

TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

teologiayvidauc@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile

Costadoat, Jorge

Cristo liberador, mediador absoluto del reino de Dios
Teología y Vida, vol. XLIX, núm. 1-2, 2008, pp. 97-113

Pontificia Universidad Católica de Chile
Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32214688005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Jorge Costadoat

Profesor de la Facultad de Teología
Pontificia Universidad Católica de Chile

Cristo liberador, mediador absoluto del reino de Dios

La invocación de “lo absoluto”, Dios, en discursos con pretensión de “absolutez” en una cultura pluralista o en cualquiera, tiene un sesgo de intolerancia y de violencia. A menudo el reclamo de “absolutez” entendida como pretensión de verdad, oculta un deseo mezquino, ideológico e inconfesable de someter a los demás. En este caso la verdad divide o perpetúa conflictos contra quienes no comparten la misma forma de ver las cosas. Pero esto, que es frecuente, no es necesario. Se dan también discursos inspirados en intereses honestos. La “absolutez” de un planteamiento, de una argumentación o de una doctrina puede dirigirse a superar los conflictos. Lo cierto es que la verdad debiera estar al servicio de la unidad en un mundo dividido por intereses encontrados. En esta óptica lo definitivo no es la verdad sino la reconciliación. En esto consiste el aporte cristiano: “porque en Cristo estaba Dios reconciliando al mundo consigo, no tomando en cuenta las transgresiones de los hombres, sino poniendo en nosotros la palabra de la reconciliación” (2 Cor 5, 19). Sin embargo, hay que reconocer que el cristianismo tiene una larga y triste historia de uso de su “verdad” con aspiraciones de triunfo o conquista sobre los demás (1).

En una cultura pluralista, como la nuestra actual, la fundamentación de la demanda cristiana de absolutez se ve obligada a revisar la historia de esta pretensión hasta sus orígenes neotestamentarios, poniendo especial atención al paso de la intolerancia pasiva a la intolerancia activa ocurrida con la “conversión” de Constantino; y a atender a la historia actual y discernir el conflicto de nuestra época. Ha de tenerse en cuenta que la invocación del valor universal del cristianismo que no se haga cargo de sus consecuencias, que no esclarezca al servicio de qué intereses se ordena y contra cuáles resiste, corre el riesgo de ser infiel a Cristo crucificado.

No es intención de esta ponencia entrar en esta fundamentación, pero el planteamiento de su necesidad sirve para ubicar la pretensión de absolutez de la cristología de la liberación. De entrada, es necesario decir que esta cristología es lúcida sobre este punto. Ella traza una línea divisoria neta entre los diversos sujetos históri-

(1) Cf. Franz J. Hinkelammert *La fe de Abraham y el Edipo Occidental*, DEI, Costa Rica, 2000, pp. 9-12.

cos en conflicto e incluso entre teologías que están al servicio de unos y otros. A la cristología de la liberación no le preocupa mucho demostrar ante las demás mediaciones religiosas de la humanidad que Cristo es la máxima autocomunicación de Dios. Su motivación es práctica. Pone una divisoria transversal al cristianismo, a todos los credos y a todas las formas de ser hombre, exigiendo a la religiosidad cristiana y a la Iglesia un serio replanteo de su necesidad. Esta teología se hace cargo del conflicto que, dicho en simple, divide a los hombres en “opresores” y “oprimidos”. Para la cristología de la liberación un asunto teológico relevante, en consecuencia, es para qué y para quiénes se hace teología. Lo que debe quedar claro es que su propio discurso cristológico tiene como tarea principal articular la exigencia de absolutez inherente a la fe en Cristo, en orden a superar este conflicto y la injusticia que lo provoca.

En la primera parte de este trabajo se revisará el concepto de Dios, de “lo absoluto”, pues la Teología de la liberación lo ha hecho muy a fondo. En la segunda parte se dará cuenta de la articulación cristológica que media a Dios y la historia humana, atendiendo a la abstracción que acompaña al discurso sobre Cristo y que inhibe, o derechamente cercena, su virtualidad liberadora. En la tercera parte se ofrecerá un panorama general sobre el acontecer prático y liberador de Dios en la historia.

1. LA CRÍTICA LATINOAMERICANA AL CONCEPTO DE DIOS

Juan Luis Segundo, probablemente tratando de acercar al cristianismo a ateos o a cristianos en vía al ateísmo, planteó que lo que realmente divide a los hombres no es si creen o no creen en Dios, sino en qué Dios creen o de qué Dios se consideran ateos. Dice así: “... nuestra reflexión comienza interesándose mucho más en la antítesis – aparentemente fuera de moda– *fe-idolatría* que en la –aparentemente actual– *fe-ateísmo*. Más aún, dejamos constancia desde la partida de que, en la antítesis que nos parece la más radical, *fe-idolatría*, quien se profesa cristiano puede ocupar cualquiera de las dos posiciones, así como el que se profesa ateo. En otras palabras, creemos que divide mucho más profundamente a los hombres la imagen que se hacen de Dios que el decidir luego si algo real corresponde o no a esa imagen” (2). Para Juan Luis Segundo la idolatría bíblica persiste en el cristianismo. En este sentido, la pretendida absolutez del cristianismo debe ponerse entre paréntesis. El cristianismo, su credo y su tradición han podido ocultar la injusticia y también causarla. Es la misma tradición judeocristiana la que obliga a trazar una divisoria profética entre los que practican la justicia (aunque no pertenezcan a esta tradición) y los que no la practican (aunque que cumplan con las observancias religiosas).

El planteamiento ilustrado de Juan Luis Segundo fue acogido por otros teólogos de la liberación. Ronaldo Muñoz, Jon Sobrino y Gustavo Gutiérrez se empeñaron por escribir sobre el Dios verdadero, el Dios de la vida, el Dios de los pobres, para romper contra las falsas imágenes de Dios que, ulteriormente, cumplen una

(2) Juan Luis Segundo *Teología Abierta*, Tomo II, Cristiandad, Madrid, 1983, p. 22.

función ideológica al servicio de la opresión y de la resignación ante el sufrimiento de un continente de pobres (3).

