste es visible. Aquí no se objeta la ausencia de visibilidad, sino la irrelevancia de la contribución de la salvación al progreso integral del mundo.

98. Progreso no significa aquí, mero desarrollo del mundo, en lo que éste tiene de instancia exterior al hombre, sino como el modo como el ser humano cumple su propia realización.

No se le concibe, pues, como algo que le pase sólo al mundo por efecto de la acción humana; como algo que afecte sólo al mundo como destinatario y absorbedor de aquella acción. El progreso, siéndolo del mundo, es primaria y radicalmente algo que le pasa al hombre, el cual lo exige como una suerte de complementación o actualización ontológica.

El progreso mundano es la actualización de las posibilidades del hombre. Estas en tanto que posibilidades no actualizadas, si bien constituyen al hombre, lo constituyen a título de deficiencias, insuficiencias, incompletitudes. Por una parte, el mundo, como destinatario de la acción con la que el hombre actualiza sus posibilidades y, por otra, el hombre, haz de posibilidades de intervención en el mundo, no son dos términos absolutamente opuestos, a la manera, por ejemplo, de un sujeto (agente) y un objeto (actuado). Son dos polos de una relación real. Uno no tiene sentido sin el otro, pero este sentido se basa en que el hombre está constituido por posibilidades actualizables por medio de su acción mundana. El mundo, a su vez, tiene sentido (para el hombre) como campo para su acción, esto es, para su realización. El hombre no se realiza de otro modo. La salvación, por cuanto es realización final y definitiva del hombre, debe asumir, dar sentido final y definitivo a esa acción mundana del hombre. La salvación, en tanto que en ella se realiza el hombre, debe integrarse en el esquema específicamente humano de realización: en el progreso integral del mundo.

99. Este es el significado que se da aquí a la historia de la salvación al concebirla como historia de intervención humana en la construcción moral del mundo. La dimensión ética califica la acción humana, por cuanto la construcción del mundo es la tarea de la autorealización del hombre en cuanto hombre. Es su deber. Se salva cumpliéndolo. Dios ha ofrecido gratuitamente la posibilidad de que la salvación ocurra o se reciba así.

100. Estructuralmente el problema *se aproxima* más al planteado por la concepción de la salvación como esquema de alienación. En este caso una salvación que por presentarse como irrelevante para el progreso mundano, no realiza auténticamente, sino aliena, a un ser que se realiza únicamente en la acción que hace progresar al mundo.

No hay que confundir esta objeción, ni el significado de la historia salvífica derivado de su condición de respuesta apologética a ella, ni con la idea de historia de la salvación como progreso moral visible, ni con la idea de salvación como liberación de un mundo resultante de un progreso inmoral. Las diferencias radicales de estas tres posiciones imposibilita la construcción de un discurso unitario que las integre, y la utilización por una teoría de los argumentos de las otras. No siempre se ha respetado esa imposibilidad. Se mezclan de hecho tres concepciones distintas de salvación, tres estados de la cuestión y puntos de vista distintos; se obtiene un producto sin sentido.

101. La teoría, al mismo tiempo que responde a la acusación de irrelevancia achacada a la salvación, interpela al cristiano para que considere la intervención en la construcción de la ciudad humana como esencial a su condición de cristiano. Lo esencial a esta condición coincide y es uno con lo esencial a la condición de hombre. Esta intervención es, en primer lugar, un deber ético, impuesto por su propia constitución ontológica como hombre, ser incompleto que debe completarse por su acción en el mundo. El deber ético ofrece como la masa o infraestructura del deber cristiano, en el que es asumido. Porque la meta hacia la que, por virtud de la salvación apunta ese progreso, y por tanto la creciente, y en principio ilimitada, realización del ser deficiente que es el hombre, es la plenitud de la salvación, el reino de Dios. El Reino de Dios coincide, pues, con la plenitud del hombre. Dios nos salva ofreciendo su reino como el lugar de una realización que no se lograría sin él. La plenitud del hombre, el reino de Dios, final al que se dirige la historia, da sentido a esta historia. El lenguaje que habla del Reino, revela el sentido de la historia e interpela a la acción constructora del mundo integral humano.

102. La construcción humana del mundo y la salvación del hombre, que coinciden en el ser, coinciden en el modo temporal de ser: en su transcurrir. Su carácter de transcurso orientado por un fin, no excede la naturaleza de un tiempo escatológico en el sentido «débil». Estructuralmente, en sentido «fuerte» y real, es cronológico.

103. La teoría explica, de paso, la secularización progresiva del mundo contemporáneo. Se debe a que el cristiano ha dejado de incorporar en su deber como cristiano, su deber como hombre. El cumplimiento de este deber ha resultado secularizado. En otros términos: ha dejado de cooperar en la construcción del mundo con vistas al cumplimiento de la promesa salvífica que da sentido al trabajo de construcción del mundo y de sí mismo. Ha perdido la perspectiva del verdadero fin.

104. El Reino, momento, meta que da sentido, y momento final del progreso, tiene estatuto de promesa. El papel de Cristo es el de ser la *revelación* plena del Reino. *Revelación*, en el sentido conocitivo del término: representación, reflejo, formulación, expresión. El lenguaje que habla de la salvación como alcanzamiento de Cristo significa propiamente que se alcanza la plenitud o salvación, que en Cristo no tiene sino estatuto de revelada, expresada, dicha, significada. Para pensar la plenitud o salvación prometida, no se ofrecen categorías propias. Cristo es la categoría que permite hablar de ella. Cristo y la salvación están

en una relación semejante a la que media entre la palabra y su significado real, entre la visión y lo visto.

105. Hecha esta salvedad, no hay duda que la teoría tolera una lectura *tropológica* de la historia de la construcción del mundo y de la realización (moral) del hombre como un progreso hacia Cristo. Podría hablarse en sentido *tropológico* de la construcción del mundo y la realización correlativa del hombre no sólo como historia de la salvación sino como el hacerse progresivo de Cristo, pero significaría, en primer lugar, el hacerse o cumplirse progresivo de lo que en Cristo se revela y que Cristo no es. En segundo lugar, sería sólo el hacerse o devenir objetivo del sustrato *ontológico* asumido por la salvación —el progreso humano-mundano—. La salvación aportaría nada ontológico al proceso: sólo significado o sentido. En rigor, carece de categorías ontológicas. No ofrece categorías para pensar el tipo propio de realidad del sentido. No se plantea el problema. En cierto modo se mueve en el marco de lo que podríamos denominar «*etización* de lo real —humano».

106. *Apología «positiva»*. VI. *La historia de la salvación como historia liberadora de opresiones interhumanas. Teología de la liberación.*— Este concepto de salvación responde a la objeción que describe la llamada salvación cristiana como núcleo de una doctrina, en la cual el *estado de opresión* presenta como tolerado para el opresor, como valioso. O, en el más leve de los casos, como situación ante la cual sólo caben compasión, por parte de unos, y resignación por parte de otros; de ninguna manera, acción que cambie el estado de cosas.

El *estado de oprimido* incluye la deshumanización, entendida en el sentido más fuerte posible, esto es, en la extirpación de integrantes de la *esencia* del hombre, en cuanto ésta se constituye *también* por la posesión de derechos. La misma capacidad radical de ejercerlos queda afectada objetivamente por la usurpación de la posibilidad del ejercicio. En proporción igual se deshumaniza el que oprime.

La salvación ha podido presentarse como una liberación o restauración de la humanidad desposeída de su carácter humano; pero no aquí, en el tiempo de la vida, sino, en otro lugar, después de la muerte. Esto la hace no sólo irrelevante para la liberación, sino, de hecho, tolerante, sustentadora, justificadora de la opresión.

Más aún. La doctrina que formula una salvación así entendida, y todo el *corpus* teológico articulado en torno a ella, significan la opresión, no describiéndola o condenándola, o interpelando a oponerse a ella, sino avalándola. No importa que el objeto concreto de una parte concre-

ta del *corpus* refiera a otra cosa, por muy alejada que parezca de la situación de opresión, por muy neutra o compasiva que parezca. En realidad, su referente es la opresión —la opresión tolerada, sustentada, justificada—. La señal de ello no se deduce; se percibe en el hecho de que la praxis relacionada con esa doctrina oprime, deshumaniza.

107. Aunque la objeción provenga de extramuros de la fe, toda una línea teológica la ha hecho suya, pero no ya para negar la salvación, sino para defenderla. El esquema genérico de defensa es el mismo que el de las apologías anteriores. Puede resumirse así: «eso sucede, pero porque se ha falseado la noción de salvación. La salvación es la liberación de la opresión del hombre. Una liberación integral, una humanización integral. La objeción no alcanza a ver el pecado como razón de la opresión, ni la filiación divina, vivida en solidaridad, como configuración última de la humanización. La respuesta utiliza un concepto importante de la objeción: el de que la opresión no empieza y termina en actos opresivos, sino en la estructura que se expresa y concreta en ellos. La liberación, en consecuencia, no empieza y acaba en la oposición a aquellos actos, sino en la sustitución de una estructura de opresión y alienación, por otra de humanización y libertad.

108. Una presentación de la doctrina cristiana como justificadora de la opresión es una presentación falsa, contraria a la verdadera fe. De la objeción se acepta el criterio que saca a luz, no el carácter opresivo de la fe, sino el carácter opresivo de las doctrinas que la interpretan, la formulan y se adueñan de ella. La verdadera fe, ni oprime ni es compatible con la teoría ni la praxis de la opresión; por el contrario, libera. En mostrar esto consiste el carácter apologético de la teología de la historia salvífica entendida como historia liberadora.

109. Aun en su formulación sucinta, la objeción tiene colores desesperados y trágicos. Y se amargan más con la consideración de que una doctrina de la salvación que valora la situación del oprimido acaba por culpabilizar moral y religiosamente la rebelión contra ese estado; por desculpabilizar al opresor que se beneficia de él. Las leyes que gobiernan las relaciones humanas reflejan la situación, la legitiman. La ley de Dios, no en sí, sino en su interpretación teórica y práxica es asimilada por las leyes de la situación y alienada en ellas.

110. No nos compete ahora analizar la respuesta dada a estas objeciones por la predicación y, sobre todo, por la copiosa acción cristiana, independientemente de la doctrina de la salvación liberadora. In-

cluso, no pocas veces, en oposición a ella. La Iglesia, ni cejan ni cesa de proclamar la correcta doctrina cristiana acerca de la salvación, ni de corregir la corrupción de la doctrina y de la praxis. La teoría que exponemos tiende a considerar valiosa, pero insuficiente esa proclamación, formulada, como está, en un lenguaje conceptual cuya misma significación depende de las estructuras de la situación. Condena los actos; es, en su raíz, inepto, para juzgar la misma estructura de la que recibe capacidad de significación.

Nos compete atender a la respuesta teológica dada a esta objeción, pero no en general, sino en lo que toca al concepto de salvación y, más en concreto, en lo que toca a su tiempo específico. No es difícil, puesto que la respuesta plantea su estrategia en términos de una concepción de la salvación como historia.

111. La opresión tiene naturaleza de historia. La salvación debe ser la historia de la oposición a aquélla. Los fundamentos teóricos son radicales. A saber: la historia es la dimensión última, configuradora, englobante de la realidad. Instalándose en ella la opresión pervierte la realidad entera. Salvar la realidad es salvar la historia; liberar la realidad de la estructura histórica que la oprime y configurarla como salvada, es decir, como aconteciente según una historia salvífica, configurada, englobada por la salvación.

113. El carácter liberador de la salvación debería poder fundamentarse en la lectura de las fuentes de la fe, pero, para esta teoría, o más bien línea o actitud teórica, las fuentes o no son demasiado explícitas en este punto, o una lectura suficientemente liberadora tiende a exceder los rigores del método exegético aceptado, y no siempre exento de servidumbre respecto de la situación, de ideología. En algunos casos se juzga que las mismas fuentes parecen haber alcanzado su formulación final bajo el poderío de una situación opresora y alienante. Si no arrastran la palabra de Dios a constituirse en superestructura de las relaciones de opresión, no parecen lo bastante vigorosas para impedir que se hayan leído durante siglos con ojos alienados. La lectura tiende a convertirse en texto leído.

En las fuentes sería, pues, observable un deslizamiento del peso de la idea de salvación más hacia el lado de la liberación de los actos pecaminosos que hacia el lado de la liberación de las situaciones o estructuras de pecado, que oprimen y deshumanizan.

La salvación liberaría de estas opresiones, no en tanto que restaura la humanidad que destruyen en su esencia ético-ontológica, sino en tan-

to que condena actos, que de hecho deshumanizan. No se hace demasiado visible que los prohíba por razón su carácter deshumanizador, ni por razón de su pertenencia a una estructura que los justifica, al menos, como inevitables, como expresiones del modo objetivo de ser las cosas.

114. No todos los representantes de esta actitud apologética coinciden en el postulado de que hay que liberar las mismas fuentes de la fe de su formulación condicionada por las estructuras de opresión. Coinciden en que deben leerse en el supuesto, razonable, de que su lenguaje acerca de la salvación incluye en su significado la idea de que se trata de una liberación de las estructuras opresoras. La salvación como liberación del pecado incluye la liberación de esas estructuras, que por ser deshumanizadoras son pecaminosas y contaminan de pecado toda la realidad, precisamente porque se han adueñado de la historia en la que la realidad entera, precisamente en tanto que real, culmina.

Es claro que una lectura de las fuentes teórica o práxica, que justifique, tolere, se desentienda de la situación opresora, es una lectura errónea. No lee la palabra de Dios, sino la proyección de los intereses de la situación. La verdad de la teología, que es una lectura de las fuentes de la fe, debe hacerse y juzgarse según este criterio, es decir, según su fidelidad a la fe que interpreta.

Dado el sometimiento del lenguaje mismo a las estructuras de opresión, la construcción teológica y el juicio que se pronuncie sobre ella debe someterse a la prueba de la praxis liberadora. Si el constructo teológico se muestra compaginable con una praxis que oprime, no ha sido fiel a la palabra que ha pretendido interpretar; la ha alienado, falseado.

115. Los representantes de esta teoría, al menos los de talante más teórico y más preocupados por los fundamentos radicales de ella, apoyan el concepto de la salvación como historia, en una filosofía de la historia. Pensar la opresión como historia permite pensar la salvación con la misma categoría. Más: permite pensar la opresión y la salvación como configuraciones antagónicas de la realidad. La opresión y la liberación se disputan la realidad, de una manera parecida a como se disputan un cuerpo el calor y el frío. La filosofía utilizada por esta teoría empieza por la pretensión de ser filosofía en sentido riguroso, esto es, tener por objeto la realidad en cuanto tal. La realidad en cuanto tal, no sólo se termina en su configuración como historia, sino que es ahí donde propiamente adquiere condición de dato u *objeto*.

La salvación, no sólo aparece como real con realidad de la clase historia, sino como estructura de la realidad integral. Salva o libera a la

realidad, *re-estructurándola*. Para potenciar el alcance de esta concepción de la salvación hay que referirse a esta teoría de la realidad.

116. La realidad se concibe como unidad «dinámica» y «progre-diente», productora de novedad real. La dialéctica es la ley que explica la producción de realidad nueva. Prescindimos del análisis lingüístico del discurso, es decir, de la pregunta acerca de si la decisión en favor de la dialéctica la determina la observación de la realidad, la observación del pensamiento, o, por el contrario, se elige esta ley, porque se ajusta a las pretensiones de la acción transformadora de la situación histórica. La acción transformadora que debe ser asumida por la acción salvífica. Omitimos la discusión acerca de la transformación que sufre la ley dialéctica cuando el proceso, gobernado por ella, alcanza la dimensión histórica. Deja de estar vigente. La historia, no es momento dialéctico en sentido propio, es decir, no es síntesis de la delimitación de una tesis, sino término indeterminado de la apertura de la tesis a la limitación, para constituirse, una vez limitada, en el momento histórico del proceso. Hay que salvar la intervención de la libertad humana en la constitución de lo histórico.

Lo mismo sucede con la historia respecto de sus concreciones particulares. Se constituye como un proceso de aperturas indeterminadas respecto de las concreciones en las que se realiza, progresivamente cada apertura. Las concreciones no predeterminadas que nos interesan son la que constituyen la historia como opresión, y la constituye como libre o liberada, y como salvada. La exención de la ley dialéctica revela de nuevo aquí su conveniencia. La historia, y por medio de ella la realidad, está abierta a concretarse en una historia otorgada gratuitamente por Dios, y acogida, a fuer de historia, en la acción histórica humana. La salvación de Dios, que libera, acogida, ejercida por acción humana liberadora.