Pero desde un comienzo la primera preocupación de la Teología de la liberación no fue el problema de la demostración de la verdad, ni tampoco la de ilustrar la imagen de Dios, sino el de la injusticia y el de la liberación. La motivación original no fue hacer teología, sino transformar la realidad en favor de los pobres. Y, en este sentido, bien podría decirse que la confrontación fundamental fue con el *mysterium iniquitatis*, pero no como un enigma a descifrar por la vía de la razón, sino como una realidad que debía ser históricamente contrarrestada. Este mal fue llamado de muchas formas: “violencia institucionalizada” (Medellín, Paz n° 16); pobreza, “el más devastador y humillante flagelo” (Puebla n° 29). Gustavo Gutiérrez ha hablado de muerte “provocada por el hambre, la enfermedad o por los métodos represivos que emplean quienes ven peligrar sus privilegios ante todo esfuerzo de liberación de los oprimidos. Muerte física a la que se añade una muerte cultural, porque en una situación de opresión se ve destruido todo lo que da unidad y fuerza a los desposeídos de este mundo” (4).

En otras palabras, la Teología de la liberación encaró desde un comienzo el problema del mal, fuera el mal que sufren los pobres como víctimas inocentes, fuera el mal como pecado personal y estructural que ha podido generar un mundo de víctimas.

Esta precisión permite entender mejor una segunda pregunta por Dios planteada por Gustavo Gutiérrez en los años sucesivos. “¿(d)e qué manera hablar de un Dios que se revela como amor en una realidad marcada por la pobreza y la opresión? ¿Cómo anunciar el Dios de la vida a personas que sufren una muerte prematura e injusta? ¿Cómo reconocer el don gratuito de su amor y de su justicia desde el sufrimiento del inocente? ¿Con qué lenguaje decir a los que no son considerados personas que son hijas e hijos de Dios?” (5). También para otros autores, Sobrino y teólogas feministas del 2000 como Virginia Azcuy, la pregunta central es cómo hablar de Dios desde el sufrimiento de los inocentes, cómo decir a ellos y ellas que Dios los ama, cuando pareciera que se desentiende de su sufrimiento (6).

La Teología de la liberación ha oscilado entre ambos planteamientos. Desde aquel que se empeña por ilustrar acerca de la imagen del verdadero Dios en contra

(3) Ronaldo Muñoz afirma: “... se comprenderá que la cuestión teológica capital para nosotros, sea no tanto si Dios existe, sino más bien cuál es el Dios verdadero. Que nuestro ‘problema de Dios’ sea no tanto el ateísmo, cuanto la idolatría. No solo si Dios existe o no, sino sobre todo *qué* Dios existe: cómo podemos conocerlo y reconocerlo; cómo se hace Él presente en nuestra vida y cómo actúa en nuestra historia; cómo podemos nosotros, con nuestra actitud de fondo y nuestra práctica concreta, corresponder a Él, personal y colectivamente” (*Dios de los cristianos*, Paulinas, Santiago, 1986, p. 28). Cf. Jon Sobrino *Jesucristo liberador*, Trotta, Madrid, 1991, pp. 236, 243; Gustavo Gutiérrez, *Dios de la vida*, Lima, 1989, p. 25.

(4) Gustavo Gutiérrez, *La verdad os hará libres*, Sígueme, Salamanca, 1990, p. 23.

(5) Gustavo Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Sígueme, Salamanca, 1986, pp. 18-19.

(6) “Cómo hablar de Dios ante la inequidad de género, qué palabras pueden decir las mujeres para proclamar el advenimiento de la salvación y activar nuevas prácticas de transformación eclesial y social”, de Virginia Azcuy, “Teología e inequidad de género. Diálogo, interpretación y ética en el cruce de las disciplinas”, en N. Bedford/M. García Bachmann/M. Strizzi (eds.) *Puntos de encuentro, Foro sobre Teología y género*, Instituto Universitario ISEDET, Buenos Aires, 2006, p. 14.

de conceptos o imágenes cuyas ideológicas, a aquel que asegura la bondad de Dios contra la idolatría pero cuya verificación de esta bondad queda suspendida en el tiempo mientras Dios mismo no pruebe que él realmente ama a los pobres. En ambos casos el *mysterium iniquitatis* es el factor que obliga a reaccionar pero, a diferencia de la teodicea clásica, la Teología de la liberación no ofrece al problema una solución teórica, sino que confía su resolución al cumplimiento escatológico. El peso de la prueba sobre el valor del cristianismo no recae sobre la teología, sino sobre Dios. Es Dios quien debe probar que es Dios. Esto es, que Él es efectivamente el Dios verdadero, el Dios liberador, el Dios en el que es posible creer. La liberación del mal es cosa de esperanza y de praxis cristiana. El Dios de la Teología de la liberación es el Dios de la Biblia, pero al que solo se le conoce y se terminará de conocerse a través de la gesta liberadora comenzada con la resurrección de Jesucristo y que se manifiesta en la actualidad como término de la injusticia y participación en la vida plena de todas sus criaturas.

En un giro aún más radical que el anterior, el concepto de Dios de la Biblia ha servido a la Teología de la liberación para relativizar radicalmente el concepto de Dios de parte importante de la tradición filosófica occidental. La Teología de la liberación no solo ha sospechado del “dios” en cuyo nombre se hizo la Conquista de América, sino que ha procurado desprenderse de él. Su tarea no ha consistido simplemente en cambiar una imagen de Dios por la del Dios verdadero. Ha llevado la crítica a la raíz de las ideas filosóficas y teológicas que han impedido preguntarse por el sufrimiento de los pobres y, peor aún, que han cumplido una función importante en su dominación.