117. Alcanzado el nivel de la historia, la realidad prosigue su desarrollo produciendo lo realmente nuevo por medio de la praxis humana. La cual, en cuanto innova, y supera lo logrado hasta el momento, es revolucionaria. Y tanto más cuanto que lo innovado y superado no es un momento histórico cualquiera de la realidad, sino un momento degradado o pervertido. El cese de la ley dialéctica, su sustitución por la secuencia de aperturas a lo indeterminado, que permite la aparición de la libertad, permite a su vez que lo real pueda quedar englobada y configurado, tanto por una historia depravada, como por una historia justa; por una historia justa, liberadora de la historia depravada. Es difícil sus-

traerse a la impresión de que lo que aparece como conclusión —la razonabilidad de la salvación como historia— es propiamente la premisa de la que se ha partido.

118. Por lo que se refiere a la acomodación de la filosofía a la situación que hay que explicar, sorprende, no que se proyecte sobre el todo de lo real una ley encontrada en la historia, sino que, a continuación, se exima de esa ley a la historia donde se encontró.

Tampoco parece posible pensar que algo que ocurre en la dimensión englobante de lo real —la historia— estructure a lo englobado, si esto se rige por la ley dialéctica, y aquello, no. No se plantean estos problemas, ni se critica suficientemente la misma filosofía a la que se recurre.

119. Salvo estos *bloques* lógicos, esta doctrina permitiría el pensar *uno de los aspectos* del tiempo específico de la salvación como historia. El devenir de la realidad es el «hacerse» de la dimensión final englobante, que es la historia. En cuanto ésta puede concretarse como salvífica, es el hacerse de la salvación. Se trata, pues, de un esquema escatológico, esto es, de un fin, constitutivo del devenir hacia él. Pero la absoluta novedad de la dimensión englobante inserta todo el proceso en el tiempo cronológico. Se trata simplemente de un proceso de avance en la dirección de la determinación o configuración final. Explica la impregnación salvífica de toda la realidad por la historia de la salvación, pero no da cuenta del tiempo que, en las fuentes, es compatible con la presencia íntegra del fin en el comienzo. En esto no se diferencia de las llamadas escatologías finalísticas o teleológicas; procesos orientados hacia un fin (utópico —ucrónico— o localizado). Las que hemos denominado escatologías en *el sentido* «débil». Las filosofías que las sustentan carecen de categorías para pensar la causalidad de ese fin, puesto que lo consideran inexistente hasta que no acontezca como momento de la serie de sucesos que de hecho se encaminan hacia él. Ni siquiera tienen el recurso de pensar su presencia en el proceso en forma de *intención* del proceso —como no sea mental—. No disponen de categorías para tal tipo de intención como real. El devenir de la realidad avanza hacia una meta, la cual no adquiere realidad, no acontece, en absoluto, hasta el final. Se trata de un devenir según el tiempo cronológico en sentido estricto. Permite pensar el carácter escatológico de la salvación, pero lo fuerza a ser real con según el tiempo cronológico. En rigor, la historicidad de la salvación, pensable por esta teoría, es la de la secuencia de los actos de la *praxis* —salvíficos— y la secuencia de los efectos de esos actos en la historia ordinaria. La historia es una. La realidad no sufre ser

configurada o englobada por dos o más configuraciones o englobamientos. La opresión y la liberación de la opresión —la salvación— pugnan por decir el signo de la configuración histórica de lo real, lo cual está configurado por una guerra en la que todo lo histórico se unifica en tanto que configuración de lo real. Por este lado, la teoría da buena razón de la mezcla de bien y mal que es el mundo humano observable.

2. OTROS RASGOS COMUNES

120. *Segundo y tercer rasgo común.*—El rasgo común fundamental de las varias teologías de la salvación como historia es el hecho de su dependencia de las dificultades que se quiere resolver. Los demás rasgos se derivan de éste. A dos de ellos nos hemos referido insistentemente. Uno: la coincidencia de todas ellas en atribuir al tiempo de la historia salvífica carácter cronológico independientemente de la variedad de las nociones salvación, y no obstante la denominación de escatológico adjudicada a ese tiempo. Entendida ésta en su acepción propia —«fuerte»— es denominación meramente verbal, significativa de tiempo cronológico orientado a un fin. Otro: el hecho de que lo que propiamente transcurre en la llamada historia de la salvación, nunca es la salvación, sino los hechos salvíficos o la incidencia de la salvación propiamente dicha en la historia ordinaria. Sean, pues, éstos otros dos de los rasgos comunes. Su tratamiento, añadido al dedicado primer rasgo común, es suficiente.

121. *Cuarto rasgo común: pensar la historia universal con categorías de las historias particulares.*—La salvación es universal; no es pensable como historia sino en términos de historia universal. Se presupone, pues, que hay tal historia. La hay, pero el dictado de historia le corresponde en sentido *no estricto*. El sujeto de esa historia sería la humanidad entera. El concepto de humanidad entera es pensable y verdadero. Lo mismo el de su devenir. Es también pensable un individuo humano que se represente el devenir de la humanidad como un proceso en el que él mismo deviene, al que pertenece, Pero en la medida en que sobre ese proceso *se proyectan* acontecimientos reconocibles como históricos, el proceso se estrecha, ya no son acontecimientos de la historia de todos los hombres. La humanidad es sujeto de ellos como especie natural, no como sujeto estrictamente histórico.

122. Reincide el mismo esquema de discurso falaz con el que tropezábamos en el caso del tiempo. Del mismo modo que se pensaba el

tiempo escatológico con categorías del cronológico, se piensa ahora con categorías de historia en sentido estricto un devenir que no puede ser representado sino como historia natural.

Primero se atribúan propiedades del tiempo cronológico al tiempo escatológico, al pensar éste con categorías de aquél, de manera que lo propiamente pensado era el tiempo cronológico. Pero se conservaba para este tiempo, realmente cronológico, el calificativo de escatológico. Es como si damos forma cúbica a una bola de billar, y al cubo resultante persistiéramos en llamarlo esférico.

Lo mismo sucede con la noción de historia. Sobre la historia biológica, historia impropriamente dicha, se extrapola el modo de ser la historia en sentido propio. Dicho de otro modo: las categorías de la historia propiamente dicha se llenan con una materia que no es historia propiamente dicha, sino la historia natural de la especie humana.

A las características de los acontecimientos de la historia, cuyo sujeto o portador es, v. g., un pueblo, se le extirpa el sujeto o portador propio, y se fuerza a ser portadas por un sujeto ajeno. Sería como exigir al hielo la fluidez del agua en estado líquido, por la razón de que el hielo es agua.

Sobre la vivida unidad de un pueblo a lo largo de un tiempo muy corto, comparado con la largura del de la humanidad, se proyecta la unidad, no vivida, sino pensada o imaginada de la humanidad. O, al revés. Se proyecta sobre los acontecimientos cuyo sujeto es la especie humana en cuanto tal, modos de ser propios de los acontecimientos cuyo sujeto es, por ejemplo, un pueblo.

123. No se trata de que los acontecimientos, en principio y de por sí, sean de *distinta clase* (por ejemplo, un momento de la evolución biológica, una batalla entre naciones o entre hombres y los grandes saurios, la aparición de un estilo artístico o una idea), sino de que sean vividos o no vividos por el hombre, sabiéndose sujeto de ellos de la misma manera, y como miembro de una comunidad; recordados como vividos; vividos como pertenecientes al ámbito al que el sujeto pertenece y en el que deviene en el devenir de este ámbito, etc. Naturalmente, la identidad de esos acontecimientos, en principio y de por sí, no es sino una abstracción metodológicamente útil. No es el mismo un acontecimiento vivido que el no vivido. Y menos aun cuando esa vivencia es la que exige la historia para que tal acontecimiento pueda considerarse como histórico.

124. Es imposible pensar la salvación como histórica en sentido estricto y a la vez como universal. Si se la piensa como historia, el concepto de historia debe entenderse en sentido impropio. No atenúa la impropiedad el hecho de que la salvación, que es universal en sentido propio e histórica en sentido impropio, se haya desencadenado y transcurre gracias a unos acontecimientos históricos en sentido propio.

Estos acontecimientos, históricos en sentido propio, salvan a toda la humanidad, pero no en el sentido de que se constituyan en acontecimientos históricos en sentido propio de ella, sino en el sentido de que la constituyen en deviniente en el devenir del Cristo total. La fe requerida para mi incorporación a ese devenir (independientemente de la forma que adopte) se termina en la aceptación del acontecimiento histórico decisivo, implica la pertenencia de mi salvación al devenir desencadenado por aquel acontecimiento, no implica que aquel acontecimiento pertenezca a la misma historia, en sentido estricto, a la que yo pertenezco. El hombre a cuya historia, entendida en su sentido estricto, perteneciese el acontecimiento salvífico decisivo no se salvaría por razón de este pertenecer, sino por razón del efecto causado por ese acontecimiento en la historia —historia en sentido no estricto— de la humanidad.