Para Enrique D. Dussel “el auténtico problema (teológico) no es la ‘muerte de Dios’ sino la ‘alienación del otro’: la injusta alineación de los oprimidos” (7). El ateísmo como reacción a la filosofía moderna que en Hegel alcanza la máxima expresión (garantía ulterior de sistemas sociopolíticos y religiosos opresivos), no solo constituye una consecuencia del fracaso de la cristiandad europea sino, en cuanto negación de un “fetiche”, es condición necesaria para acceder al “Otro absolutamente absoluto”. La verdadera vía de acceso a Dios es ética y no más ontológica. Para Dussel, la muerte del “otro antropológico”, el pobre, el latinoamericano, exige ateísmo respecto del “dios” de la especulación filosófica que identifica sin más al ser con la razón y que concibe por ello la realidad como una totalidad ahistórica y cerrada, funcional política y económicamente a la explotación de los pobres. La vía de acceso, en suma, es una meta-física (otra, distinta de la tradicional) que observe silencio ante un Dios que está “más allá” de todo. Este es un Dios realmente trascendente, un Dios ausente, pero que deja su huella en los pobres. Pues el “Otro absolutamente absoluto” no es demostrable racionalmente. Se lo conoce a través de la ortopraxis consistente en la respuesta a la interpelación ética del pobre. Este “otro antropológico” es la “huella” de la ausencia del “Otro absolutamente absoluto” y, por tanto, su camino práctico obligado.

En la Teología de la liberación el concepto de Dios de la Biblia estimula un proceso histórico de liberación que hace de la misma liberación el criterio decisivo

(7) Enrique D. Dussel “Acceso ético al absoluto (el discurso ateo como condición de la afirmación de Dios)”, *Christus* 41, 484 (1976) 40-47.

para reconocer la ortodoxia de los discursos teológicos. La verdad del cristianismo queda entregada a una comprobación práctica que, si es elevada al máximo valor, puede convertir a la Escritura en un instrumento de legitimación de acciones y compromisos a los que se adjudica una absolutez indebida. No hay duda que este peligro existe. Los mismos teólogos latinoamericanos han procurado articular correctamente la relación entre la ortopraxis y la ortodoxia (8).

Dussel es consciente de los alcances perniciosos que la sustitución de la ontología por una especie de teología de la praxis podría acarrear. Por ello insiste en la necesidad de pensar a Dios como trascendente también respecto de una praxis que prometa un futuro de liberación. Concluye: “solo la afirmación del Divino como otro que todo sistema es punto de partida del discurso filosófico radicalmente liberador” (9).

2. JESUCRISTO: MEDIADOR ABSOLUTO DE LA LIBERACIÓN

a) *Los límites de la patrística*

La crítica de Dussel va a la raíz de la filosofía que ha permitido pensar a Cristo a lo largo de la historia del cristianismo. Su exigencia de recompreensión de la fe cristiana representa una novedad que, sin embargo, no ha sido tematizada tan a fondo por los demás autores. Al momento de pensar cómo ha sido posible que Jesús de Nazaret tenga un valor absoluto para la liberación de todos los hombres, teólogos principales como Jon Sobrino y Juan Luis Segundo no descartan el aporte de Calcedonia, aunque al interpretar el concilio establecerán una importante distinción entre el Dios de la Biblia y la idea metafísica griega de Dios que condicionó fuertemente la reflexión teológica del cristianismo.

En su cristología Jon Sobrino conjuga, tal vez sin quererlo, dos aproximaciones filosóficas. No renuncia a los aportes de la cristología de los grandes concilios de la antigüedad, pero su orientación más propia es a comprender a Cristo en la perspectiva de una filosofía de la praxis que, a su vez, implica una recuperación espiritual y trinitaria de su realidad y de su misión escatológica. En este sentido el conjunto de la cristología de Sobrino, y de la Teología de la liberación en general, representa un reto a una teología que, al prescindir de la acción actual del Espíritu, frustra su eficacia histórica.

Sobrino aborda el estudio de los concilios dogmáticos desde la perspectiva de las víctimas. Es el mal injusto infligido a los inocentes lo que desencadena una revisión de la cristología tradicional. Su postura es desafiante, pero cautelosa. Para Sobrino los textos conciliares “son útiles teológicamente, además de normativos, pero son también limitados y aun peligrosos”. Ellos “ponen a la cristología en un camino novedoso y ambivalente” (10). Su crítica se concentra en la patrística. Esta

(8) Gustavo Gutiérrez *La verdad os hará libres*, o.c., pp. 127-132; Jon Sobrino, *Jesucristo liberador*, o.c., pp. 246-250.

(9) O.c., p. 45.

(10) Jon Sobrino, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Trotta, Madrid, 1999, p. 317.

tuvo la virtud de elaborar la cristología en clave soteriológica (11). Sin embargo, al pensar a Cristo en categorías de naturaleza, ha terminado por vaciar la historia de Jesús a partir de la cual fue posible conocer que Él era consustancial con el Padre. La patrística, según Sobrino, se ha concentrado en hacer comprensible la encarnación con olvido del “principio de realidad” de la cristología, esto es, la historia de Jesús y, en particular, su predicación del reino de Dios a los pobres (12).

Es injusto Sobrino, y otros autores, al reclamar de la fórmula de Calcedonia una confesión completa de la realidad de Cristo, su historia y su muerte por el reino. La fórmula fue convenida para zanjar un asunto muy preciso, la unidad de Cristo, y no debiera reclamarse de ella nada más. Pero Calcedonia es también el mejor botón de muestra del encajonamiento al que llegó el cristianismo que creció en suelo griego. La filosofía de la época no ofreció categorías para pensar la historia y, en consecuencia, el cristianismo vertido en su aparato conceptual quedó corto para comprender la convergencia en Jesucristo de la libertad de Dios y la libertad del hombre.

Esto no obstante, Sobrino se aferra al dogma y saca partido de la ortodoxia en contra de cualquier tipo de docetismo que pudiera dudar que en Jesús de Nazaret, en lo concreto de su persona, de su proyecto y de su cruz, pudiera jugarse la liberación del pecado y de la muerte. Las definiciones conciliares de Nicea y Calcedonia tuvieron la virtud de custodiar exactamente aquello de que se trataba: la encarnación. La ortodoxia salvaguardó el valor absoluto que tiene un acontecimiento histórico singular para la entera historia de la humanidad. Aun cuando esto fue dicho en términos griegos abstractos, la Iglesia custodió lo pequeño, lo frágil y lo pobre en general, como la vía de conocimiento del Dios de Jesucristo, en contra de las presiones por helenizar el cristianismo.

Según Sobrino, Nicea afirmó la divinidad de un hombre que efectivamente sufrió en contra de Arrio para quien el sufrimiento de Dios era un asunto inconcebible. Nicea tuvo el valor de resistir la presión de un pensamiento incapaz de entender que la revelación de Dios pueda provenir de la cruz de Jesús y, en general, de las víctimas de la historia. El límite del concilio está en su óptica sustancialista: “(en) Nicea el Hijo es declarado consustancial por lo que Jesús *es* (nacido unigénito del Padre), pero no por lo que Jesús *hace*” (13). Pero el concilio, al reconocer a Dios en Jesús, dejó asentado el principio de la concreción y de la parcialidad de Dios. En el fondo de la definición de Nicea está implícita la idea de que Dios sufre con los hombres, autodeterminándose a quedar expuesto a ellos. Nicea mantuvo la novedad escandalosa y bienaventurada del Nuevo Testamento, al aceptar los padres la divinidad de un Cristo sufriente.

Calcedonia profundizó lo anterior. Para Sobrino, el gran concilio cristológico tuvo el valor de reconocer en el Verbo encarnado el principio de unidad y de totalidad de toda la realidad. En Dios mismo tienen lugar Jesús y las víctimas. El pensamiento griego habría preferido establecer la diferencia entre trascendencia e historia. Calcedonia, en cambio, afirmó ambas realidades en Jesús aun cuando no

(11) O.c., p. 333.

(12) O.c., pp. 317-340.

(13) O.c., p. 373.

pudo afirmar *in recto* cómo se da esta unión. “En nuestra opinión –dirá Sobrino–, la grandeza de Calcedonia consiste en mantener esta honrada actitud subjetiva y en mantener su correlato objetivo: el primado que se da a la unidad de la totalidad, aun cuando esa totalidad tenga que unificar, sin mezclarlas, realidades tan distintas como la transcendencia y la historia” (14).

Tanto en Nicea como en Calcedonia, sin embargo, se dijo quién fue Jesús a partir de un concepto determinado de la divinidad. Según J. Sobrino, se dijo que Jesús es *vere homo*, lo cual es correcto. Pero se olvidó que para saber en qué consiste aquello ha sido necesario descubrir en Jesús al *homo verus*. Este autor insiste en la idea. Lo que la patrística en general olvidó es que conocemos quién es Cristo y, en definitiva, quién es Dios, a partir de la historia de Jesús de Nazaret y a partir de la historia de los seguidores de Cristo. Sobrino sigue en esta materia a Juan Luis Segundo (15).

b) *El mandato incumplido de Calcedonia*

Juan Luis Segundo acoge íntegramente Calcedonia. Pero embiste contra quienes no observaron el mandato de su fórmula de no mezclar las naturalezas de Cristo, restando al cristianismo su fuerza liberadora. La imagen de un Cristo omnisciente y omnipotente, producto de sumar la naturaleza divina a la humana de Jesús, ha servido a los cristianos para endilgarle a Él la liberación, eximiéndolos a ellos de la tarea histórica que la manifiesta. La mezcla de naturalezas en la predicación de Cristo ha hecho posible relativizar la importancia que tiene para el hombre el ejercicio de su libertad.

Para Segundo el problema se sitúa en una mala comprensión de la “comunicación de idiomas”. Si se analizan en detalle las palabras de los concilios de Nicea y Calcedonia, se descubre que en virtud de la única persona (divina) de Jesús es posible atribuir a Dios, por vía ascendente, todo lo humano. Se nos dice que el Hijo de Dios sufrió, murió, resucitó. Con ello se indica implícitamente que conocemos a Dios a través de la historia de Jesús. Pero los mismos textos no dicen lo contrario, a saber, que es posible aplicar a Jesús de Nazaret unos supuestos atributos divinos, como ser la impasibilidad, la inmortalidad, la omnipotencia o la omnisciencia. Para Segundo no existe vía descendente en la predicación. Tal es la importancia que tiene para él este asunto que afirma que “toda la teología y, sobre todo, el poder liberador de la teología, están aquí pendientes de un hilo” (16). Calcedonia prohíbe utilizar la vía descendente con su indicación de no mezclar las naturalezas. Hacerlo, en cambio, significaría pretender conocer por anticipado qué es la naturaleza divina y aplicar a Jesús sus contenidos con perjuicio de su plena humanidad (17).

(14) O.c., p. 411.

(15) Cf. o.c., pp. 337-338.

(16) Juan Luis Segundo, “Disquisición sobre el misterio absoluto”, *Revista Latinoamericana de Teología*, 2 (6) (1985) p. 215.