Es decir, el acontecimiento decisivo me salva porque y en cuanto que es histórico, acontecido, fáctico —de lo contrario vana sería mi fe—. En cuanto histórico pertenece a la secuencia de hechos de un pueblo. Pero nadie, ni los habitantes de la historia de este pueblo se salva, es decir, deviene con el devenir del Cristo total, por ser de ese pueblo. Los acontecimientos salvíficos, históricos en el sentido *propio*, desencadenan una salvación que es histórica, en sentido *impropio*. Las mismas personas que pertenecen a la historia particular en la que ocurren los acontecimientos, no se salvan de distinta manera que las personas que pertenecen a otras historias particulares. Es decir, se salvan gracias a los acontecimientos salvíficos, pero su salvación consiste en integrarse en la historia de la salvación puesta en marcha por aquellos hechos. Su salvación consiste en devenir en ella, constituirla como momentos de su transcurrir.

El pueblo de Israel en cuya historia particular acontece el hecho decisivo se salva incorporándose a la historia universal —impropia— de la humanidad, y no se salva quedándose encerrada en su propia historia. No se salva como incorporado de un transcurrir cronológico, sino como incorporado a un transcurrir escatológico.

125. No deben confundirse la historia de la salvación, que es la del devenir del Cristo total, con la historia de la humanidad, en cuanto ésta es el devenir cronológico de la especie humana. La historia de la especie humana no es, formalmente, la historia de la salvación. El devenir escatológico del Cristo total asume devenir cronológico de la especie humana. En el devenir cronológico de la especie humana deviene escatológicamente Cristo. La salvación, consistente en el devenir del Cristo total, es universal, esto es, salva a una humanidad, a la cual le pertenece, como el resto de las características, el devenir cronológicamente. Constituirse el cuerpo total de Cristo por los miembros de la especie humana —por lo menos en cuanto a su destinación— implica (y equivale) a constituirse el tiempo escatológico del devenir del Cristo total, del tiempo cronológico del devenir de sus miembros en cuanto pertenecen a la especie humana.

126. El acontecimiento decisivo —Cristo— es acontecimiento salvífico histórico en sentido estricto, fechado en el tiempo cronológico, localizado en un lugar geográfico y a la vez momento del devenir de la salvación que, en tanto que hecho salvífico, desencadena. En el primer respecto, pertenece a la historia en sentido propio —cronológica—; en el segundo, pertenece a la historia en sentido impropio —escatológica—. Acontece y se integra en el transcurrir de dos tiempos de distinta especie.

127. Desde aquí se ilumina el error de identificar la historia de la salvación con cualquier historia concreta. Se necesitó o utilizó una historia concreta, pero como causa de la salvación, la cual es histórica de otra manera. No sólo de otro sujeto o portador, sino historia de otra manera en cuanto historia,

Que el hecho histórico decisivo sea a la vez causa de la historia de la salvación, y momento de ella, indica, de nuevo: *a)* que la historia de la salvación es de naturaleza diferente de las demás historia; *b)* que su modo de tiempo tolera, o más bien exige, que un momento de la historia ordinaria lo sea a la vez de la historia salvífica. Esto es, sea a la vez causa y resultado (en la medida en que las categorías de la causalidad le sean utilizables), y *c)* que el acontecimiento decisivo no agota su historicidad en la historia cronológica, ni su temporalidad en el tiempo cronológico.

128. *Quinto rasgo común: deslizamiento del discurso acerca de la salvación hacia el discurso acerca de la revelación.*—El deslizamiento es falaz; fluye por cuatro vertientes:

Una, por la del concepto. Se utilizan ambas voces como sinónimas, indistintamente.

Otra, por la vertiente del conjunto de problemas que una y otra le plantean a la teología, principalmente el del conocimiento. La revelación plantea problemas de posibilidad y garantías. La salvación plantea el problema del modo o grado de conocimiento exigido para que la incorporación a su devenir sea efectiva y humana.

Tercera, por el lado según el cual la revelación es un *acto* salvífico y la salvación es, correspondientemente, también *resultado* de ese acto. No en su formalidad o especificidad de salvación, sino por el lado de la noticia acerca de ella. Hay que admitir que la acogida salvadora del acontecimiento decisivo está mediada por algún conocimiento de él, aunque tal conocimiento no sea formalmente conocimiento, sino en forma de una praxis conforme a la conciencia moral. Una falacia frecuente en el lenguaje y en la misma filosofía consiste en absolutizar como conocimiento la representación, la información, el enteramiento, la noticia. Una observación atenta de nuestra experiencia nos llamaría la atención sobre presencias de lo real no incluidas en las formas de conocimiento nombradas. No es éste el momento ni el lugar de ocuparnos de ellas. En sentido muy *lato* puede llamarse revelación a este componente cognitivo de la acogida de la salvación, pero es claro que no autoriza para extrapolar la noción de revelación en sentido *propio* sobre ese componente.

Por fin, *en cuarto lugar*, en cuanto todo acto salvífico es revelación del Dios que salva, y por ello de la salvación. En la salvación, en su sentido estricto, se contiene objetivamente, a título de resultado o efecto, el componente revelador de los actos salvíficos que la causan. El deslizamiento de la noción de salvación hacia el de revelación ocurre aquí apoyado sobre la anfibología del concepto de «comunicación». En la revelación Dios se comunica, *da noticia de sí*. En la salvación Dios se comunica, *da su ser*, nos incorpora a su ser, integrándonos en el Hijo encarnado, y constituido cabeza del Hijo total.

El empleo del término «autocomunicación» es naturalmente válido, y tiene los dos mismos sentidos que el de *comunicación*. Destaca la dimensión de que en la revelación Dios da de sí fiel noticia y en la salvación da o comunica su ser, se da a sí mismo.

129. El uso del término es ilegítimo cuando se le tolera que se refiera a la salvación como el acto por el cual Dios, dándose o comunicándose, adquiere conciencia de sí, y ser pleno, y, en este sentido, se realiza. Se incurre en este empleo de la palabra autocomunicación; cuando en el

discurso en el que se la incluye se establecen conexiones entre ella y otros conceptos que sólo se justifican en el supuesto de una lógica extraída del sistema hegeliano.

No obstante, y salvo el error que acabamos de señalar, debe reconocerse que por lo menos la intención de su significado es plausible, en cuanto referido a la Trinidad, aunque en rigor no avanza sobre la conceptualización agustiniana. Debe reconocerse también que la expresión es iluminadora por cuanto relaciona la salvación con el mismo vivir (trinitario) de Dios.

130. Los conceptos de salvación y revelación es trabajoso mantenerlas separadas sin extrapolar los estados de la cuestión correspondientes a cada uno de ellos y, al mismo tiempo, no falsearlos desatendiendo los múltiples puntos en que coinciden.

131. Hay una *quinta vertiente* de deslizamiento del concepto de salvación hacia el de revelación, en la que no hace falta insistir. Es la que facilitaría el hecho de que la salvación en sentido propio incluye una dimensión reveladora. Primero, por cuanto es el resultado de los actos salvíficos, que son también reveladores. Todo acto de Dios, *ad extra*, es revelador: el acto y el resultado del acto. En segundo lugar, y por más honda razón, el mismo modo de ser propio del devenir de Cristo, la salvación, es la progresiva revelación del Padre, ofrecida a su destinatario radical, último, propio, adecuado: Cristo, el cual es el Cristo total. La historia de la revelación como carácter revelatorio de la historia de la salvación propiamente dicha, ocurre a dos niveles: Uno, el de la fe, como forma viatorial, deviniente, de la visión. La fe como acto, hábito, praxis, actitud, transcurre según el tiempo cronológico. Otro, la presencia en ella de la visión, como su verdadera realidad. Se identifica con la salvación misma, y con ella transcurre en su historia y tiempo escatológicos.

132. En resumen. Sobre el concepto de historia de la salvación propiamente dicha se proyecta *primero* la noción de historia de los actos salvíficos, con su carácter revelatorio, y *luego* la noción de historia de la revelación explícita que interpreta estos actos. El conjunto de problemas es atraído hacia el de la cognosibilidad de la revelación, y luego proyectado sobre la salvación que queda reducida a objeto de un problema de conocimiento.

Los acontecimientos salvíficos y los acontecimientos revelatorios se subsiguen en una historia cronológica. Al extrapolarlos sobre la salva-

ción resultante y revelada se extrapola el tiempo cronológico sobre el escatológico. Este se piensa, falazmente, en los términos de aquél.

133. *Sexto rasgo común: Validez parcial.*—Las teorías estudiadas son «válidas» respecto del fragmento de la idea de salvación que abstraen; no lo son en cuanto lo totalizan o absolutizan.

La salvación en su *acepción adecuada* o completa incluye: *a)* como *causa* «inmediata», los acontecimientos salvíficos; *b)* como *resultado* «inmediato», la constitución del Hijo o Cristo total; *c)* como *resultado* «mediato», la incidencia en la historia del mundo, y *d)* como aspecto de cada uno de estos tres componentes el carácter revelatorio, diferenciado en cada caso.

Los predicados comunes de los tres componentes, tales como el carácter histórico, el carácter revelatorio, los posee cada uno de ellos: *a)* de diferente manera, y *b)*, no obstante, relacionados entre sí. Esta relación permite aplicar *en sentido tropológico* a uno de los componentes, la voz que, *en sentido propio*, corresponde a otro

La historicidad es de distinta naturaleza, según que sea historicidad los acontecimientos salvíficos, o de la salvación resultante de ellos, o de la incidencia de ésta en la historia del mundo. El carácter revelatorio, igual.

La relación entre los atributos, diferenciados, y el uso lingüístico que permite, se fundamenta radicalmente en el hecho de que el acontecimiento decisivo, Cristo, es a la vez momento de la historia cronológica y de la escatológica; es a la vez acto revelatorio decisivo, y objeto revelado decisivo.

134. Al exponer los *rasgos comunes* de las teorías estudiadas hemos encontrado una extrapolación errónea, consistente en proyectar sobre los conceptos de salvación, de historia, de historia salvífica, las propiedades de algunos de sus aspectos o componentes. O, lo que es lo mismo, tratar alguno de los componentes o aspectos del conjunto, como si fueran la totalidad. Sin embargo, en cuanto se reduce su discurso al objeto fuera del cual se extrapoló, se revela acertado. La concentración del foco del estado de la cuestión sobre el objeto que le corresponde, sin extrapolaciones, permite descubrir *aspectos* de la salvación, que seguramente hubieran quedado desatendidos. En las páginas que anteceden se han destacado los valores de cada línea de pensamiento, junto al hecho de los errores debidos a la dificultad de mantener los atributos de cada aspecto dentro de su ámbito propio.

135. El hecho de la validez del discurso en cuanto se refiere a los componentes de la salvación y no a la totalidad de ella, da ocasión a que ocurra un fenómeno de extrapolación falaz de la validez, paralelo al de la extrapolación falaz de los atributos de un objeto a otro del discurso. A este fenómeno se debe una primera apariencia de plausibilidad que suele acompañar a las teorías estudiadas.

IV. EL TIEMPO «ESPECIFICO» DE LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN

1. PREEXISTENCIA DE CRISTO Y PLÉROMA

136. La salvación en sentido propio es el devenir del Cristo total; el Cristo total deviniendo. El dato bíblico que *nos encamina* hacia la noción del tiempo en el que transcurre la salvación como historia es el de la *preexistencia de Cristo*.

137. No nos encamina a una comprensión *positiva*, pues se trata de un misterio. Carecemos de concepto genérico del cual sería caso particular unívoco el concepto de la preexistencia de Cristo. No es pensable un juicio cuyo sujeto fuera el Cristo preexistente y el predicado el género del que fuera caso particular; un juicio en el que el predicado (el género) expresase nuestra comprensión del sujeto (la preexistencia de Cristo) como cuando decimos que una mesa es un mueble, o que una flor es vegetal. La duración, el transcurrir, el tiempo intrínseco, la historia de este sujeto misterioso participan de la misma misteriosidad: son, rigurosamente, esa realidad misteriosa en cuanto dura.

138. Nos encamina a una comprensión negativa del mismo tipo que la permiten los misterios de la fe. Lo que comprendemos es el tipo de tiempo en el que *no* dura, transcurre o deviene la salvación, la cual, como la historia que creemos que es, creemos que dura transcurriendo, deviniendo.

Carecemos de la *intuición* que aporte contenido temporal al objeto de nuestra creencia. Por tanto, al objeto de nuestro pensamiento o representación, cuando la reflexión teológica piensa el objeto creído.

El recurso a la intuición del tiempo nos llena la duración de la salvación de contenido temporal cronológico. Falsea su modo de durar. En cuanto el modo de durar se identifica con lo que dura falsea, a la vez, el

modo de ser de la salvación. Se piensa otro tiempo y bajo la voz «salvación» pensamos otra cosa.

139. Las múltiples teorías acerca de la historia salvífica que hemos estudiado coincidían en pensarla como transcurrente en tiempo cronológico. Calificarlo de «escatológico» no remedia la situación. Mientras persiste la referencia a la intuición temporal, el tiempo pensado es el cronológico. Puede significar, a lo más, que el tiempo cronológico transcurre hacia un fin. Por ello, coincidían en la incapacidad para integrar en ese tipo de tiempo el acontecimiento decisivo de esa historia: Cristo. Un acontecimiento que, *por una parte*, se reconoce como su meta y, en cuanto tal, fundamenta el sentido de la historia de la salvación; y, *por otra*, se le tropieza *en medio* de la secuencia temporal —con historia precedente y subsiguiente—. Y no una historia cualquiera, sino la de un proceso que avanza o crece hacia su plenitud.

140. Esta incapacidad para integrar los datos, no describe, de hecho, la situación ofrecida por las fuentes, sino la situación derivada de una interpretación de ellas. En rigor, no piensan las fuentes, sino la interpretación teorizada de las fuentes. Y así tiene que ser, pues las teorías presuponen como condición de su propia coherencia un tipo de tiempo al que no se ajusta el tiempo significado por las fuentes. La interpretación no puede salir de sí, hacia el objeto sin sustituir los presupuestos del objeto por los presupuestos de la misma interpretación. Se vuelve objeto para sí misma. Es como una lente coloreada, con la que no se viera sino el color de la lente.

Los datos que hay que compaginar con una concepción del tiempo no son sólo los dichos: la meta o fin fechado en medio de una historia que le debe su sentido, sino algo mucho más notable: a saber, que lo que se llama sentido de esa historia es la presencia real del hecho decisivo, al comienzo, en todo el transcurso, y al final de la historia, sin menoscabo de haber acontecido en una fecha cronológica determinada. En el tiempo cronológico esto no puede ocurrir.

141. El «comienzo» no es la eternidad, pues el sujeto del acontecimiento decisivo no es el *Logos*, sino el *Logos hecho carne*, muerto en la cruz y resucitado. El comienzo o coincide con el momento de la creación o hay que pensarlo por referencia a ese momento. El «fin» no es la eternidad sin más, esto es, en cuanto ésta es el modo de duración de Dios.

«Además» de la eternidad y tiempo cronológico hay otro modo de durar o devenir, que es el que transcurre entre ese comienzo y ese final

en los cuales está o acontece Cristo, y entre los cuales transcurre su acontecer o devenir. No es un devenir que incluya el comienzo y el fin a la manera de polos o extremos de un proceso cronológico, sino, por el contrario, es un devenir que no se diferencia de los extremos, como tampoco se diferencian los extremos, *ontológicamente*, entre sí. Es el devenir o hacerse de algo que ya tiene consistencia de algo hecho y, por tanto, devenido. El ir de un ya llegado: un *yente* (participio activo del verbo ir) *llegado*.

No hay al comienzo de la historia salvífica *nada de salvación*, que no sea ya Cristo. No hay al final de la historia salvífica *nada de realidad salvada* que no sea ya Cristo. Igual en el transcurrir. Y en ninguno de esos momentos hay *nada de salvación* que no sea el Cristo encarnado, muerto, resucitado, ascendido al cielo, cabeza de su cuerpo, sentado a la Diestra de Dios: Dios.

Y en cuanto la realidad creada ha sido constituida por referencia a Cristo, al que se debe, para el que es, en el cual tiene consistencia, no hay nada de razón de realidad en lo real que pueda pensarse como objetivamente irreferido a Cristo, a la salvación.

En cuanto el Cristo al que lo real está referido es el Cristo cabeza de su cuerpo, lo real queda referido a Cristo por mediación del hombre, al que la salvación de Dios constituye en destinado a miembro del cuerpo de Cristo.