(17) “Si lo que se sabe de la historia humana de Jesús ha de introducirse (por vía de la comunicación en el lenguaje) en el concepto de Dios, parecería que, de igual manera, los atributos divinos tendrían que caber en el concepto de lo que es ese hombre Jesús tal como vivió su historia. Pero –y este ‘pero’ es formidable– si atributos divinos como los mencionados en la frase anterior

Para el teólogo uruguayo lo que tal vez ese entonces ni los autores de Calcedonia tenían claro, pero que felizmente lograron salvaguardar con la fórmula, es que en la cadena de los seres el hombre es el único que se reconoce por la historia del ejercicio de su libertad. Si se habla de él en términos de “naturaleza”, ha de entenderse el límite que este ejercicio de la libertad tiene en su caso. La del hombre no es una libertad ilimitada. Pero en el caso de Dios su naturaleza consiste precisamente en una libertad sin límites. Por tanto, no es posible saber de modo alguno en qué consiste la libertad ilimitada que es Dios, a no ser que se nos revele en la historia, como ha ocurrido con Jesús, pero solo en virtud del ejercicio auténticamente humano de la libertad de Jesús (18). Dice Segundo: “en el caso de Jesús, es la historia misma de una persona divina la que nos permite llenar de historia concreta ese concepto de Dios. Es la forma plenamente significativa para nosotros, plenamente humana, con que Jesús vive su historia la que, despojada –formalmente– de sus limitaciones (en una realidad creada), nos permite saber cómo es Dios” (19).

De Dios sabemos por el sentido que Jesús eligió para su existencia histórica, este es, el reino de Dios. La “naturaleza divina” de Jesús no añade nada a su ser humano. Decir “Jesús es Dios” quiere decir que “la libertad limitada de Jesús hombre está, en el ser sin límites de Dios, elevada a una potencia infinita de realización” (20). Jesús llena con su historia humana la infinitud de Dios. Lo contrario, pensar que a la naturaleza humana de Jesús se añaden contenidos propios de su divinidad impide concebir un desenvolvimiento auténticamente libre de Jesús.

Para Juan Luis Segundo Dios es el “misterio absoluto”, pero no como oscuridad sino como manifestación luminosa en Jesús de Nazaret que, acorde con el Vaticano II, ilumina al hombre para enfrentar humanamente sus problemas. Por ello lamenta que la teología posterior a Calcedonia haya entendido de otro modo este concilio, acomodando la historia de Jesús a una concepción griega de Dios (21).

(inmutable, inaccesible, inmortal, omnisciente, todopoderoso) se predicán de Jesús, resulta que toda la historia de Jesús percibida por los testigos de su vida es *falsa*. Son falsos su cambios, falsas las relaciones que tuvo con otros seres humanos, falsa su angustia ante el dolor y la muerte y falso su mismo dolor y su misma muerte...” (o.c., p. 216).

- (18) Juan Luis Segundo no descarta la revelación natural de Dios reconocida por el Vaticano I (cf. o.c., p. 214). Asegura empero que la revelación del misterio absoluto de Dios en gracia alcanza su máxima expresión con la historia de Jesús. Afirma: “Ahora bien, y esto es lo más decisivo, si Dios es *libertad* absoluta ejercida sobre la realidad total, ¿cómo darle un contenido ‘material’, es decir, concreto, al concepto, digamos, de ‘naturaleza divina’? Si lo dicho antes es cierto, el único camino para conocer la opción de esa libertad infinita será, otra vez, la ‘historia’ de Dios. Y esta, y no otra, es la visión sistemática que tiene de este camino cognoscitivo hacia Dios la Biblia. Así es como se dio a conocer el Dios de los hebreos: como un Dios de la historia, no un Dios de la naturaleza” (o.c., p. 219).

- (19) O.c., p. 220.

- (20) O.c., p. 223.

- (21) Dice Segundo en términos categóricos: “La teología de los siglos siguientes (a Calcedonia), con su pastoral implícita, siguió acomodando la historia de Jesús a su concepción de Dios, y no su concepción de Dios a la historia de Jesús. Lo infinito siguió siendo procurado *directamente* como un conocimiento surgido por deducción a partir del concepto de naturaleza divina. El resultado inmediato de esto fue la sensible pérdida de mordiente terrena, digámoslo así, de Jesús. No solo, o no tanto, en cuanto hombre, sino en cuanto Dios. La parcialidad histórica de Jesús dejaba así de formar parte del ‘misterio absoluto’. Había que prescindir de aquella para penetrar, de alguna manera y en cierta medida, en la ‘trascendencia divina’” (o.c., pp. 225-226).

Ello dio pie, por otra parte, a recaer en la idolatría, pues la vacuidad de este mismo “misterio absoluto” fue fácilmente relleno con valores ajenos a los de Jesús.

Juan Luis Segundo se apega a Calcedonia, pero arremete contra aquella interpretación de su texto que hizo pasar por ortodoxa la concepción de la encarnación que el concilio condenó. “La idea que, aún hoy, se tiene de Jesús no es tanto la que surge de Calcedonia, sino la que Calcedonia condena: la de un semidiós” (22). No se puede afirmar el carácter absoluto de Dios en perjuicio del valor trascendente del camino histórico de la humanidad a Dios, abierto por Jesús de Nazaret.

c) *La autocomunicación absoluta de Dios*

Calcedonia ha podido bastar a la Teología de la liberación para extraer de su fórmula la fuerza liberadora capaz de enderezar la historia. Pero su indicación es mínima. No pudo perderse más. En la medida que su definición de la unidad de Cristo se ha convertido en paradigma de la cristología, Calcedonia ha dado lugar a reiteradas formas de docetismo que acaban por recortar la humanidad de Jesús a favor de su divinidad o de algún tipo de gnosticismo que postula que la salvación se alcanza mediante el reconocimiento de su identidad divina independientemente su historia. Cuando, por otra parte, las conclusiones de Calcedonia no han sido relacionadas con el misterio pascual de Jesucristo, en la antigüedad o en nuestro tiempo, ha sido también posible desembocar en una especie de encarnacionismo secularizante.