142. Al existir real de Cristo, que, medido con la regla del tiempo cronológico, se instala antes de la encarnación, lo llamamos «preexistencia de Cristo». A su existir al fin del tiempo, lo llamamos *pléroma*: plenitud. Al transcurrir de un momento a otro, «historia de la salvación», esto es, historia o devenir de Cristo. La dirección del transcurso va desde la preexistencia hacia el *pléroma*, pero el *pléroma* es el momento primero: el *ésjaton*. Si proyectamos sobre el proceso las categorías del tiempo cronológico, habría que decir que el *ésjaton* es el futuro; pero con estas categorías ya no pensamos el tiempo específico en el que ocurre el proceso.

El *pléroma* o *ésjaton*, no sólo da al proceso dirección o sentido, sino realidad. La preexistencia y el devenir son el *pléroma* participado —como preexistente y deviniente.

143. El Cristo que está y deviene es siempre el Cristo que es cabeza del cuerpo *salvado*: la totalidad del cuerpo salvado, cuyo *integrarse de miembros* constituye el devenir del Cristo total. Estos miembros no añaden a la realidad de Cristo *nada* «crístico», es Cristo el que se configura

en ellos, los cuales tienen ser de miembros en la medida o razón en que tienen ser de configuración de Cristo. La configuración de Cristo crece o se adensa, progresivamente en cada miembro, y en la totalidad; esta es otra dimensión de su devenir. Se adensa. También disminuye progresivamente en densidad cuando un miembro rechaza su condición de tal por el pecado.

144. Un devenir como el mencionado no se puede pensar con categorías del devenir cronológico. Carecemos de categorías con las que pensar el tiempo de este devenir. Utilizamos modelos, como los de un cuerpo que incorpora miembros, o de una vid que incorpora sarmientos, o un templo que incorpora sillares. No hay en los sarmientos una gota de savia o un latido de vida que no sea haya originado en la vid. No hay en los sillares una sola línea de sentido que no provenga del edificio.

Pero con estos modelos sólo pensamos de manera *útil* la constitución de las totalidades —templo, cuerpo, vid—. El devenir de ellas persiste en ser pensado cronológicamente. Fuera de la cronología, el pensamiento humano no puede saltar, para pensar una duración no cronológica. El lenguaje acerca de la salvación como historia no tiene siempre en cuenta esta imposibilidad.

145. Los intentos teológicos de comprensión de la preexistencia de Cristo se mueven en el presupuesto de que se trata de una preexistencia cronológica. El problema es el de compaginarla con el tiempo cronológico. A partir de este rasgo común, se pueden clasificar las teologías en dos grupos muy desigualmente poblados.

146. *El primero*, el más numeroso, propiamente elimina el dato, reduciéndolo a mero modo de hablar, significativo de «cosas» integrables como acontecimientos en el tiempo cronológico. El lenguaje acerca de la *preexistencia de Cristo* sería tropológico, mitológico, referido a la Sabiduría de Dios, al Logos, etc. Sería una manera de hablar del *fin* en términos y con lenguaje significativos del *principio*; una manera de referirse a la universalidad de la salvación operada por Cristo. Esta alcanza a todo lo creado. Todo lo creado, pues, en cuanto salvable coexiste con el Salvador. Esta coexistencia no significaría sino la salvabilidad universal, etc.

En el tiempo, que es cronológico y sólo cronológico, la preexistencia, entendida en sentido propio, y no tropológico, es imposible.

147. El *segundo* retiene el dato, esto es, la significación realista de su lenguaje y postulan su acontecer en un tiempo real, distinto del nuestro; pero tiempo, esto es, no la eternidad. Retiene el contenido y su forma de durar, si bien ésta queda especificada en forma negativa: un tiempo que no es el ordinario. Se afirma la facticidad del tiempo; no se indica su especificidad.

En principio, este planteamiento es el teológicamente válido. Pero, bien mirado, su contenido se reduce a esto: en lo que tiene de *negativo*, rechaza, por infiel a los datos, las soluciones ofrecidas por el primer grupo. En lo que tiene de *positivo*, no es propiamente respuesta, sino repetición de los datos: Cristo preexiste en un tiempo que no puede ser el ordinario, sino un tiempo de naturaleza tal que en él la preexistencia de Cristo sea posible.

El tiempo de esta naturaleza, tolerante de la preexistencia de Cristo, en ningún momento se presenta como *especie* del concepto *genérico* de tiempo de modo que pueda ser pensado como duración de quien preexiste al momento de su existencia histórica y cronológicamente determinada. Ese tiempo como tal es impensable. Carecemos de la intuición temporal adecuada. Pensarlo como tiempo es llenarlo con la intuición temporal cronológica. Si la expresión «(tiempo), según un modo diferente del nuestro» significa algo real, esto no puede ser otra cosa que los mismos datos que plantean el problema. Y no pueden recibir otra calificación que la de problemáticos: «son un misterio».

148. Al interpretar la preexistencia de Cristo en términos de salvabilidad universal, *actualizada* por Cristo desde su historicidad cronológica, *se está en lo cierto*. En efecto, el acontecimiento de su muerte y resurrección irradia en todas las direcciones del tiempo cronológico. Pero si se asume que ese modo de hablar refleja el significado real del lenguaje bíblico acerca de la preexistencia se alteran los datos del problema. Por lo demás, tan difícil es acomodar a la conducta del tiempo cronológico la preexistencia como esa irradiación hacia el pasado. En rigor, hacia el futuro, si este futuro y la culminación de él han de ser históricos. Señal de ello era la dificultad de explicar el hecho del acontecer de Cristo en la mitad de la historia salvífica. Vimos que todas las teorías estudiadas más arriba tropezaban con este escollo, sin excepción.

149. Al eliminar la preexistencia real (no meramente topológica) se elimina la historicidad de la salvación en sentido propio, esto es, resultante de la muerte y resurrección de Cristo. ¿Qué significa el devenir y transcurrir de Cristo, si no está todo él al principio del proceso? ¿Có-

mo puede situarse el final del devenir en un futuro posterior al acontecimiento salvífico adecuado, precisamente en cuanto salvífico?

La salvación como historia implica la preexistencia de Cristo. Mejor. La salvación en sentido propio es una historia sólo por razón de la preexistencia de Cristo. Sabemos que es histórica, porque se nos dice que Cristo es preexistente y, a la vez, posexistente, en el sentido de momento pleno y final del proceso.

150. Las teorías propuestas para encontrar sentido al lenguaje bíblico acerca de la preexistencia de Cristo son numerosas. Arriba nos hemos referido a las propuestas principales. No se pretende criticarlas en sí, sino en lo que atañe a el *prejuicio*, común a todas, acerca del tiempo salvífico. El problema que les plantea la preexistencia está condicionado por el hecho de que atribuyen a la historia de la salvación una temporalidad —y, por tanto, una historicidad— cronológica. La imposibilidad de compaginar la preexistencia con este tipo de tiempo les fuerza a una interpretación reduccionista de ella. En cuanto la interpretación consiste en considerar que el lenguaje bíblico no la significa en sentido propio, equivale a negarla en su sentido propio.

151. Nos encontramos de nuevo con la proyección del tiempo ordinario sobre el de la historia de la salvación. Al pensarla como deviniendo en tiempo cronológico se imposibilita el pensamiento de la historia salvífica como el devenir de Cristo, y se la reduce a la historia de los actos salvíficos, los cuales, precisamente por su conexión con aquel devenir, constantemente enfrentan el pensamiento de la historia de la salvación con incompatibilidades.

2. INTERRELACIÓN ENTRE LOS COMPONENTES DE LA SALVACIÓN Y SUS TIEMPOS

152. El tiempo específico de la salvación no es ni más ni menos misterioso que la salvación misma. No sería riguroso decir que sus misteriosidades son del mismo rango. Son una y la misma. El tiempo propio de la salvación su durar, transcurrir, devenir, esto es, su historicidad es la salvación misma en cuanto permanece en su ser, el cual es deviniendo, histórico, temporal según su tiempo propio. Es impensable que algo, primero, sea y, después, dure; o que algo sea de un modo y dure de otro modo. La duración de lo real es real: es aquello mismo que es real.

La *desmisterización* del tiempo de la salvación, presuponiéndolo cronológico, *desmisteriza* a la salvación misma y fuerza a reducir el lenguaje bíblico acerca de ella, el lenguaje tropológico, cuyo referente es

siempre y necesariamente una cosa acontecible según el tiempo del calendario.

De aquí el carácter anómalo y erróneo de la huida hacia la historicidad en busca de protección de las objeciones que dificultan o niegan la salvación concebida como naturaleza. Tan misteriosa y tan inepta como *explicatio* es la supuesta naturaleza específica de la salvación como su historicidad específica. El modo de ser y operar de la salvación es tan idéntico y uno con la salvación, como su modo de durar.

153. Dejando a un lado el amor *misterioso* de Dios, del que depende el hecho de salvación, la misteriosidad inmediata y formal de ésta radica en su modo de ser, es decir, en su ser mismo. Salvarnos consiste en integrarnos en el ser y vivir de Cristo, constituyendo el Cristo total, y, en cuanto integrados en él, entrar a vivir su vida, o mejor a vivir con su vida, y, por tanto, entrar a vivir la vida trinitaria de Dios a título de hijos: de Hijo —el Hijo total—. Y no sólo persistiendo en nuestra personalidad individual, sino alcanzando la plenitud de ella en la persona de Cristo. La misteriosidad de la salvación remite a la de la Trinidad, a la de Dios, porque se funda en ella: no de cualquier manera, sino según el modo de participación, de asunción. Esta realidad, que se deja pensar en términos ontológicos, es la que, en términos extraídos del mundo moral y jurídico, llamamos «adopción».

Utilizando la conceptualización tradicional del misterio trinitario, salvarse significa ver, conocer al Padre con los ojos o en el ver y conocer del Hijo al Padre. Ser conocidos en el ser conocido del Hijo por el Padre. Amar al Padre en o con el amor con que el Hijo le ama. Ser alcanzados por el amor con que el Padre ama al Hijo. Participar, pues, a título de co-amados y co-amantes en el Amor que es el Espíritu —amar y ser amado, en la vida y ser trinitarios es un solo, uno y único Amor o Espíritu—. Salvarse significa ser engendrados en el Hijo, es decir, hijos. La salvación, siendo real, no se agota en la acción creadora de Dios; pertenece a una acción que podríamos denominar genéricamente asumiadora, y específica o propiamente, engendradora, pues se trata de la incorporación al Hijo por el Padre.

Salvarse es, pues, ser engendrados, o *filiados*: actualizarse el destino a la filiación que nos constituye por razón de nuestro *ser para* Cristo, y *por* Cristo; y por razón de nuestro tener consistencia *en* El —todo referido a la filiación—. Una filiación que como destino y como actualización o logro se funda en Cristo, no bajo cualquier respecto, sino en cuanto muerto y resucitado en una fecha determinada. Este es el acontecimiento salvífico fundamental, del que resulta la salvación que he-

mos *descrito*. El devenir de ella, esto es, el de Cristo, es la historia de la salvación en su sentido, no sólo propio, sino radical, pues, aunque causada por los acontecimientos salvíficos, es la razón de que éstos se hayan puesto, y hayan acontecido.

154. Las gracias, los actos que, por ser agraciados, son actos del vivir de Cristo en nosotros, incluyen en su realidad la pertenencia a la esfera de la filiación o enegendramiento. No es concebible una sola gracia que tenga que ver con la salvación que, por lo mismo, no pertenezca a la acción egendradora de Dios. Con Cristo, en quien nos salvamos, nos relacionas siempre a título de co-engendrados en él.

155. La misteriosidad de la salvación, radicada en su referencia a la Trinidad, se despliega por el lado en que es asunción del orden de la creación al de la generación, por el lado de la realización de la criatura como hijo. Es razonable que persista la misteriosidad que impedía la conceptualización adecuada en el caso del intento de comprensión de la salvación en términos de relaciones entre la gracia y la naturaleza.

156. El hecho salvífico decisivo, la muerte y resurrección de Cristo causó, en tiempos de Poncio Pilato, que la plenitud final del Cristo total se actualizase progresivamente desde el comienzo de la creación.

«*Plenitud final*»; «*Desde el comienzo...*» la terminología vuelve a ser cronológica. Habría que pensar en una *simultaneidad* y al mismo tiempo en un *devenir*, pero este modo de pensar, en tanto que pretende ser intuitivo, nos está vedado por el condicionamiento cronológico que impone a nuestro pensamiento la intuición temporal cronológica; impide el pensamiento de un devenir sin contenido temporal intuitivo, cronológico.

157. La imposibilidad de pensar, con pensamiento propio, la historicidad de *la salvación* resultante condiciona el pensamiento de la historicidad de los acontecimientos salvíficos.

Estos acontecimientos, tanto los causantes de la salvación, como los que constituyen la incidencia de la salvación en la historia cronológica ordinaria, como la historia ordinaria misma en cuanto es salvada y constituida en lugar en el que ocurre el devenir de Cristo, no se dejan pensar adecuadamente (adecuación que incluye su dimensión radical) sin referencia a la historicidad de la salvación resultante: la historicidad del devenir del Cristo total. Lo contrario sería como querer representarse las líneas de movimiento o ímpetu de un cuadro desligadas de las figuras a las que dinamizan o potencian.

158. En Cristo, muerto y resucitado, *coinciden* el acontecimiento salvífico y el resultado de ese acontecimiento, la salvación, es decir, la constitución del Cristo total. La humanidad se salva en cuanto cada ser hombre muere y resucita en su muerte y resurrección. La historia de la salvación es el transcurrir de esta incorporación a Cristo: el devenir del Cristo constituido por la humanidad progresivamente incorporada a él —constituida gratuitamente en incorporable—. El acontecimiento salvífico decisivo no se queda fuera de la salvación que produce, ni viceversa. El acontecimiento es, a la vez, momento del tiempo cronológico y del tiempo escatológico. Bajo el primer respecto pertenece a la secuencia de los actos salvíficos y, a la vez, a la secuencia de los acontecimientos de la historia de Israel y del Imperio romano. Bajo el segundo respecto es un momento del devenir del Cristo total, o, mejor, el Cristo total en el momento del acontecer del hecho decisivo.

159. Los predicados temporales del acontecimiento salvífico decisivo valen proporcionalmente (en proporción diversificada según los casos) de cada uno de los actos salvíficos de la serie a la que pertenece el acontecimiento decisivo. Y, en rigor, de toda la acción salvífica de Dios, la cual no se agota en los actos salvíficos públicos o canónicos; se extiende a la providencia minuciosa de cada momento, con cada persona.

160. El hecho de que la salvación resultante sea la *razón final* de los acontecimientos salvíficos que la producen, debe iluminarse con luz complementaria. La participación proporcional de los actos salvíficos en el acto decisivo afecta a su naturaleza objetiva de aquéllos —son momentos de un proceso que incluye como fundamento el acto decisivo—. Afecta a su eficacia causal —son salvíficos por razón de su pertenencia aquel proceso—. Afecta a su carácter, digámoslo así, de «actuados», esto es, afecta a su calidad de propios de un sujeto: del mismo que lo es del acontecimiento decisivo. Participan en el carácter de ser actos de Cristo, en la misma medida en que participan en el carácter salvífico del acto salvífico central. Participan también en la coincidencia del acto y el resultado. No son, pues, separables adecuadamente de la salvación resultante. En esta medida, su consideración como acontecimientos cronológicos, no agota la densidad de su modo de ser. La reducción de la historia de la salvación a la de los actos salvíficos no libera la historia de su dimensión escatológica en el sentido «fuerte» de la expresión. Por tanto, absolutizar el sentido «débil», planteando el problema de la historicidad de la salvación en términos de la secuencia cronológica de los

actos salvíficos, es falaz, porque los actos salvíficos no agotan su temporalidad en el ámbito de lo meramente cronológico.

161. La incidencia de la historia de la salvación en la historia ordinaria es de dos clases, o, mejor, ocurre a dos niveles. Una es el progreso del orden moral. No siempre es fenómeno observable; no pocas veces es hostilizado e impedido. No obstante, puede ser pensado como transcurrente con la historia ordinaria, en el tiempo cronológico. Podemos prescindir ahora, del problema de si la humanidad puede ser sujeto de tal historia, si el concepto de historia se toma en su sentido riguroso. Es claro que no. La humanidad es sujeto de su propio progreso ético en cuanto sucede en ella, no en cuanto, en su totalidad suficiente, es vivido como una historia por un sujeto de una historia —en sentido estricto y propio—. Falta el sujeto que sienta la totalidad de ese progreso como su propio progreso; como progreso del ámbito en cuyo devenir vive el sujeto su propio devenir.