Pedro Trigo nos pone en guardia contra este peligro. En la óptica de la resurrección, se hace necesario afirmar que Jesucristo no es un caso más, aunque excelso, de una ley general de humanidad. Así han podido pensarlo cristólogos contemporáneos, que ubican el esfuerzo humano de Jesús en continuidad con los demás esfuerzos de la humanidad por superarse. Para Trigo este planteamiento definitivamente no es cristiano. Existe, por cierto, un nivel trascendente, creado y permanente, que compartimos los seres humanos con Cristo. En este plano debemos relacionarnos generando los medios y sistemas que nos permiten vivir mejor. Pero la encarnación del Hijo constituye el caso absoluto de la autocomunicación de Dios, como un hecho histórico único capaz de transformar el mundo en su curso general creado. “Desde el modo únicamente trascendental de entender la relación divino-humana –dice Trigo–, Jesús sería un ser humano como los demás que se ha dado cuenta tan perfectamente de cómo consiste en la autocomunicación de Dios, que ha vivido de recibirla y corresponderla. Por eso lo llamamos hijo de Dios y por eso lo proclamamos camino para vivir humanamente. Para nosotros eso es verdad, pero no es toda la verdad. Lo primero no es que Jesús se haya dado cuenta de que consiste en la autocomunicación de Dios. Lo primero es esa autocomunicación, que no consiste solo en que Dios esté presente en su don, en el don de ser humano sino que consiste en comunicarse íntegramente, es decir en desaguar en Jesús, en vaciarse en él” (23).

Con Jesucristo se ha abierto una posibilidad nueva en la relación con Dios. Según P. Trigo, la autocomunicación trascendente de Dios con nosotros, puede

(22) O.c., p. 217.

(23) Pedro Trigo, “La resurrección de Jesús”, ITER 37-38 (mayo-diciembre 2005) p. 263.

articularse ahora con la autocomunicación personal de Dios con cada una de sus criaturas. El Hijo nos convierte en hijos, capaces de una relación histórica única con Dios como Padre y en virtud del Espíritu. El Espíritu que une a Jesús y a Dios en términos de filiación, convierte a Jesús en el “hermano universal”. Esto, sin embargo, no anula el régimen trascendental y los sistemas elaborados por el hombre. Pero la irrupción singular del absoluto en la historia permite desabsolutizar, corregir y sanear los esfuerzos immanentes de superación humana. Aquel que renuncia a la vida en este mundo, la gana. En palabras de Trigo, “al no absolutizar al sistema ni someterse a él, porque ha absolutizado el mundo fraterno de las hijas e hijos de Dios, mundo que todavía no existe como mundo sino solo como relaciones y signos, (ese) no cae en la anomia sino que entra en el ámbito abierto de las interacciones eternas, que son las de hijas e hijos de Dios y las de hermanos y hermanas en Jesucristo” (24). La fraternidad en Dios es el nombre de la nueva forma de relación histórica capaz de liberar en Cristo a todas las víctimas de relaciones asimétricas e injustas.

A la base de todo lo anterior está el hecho histórico único de la encarnación como autocomunicación de Dios. “El acontecimiento de Jesús de Nazaret es el caso absoluto de dejarle a Dios ser Dios; pero es antes que eso el caso absoluto de autocomunicársele Dios. Estos dos absolutos acontecieron procesualmente, humanamente hasta llegar a la consumación de la cruz por parte de Jesús y de la resurrección por parte de Dios” (25). Ahora bien, desde el punto de vista del conocimiento del mediador absoluto de la salvación, la Carta a los Hebreos, recuerda Trigo, subraya que el Hijo eterno también debió llegar a ser Hijo mediante una obediencia impotente y dolorosa. Es esta obediencia ardua, y no un supuesto poder, lo que ha revelado a Jesús como Hijo y hermano.

d) *La relatividad fundamental de Jesucristo al Padre y al reino*

La cristología latinoamericana va a la raíz de esa historia de Jesús que, en virtud de la fe en que en él ha ocurrido el *eschatón*, constituye el principio de realización de nuestra historia. Jon Sobrino establece un puente entre esta historia y la historia de los pobres de hoy. Una a otra se esclarecen. No es posible, en consecuencia, quedarse a medio camino en la comprensión de la revelación como autocomunicación plena de Dios en su Hijo encarnado, muerto y resucitado. Es necesario ir al núcleo de la misión de Jesús, a la relación íntima de Jesús con su Padre y a la predicación del reino de Dios, para revivir a Cristo y conseguir la liberación de los pobres de hoy.

De lo contrario sería posible reproducir en América Latina el anselmianismo que, salvada la profunda convicción que Anselmo tiene de la gratuidad y de la justicia de Dios, convierte a Jesús en un ser propicio para satisfacer a Dios por los pecados de la humanidad, importando empero poco su predicación y actuación históricas. En este caso la cristología recicla la abstracción en la que la encajonó la

(24) O.c., p. 273.

(25) O.c., p. 268.

filosofía griega. Esta abstracción, en suelo latinoamericano, se traduce en una fe popular en un Cristo crucificado que solo mueve a la resignación ante la injusticia y el sufrimiento (26).

La cristología latinoamericana comprende la muerte y la resurrección a la luz de la actuación de Jesús de Nazaret y de la entera historia del pueblo de Israel. La liberación de los pobres de hoy no se juega en que el Hijo haya muerto y haya resucitado, sino en que su muerte y su resurrección sean las del representante de las víctimas que esperaron justicia y la recibieron de parte Dios.