Esto no vuelve cuestionable la historicidad, en su sentido lato e impropio, del progreso moral humano, sino su historicidad en sentido propio. Cuestiona la pretensión de identificar la historia de la salvación con la historia de ese progreso, y retener el sentido riguroso del concepto de *historia*.

162. El progreso moral es a la vez tarea obligatoria de la humanidad salvada, y tarea posibilitada por la salvación, sin que posibilitarla implique disminución alguna de la obligatoriedad. No es cosa de recordar ahora esta doctrina. Mi salvación se frustra si contravengo este deber. Es claro que la acción moral, que determina el progreso moral humano, acontece y transcurre en el tiempo cronológico; en el marco de la historia ordinaria; es parte de la historia ordinaria. En cuanto demandada y posibilitada por la salvación, la acción moral y el progreso resultante constituyen la *incidencia* de la salvación en ese progreso. Pero la incidencia no se agota aquí; tampoco la consideración de su tiempo propio.

163. La incidencia de la salvación en la historia ordinaria consiste también, y radicalmente, en ser incidencia, o acción del Cristo total en la historia. Por tanto, momento del devenir del Cristo total. Pues el Cristo total deviene actuando —cumpliendo la ley o voluntad de Dios—. La acción moral, que es un momento de la historia cronológica es, a la vez, momento del devenir de Cristo: a doble título: *a*) el Cristo total deviene por medio de sus actos, y *b*) esos actos son momentos del vivir o devenir del Cristo total. Su resultado no es el mero progreso moral, ob-

servable, sino la introducción sentido o realidad salvífica en la historia ordinaria. La salva, y la vuelve, esto es, la asume o eleva a ser historia cronológica del devenir no cronológico del Cristo total.

164. La salva en dos sentidos: *Uno*, por cuanto hace que toda la historia cronológica del hombre sea la historia de una colectividad destinada a constituir el cuerpo de Cristo, a ser historia cronológica del cuerpo total de Cristo. Historia, claro es, en sentido impropio, por cuanto la humanidad no es sujeto histórico en sentido estricto. El Cristo total o la salvación propiamente dicha, transcurrente en tiempo escatológico, se realiza a la vez en tiempo cronológico. *Otro*, en cuanto estos actos cronológicos, por ser de Cristo, son momentos de su actualización escatológica. La historia escatológica asume a la cronológica, la salva incorporándola a sí. La hace medio, instrumento, cuasi-sacramento de sí. Expresión y realización de sí. En este riguroso sentido no son dos historias sino una. Algo semejante a lo que ocurriría entre la historia del progreso de un cuadro y la historia de los movimientos del pincel, si se pudiera pensar que el devenir del cuadro determinara la naturaleza de aquel movimiento como pictórico; si se pudiera pensar que el devenir de los movimientos del pincel, a la vez que causan o producen el cuadro, se constituyen en pictóricos como momentos del mismo devenir del cuadro; si se pudiera pensar que el cuadro causado confiere a su causa el carácter de causa, y, al mismo tiempo, se constituyera en sujeto ejecutor de esos movimientos. La inadecuación del ejemplo ilumina dos aspectos de la cuestión: Uno, que el caso de las relaciones entre cronología y escatología es único —la escatología es caso único—. No toleran ejemplificación adecuada. Otro, que no es pensable un discurso o pensamiento que refleje la situación real con ventaja sobre el ejemplo imaginario. La zón es también doble: una, la misteriosidad del objeto. Otra, la falta de intuición temporal para pensar el tiempo no cronológico.

165. Desde otro punto de vista. La historia cronológica, en cuanto procede bajo la gracia —si ha de ser asumida como historia salvífica y salvada— participa del acto salvífico decisivo: media su causalidad. En cuanto es acto del Cristo total, participa del resultado del acto salvífico. En este sentido puede hablarse de la unidad de la historia, cronológica y escatológico, según el mismo esquema en que puede hablarse de la unidad entre el Cristo, Dios y hombre singular que muere en la Cruz y el Cristo total que resulta de esa muerte.

166. Los actos salvíficos que constituyen la historia cronológica de la salvación anterior al acontecimiento decisivo, son salvíficos como

momentos de una unidad determinada por la muerte y resurrección de Cristo. Su condición de *momentos* de esa unidad es, en principio, doble. En cuanto pertenecen a la histórica cronológica que culmina en el hecho decisivo, pertenecen al orden causal, no al resultante, de la salvación, lo mismo que el acontecimiento en el que cronológicamente culminan. No interesa ahora elucidar los tipos o modos de pertenencia, o el modo como participa cada acontecimiento en la causalidad salvífica del acontecimiento decisivo: anunciándolo, revelando su sentido, *co-causando* con él, en dependencia de él, etc. Basta señalar que son «hazañas de Dios» salvador, pertenecientes a la serie determinada por la «hazaña» de Dios que es el acontecimiento decisivo.

167. La historia de la salvación entendida verdadera, pero inadecuadamente, como la secuencia de los actos salvíficos o como la secuencia del progreso moral, no puede entenderse sin referirla a la historia de la salvación resultante de aquellos actos. El tiempo específico de las secuencias de los acontecimientos salvíficos y el de la secuencia del progreso moral, no se agota con la idea del tiempo cronológico. La secuencia de estos actos y la del progreso ético, que pensada en lo que tienen de cronológico se piensa con un tiempo lleno, es decir, referido a la intuición del tiempo, es decir, como secuencia temporal en sentido propio; pensada en lo que tienen de escatológico, esto es, por razón de su relación con la salvación resultante o devenir del Cristo total, se piensa con un tiempo vacío, es decir, sin contenido propiamente temporal. Con mayor rigor: pensamos con categorías cronológicas una secuencia que no lo es. El significado de nuestro pensamiento es el tiempo cronológico; su referente real, no. Sería falaz reducir el referente al significado.

168. La idea de la salvación como historia, la pretensión de articular la teología en torno a esa concepción, es uno de los grandes logros de la teología. Un acierto audaz, porque ha tenido y tiene que vencer la inercia que favorece a la articulación de la teología en torno a la idea de la naturaleza. Esta inercia no se debe sólo al peso de una tradición naturalística multiseccular, sino probablemente a la misma propensión del entendimiento, manifiesta en la propensión del lenguaje.

169. La teología de la historia de la salvación se encuentra en la necesidad de resistir a estas propensiones. En primer lugar, el habla se organiza alrededor del sustantivo: Sustantivo —es decir, «cosa»— es el agente y paciente universal. El tiempo y la historia, el lenguaje la empuja al lugar de lo que le pasa al sustantivo. En rigor carece de utilaje

lingüístico y conceptual para representarla. El habla inteligible acerca de ella incluye una evocación o señalamiento de la experiencia inmediata. Esto sucede con otras cosas, y radicalmente con todas, si en la raíz del significar está el indicar o señalar como con el dedo hacia la experiencia del objeto. Pero no todo está condicionado de igual manera y en igual medida por la necesidad de señalamiento. Muchos objetos de habla han abreviado la necesidad de ser referidos a la experiencia, o más bien han sustituido referencia a la experiencia por la referencia al cuerpo del lenguaje, del que son voz o palabra. Esto ha podido provocar la impresión de que el significado de un fragmento de lenguaje es otro fragmento de lenguaje, y así sucesivamente.

170. En el caso del tiempo y de su concreción histórica no ocurre así. Por una parte, la referencia a la experiencia tan inmediata, que la forma más ajustada de significar el tiempo es ésta: tiempo es eso que se experimenta cuando se experimenta el tiempo. La razón es obvia: el tiempo, no sólo es por naturaleza dato en cuanto vivido, sino que es dato como aquello con lo que son vividos los objetos de experiencia. La totalidad del dato «tiempo» no se nos da como objeto. Hablar del tiempo es no sólo usar un instrumento sustantivante o cosificador para significar lo que no es cosa, sino modo de durar; y usar un instrumento objetivante para significar lo que no es objeto.

171. La teología de la salvación como historia es un habla acerca del tiempo. No del tiempo ordinario o cronológico, referible a la experiencia, sino de un tiempo sin referencia experiencial. El referente de ese lenguaje se distancia del significado, primero a título de *tiempo* y segundo a título de *tiempo sin término de referencia experiencial*. Usar o interpretar el lenguaje reduciendo el referente al significado objetual, cósmico, no es hablar del tiempo. Reduciéndolo a la evocación de la vivencia del tiempo ordinario, no es hablar del tiempo salvífico. Las proposiciones de un discurso formulado en este lenguaje no pueden constituirse en premisas conducentes a proposiciones que hablen propiamente de la salvación como historia —ni siquiera de la salvación, que es historia.