La cristología de la liberación recalca que la muerte de Jesús fue un asesinato. Jesús dio voluntariamente su vida y el Padre entregó al Hijo por amor. Pero lo que desde un punto de vista histórico jamás debe olvidarse a riesgo de recaer en una concepción abstracta de la salvación, es que a Jesús lo mataron por anunciar el reino de Dios (27). Cómo se articula especulativamente que hayan sido tres los protagonistas de esta muerte, el Hijo, el Padre y las autoridades religiosas y políticas del Israel de la época, es un asunto complejo. Pero acceder al nivel histórico primario es condición de inteligibilidad del misterio de Cristo y de una salvación histórica efectiva. A Jesús no lo mataron por ser el Hijo, sino por comportarse como Hijo de un Dios Padre que ama a los pobres y acude a su liberación. Y, de modo semejante, la salvación no depende de que Dios haya resucitado a un cadáver que no era el cadáver de un hombre cualquiera, sino de que resucitó al profeta de Galilea que desautorizó la religiosidad israelita. La resurrección representa la rehabilitación de Jesús y de su causa. Ella entronca con la historia de los Macabeos. Ella es justicia para Jesús ajusticiado injustamente e inauguración del reino prometido a las víctimas inocentes. En virtud de la resurrección de Jesús los pobres viven como si la injusticia fuera a terminar algún día.

De aquí que para Jon Sobrino “lo último” –aquello que reclama “absoltez”– lo constituye el reino de Dios y el Dios del reino (28). La cristología latinoamericana se organiza escatológicamente, apunta a un fin de la historia que, habiéndose ya cumplido en Jesucristo, exige hoy una toma de postura por él y por lo que él representa de parte de Dios. Llama incluso la atención que ella no se centre en la persona sino en la misión de Jesús. Sobrino critica de las imágenes de Cristo presentes en la piedad

(26) Sobrino, *Jesucristo Liberador*, o.c., p. 26.

(27) “A Jesús le matan por lo que estorbó, por supuesto. Pero hay que tener claro que ese ‘estorbo’ es un estorbo totalizante, no solo categorial, sus denuncias concretas a estos o aquellos. Es el estorbo que proviene del hecho simple de una determinada encarnación, pero no –como con demasiada facilidad suele decirse– en el mundo sino en un mundo que es antirreino, que hace contra el reino. En ese mundo, y no en otro, se encarnó Jesús, contra ese mundo actuó por necesidad –en nombre del reino– y ese mundo reaccionó contra Jesús también por necesidad” (Jon Sobrino, o.c., p. 271).

(28) “Esto significa que Jesús expresa lo último en una unidad dual o en una dualidad unificada. En lo último siempre está Dios y algo que no es Dios. Y por ello hay que hablar de Dios y de reino; o, en otras formulaciones, hay que hablar de Dios y de voluntad realizada de Dios, de Dios y de pueblo de Dios, etc. Para Jesús, por tanto, lo último tiene una dimensión trascendente y una dimensión histórica. Esta dependerá de aquella, y por ello, lo que sea el ‘reino’ dependerá, en último término, de lo que sea ‘Dios’...; pero también, a la inversa, la comprensión de Dios dependerá de lo que sea el reino. Lo que hay que recalcar es que, para Jesús, Dios no es una realidad que pudiera no relacionarse con la historia ni la historia con él, sino que esa relación le es esencial al mismo Dios” (Jon Sobrino, o.c., p. 97).

popular, una que lo concibe como “absolutamente absoluto” (29). Por cierto que en Jesucristo encontramos a Dios mismo. Pero el Hijo encarnado remite permanentemente a Dios y al reino. Es esta relatividad originaria de Jesucristo la que otorga a su misión una absolutez escatológica. “Lo último” para la cristología de la liberación no es Jesucristo, sino el advenimiento del reino de Dios que llega con Jesús. Es el acontecimiento completo de Cristo que reclama de nosotros una toma de partido. Dicho en términos comunes a la Teología de la liberación, el reino consiste en el predominio histórico de la opción de Dios por los pobres, en el cumplimiento de la promesa de vida para aquellos que sobreviven o mueren injustamente. Solo en este sentido, Jesucristo es el mediador “absoluto” del reino de Dios (30).

En esta perspectiva, una dimensión clave de la verificación escatológica de “lo último” es el conflicto. La cristología de la liberación es conflictiva, porque asume el conflicto que condujo a Jesús a la muerte y el conflicto que hoy divide a la humanidad entre opresores y oprimidos. Nada nuevo, si admitimos con la Escritura que Jesús es el profeta perseguido y azotado. La lucha de Dios contra el *mysterium iniquitatis* no ocurre en las nubes. El combate escatológico que la cristología de la liberación releva es entre el Dios de la vida y los ídolos de la muerte; entre el reino y el antirreino (31). No hay neutralidad histórica posible. Lo que toca es la parcialidad, tomar postura a favor de los pobres entrar, en conflicto con la configuración idolátrica de la sociedad, cuyo ídolo por excelencia es para Sobrino “la configuración económica de la sociedad” (32). Si a Jesús lo persiguieron y mataron, no debe extrañar que se haga lo mismo con los que luchan por el reino en nuestro tiempo.

Ha podido pensarse que la cristología de la liberación separa a Jesús de su predicación del reino de Dios, con olvido del carácter único, divino y salvífico de su persona. Esto no es exacto. Ocurre que la comprensión escatológica de Jesucristo obliga a “relativizar” su persona en relación a su Padre y al mundo que su Padre creó y que quiere redimir. Jesucristo es “absoluto” en cuanto mediador entre Dios y los hombres. No puede haber reino, en consecuencia, si no hay fe en Jesús. Pero tampoco lo contrario. El olvido del reino de Dios en la cristología equivale deshistorizar el cristianismo, dejando de este modo abiertas las puertas a manipulaciones ideológicas varias. El valor absoluto de la encarnación del Hijo se juega en definitiva en la creación de la fraternidad universal del reino.

Volviendo al punto del comienzo, la cristología de la liberación traza una divisoria que parte al mundo por la mitad. El acontecer liberador de Dios en la

(29) Jon Sobrino, o.c., p. 32-33.

(30) Cf., Jon Sobrino, “Cristología sistemática: Jesucristo, el mediador absoluto del reino de Dios”, en J. Sobrino e I. Ellacuría, *Mysterium liberationis*, Tomo I, Trotta, Madrid, 1990, p. 575ss.

(31) Sobrino habla de una “estructura teologal-idolátrica de la realidad”: “En la historia existe el verdadero Dios (de vida), su mediación (el reino) y su mediador (Jesús), y existen los ídolos (de muerte), su mediación (el antirreino) y sus mediadores (los opresores). Las realidades de ambos tipos no son solo distintas, sino aparecen formalmente en una disyuntiva dúlica. Son, por tanto, excluyentes, no complementarias, y una hace contra la otra” (Jon Sobrino, *Jesucristo liberador*, o.c., p. 213).

(32) Aquí el “ídolo por antonomasia, originante de todos los demás, es la configuración económica de la sociedad, injusta, estructural, duradera, al servicio de la cual están otras muchas realidades: el poder militar, el político, el cultural, el judicial, el intelectual y, también, con frecuencia, el religioso, los cuales participan análogamente de la realidad del ídolo” (o.c., p. 243).

historia a favor de los pobres obliga a definirse: se opta por ellos o no; se busca superar el conflicto o se lo perpetúa. La alternativa recuerda a Cristo víctima de un conflicto que él mismo provocó, pero sin quererlo directamente. En él se evidencia que no hay neutralidad posible.

3. EL ACONTECER LIBERADOR DE DIOS EN LA HISTORIA

En suma, a modo de síntesis, cerramos este artículo constatando que para la Teología de la liberación resulta determinante observar la acción de Dios en la historia de ayer y de hoy. Ella pone su foco de atención en el acontecimiento de Jesucristo, es decir, en la actuación histórica de Jesús de Nazaret en favor del reino de Dios, y en las acciones que anticipan la realización definitiva de este conforme a un seguimiento propiciado por su muerte y su resurrección. Si algo adquiere un valor “absoluto” –en el sentido de decisivo, último o universal–, es precisamente el acontecimiento escatológico como liberación concreta e intrahistórica de todo aquello que oprime a los pobres y que tiene a los mismos pobres como sus primeros protagonistas.

A *contrario sensu*, la Teología de la liberación sospecha de discursos sobre la absolutez de Dios que no arranquen de la realidad histórica concreta. Su problema no es la existencia de Dios –asegura Juan Luis Segundo–, sino qué Dios, la imagen verdadera de Dios, distinta de la de la idolatría. Por esto reacciona en contra de la religiosidad popular, pues a menudo sus imágenes de Cristo son alienantes (33). En última instancia la Teología de la liberación responde a la pregunta: “cómo hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente” (34). En particular, esta teología denuncia a otras teologías que eluden la conflictividad de la historia o que postulan una unidad histórica en nombre de la mera unidad de Dios. Dios y los discursos con pretensión de absolutez han podido incluso servir ideológicamente para afirmar una unidad abstracta de la totalidad de la realidad con perjuicio de los “oprimidos”, del dolor que los aflige, de la verdad y de la justicia que les corresponde. La cristología de la liberación deplora las cristologías sacrificionalistas que reducen la cruz a un evento de “amor” entre el Padre y el Hijo, con olvido de la entrega histórica y del crimen de que fue víctima a manos de los que rechazaron su proyecto del reino (35).

Los cristólogos latinoamericanos distinguen, sin separar, la persona de Cristo y el reino de Dios. Bien parece que la absorción del reino por la persona de Jesús priva a este de su humanidad y de su historicidad. Pero el advenimiento del reino depende estrictamente de que Jesús sea efectivamente el Verbo de Dios encarnado que, por su misterio pascual, supera el plano trascendental en el cual el hombre construye sistemas de progreso y elevación de la humanidad. Para Pedro Trigo,

(33) Cf. Jon Sobrino, *Jesucristo Liberador*, o.c., pp. 25-33; Juan Luis Segundo, *Teología Abierta*, o.c., T. II, p.156; Juan Carlos Scannone, sin embargo, se distancia del planteamiento ilustrado de estos autores, asegurando el valor de la cristología popular latinoamericana (cf. J. C. Scannone *Evangelización, cultura y teología*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1990, pp. 237-239).

(34) Cf. Gustavo Gutiérrez *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Sígueme, Salamanca, 1986.

(35) Cf. Jon Sobrino, o.c., p. 248.

como hemos visto, Jesús no es uno más entre los grandes personajes de la humanidad sino la autocomunicación absoluta de Dios en la historia. Cristo transforma esta historia en la línea de un reino que prospera a través de aquellos sistemas, pero no que se agota en ellos porque la mediación absoluta de la salvación no depende de una identificación sin más entre Jesús y los demás hombres.

En la perspectiva liberacionista latinoamericana lo absoluto no es Dios simplemente, sino el acontecer histórico de Dios en Jesucristo que se prolonga como acción auténticamente humana suscitada por el Espíritu. La posibilidad de concebir a Dios como absoluto independientemente de lo que de él sabemos por medio del mediador del reino de Dios, Jesucristo; la idea de lo “absoluto” afirmado como un valor trascendente que, al margen del mandato de Calcedonia de no mezclar las naturalezas del Verbo encarnado, predomina sobre la historia humana relativizando su importancia o absorbiendo su índole escatológica, bien merece ser desenmascarada y rechazada. Juan Luis Segundo reclama en contra de una incorrecta comprensión de la relación de “lo absoluto” y “lo relativo”, de “la unidad” y de “la diferencia”, de “la trascendencia” y de la “inmanencia”, la vez que prohíbe en nombre de Calcedonia que se sostenga una predicación descendente en la comunicación de idiomas que, proyectando la imagen de un Cristo omnisciente y omnipotente, exime a la libertad humana de la historia que le cabe construir y transformar. La cristología de la liberación se adentra en la historia prepascual de Jesús, entre otras cosas, para recuperar su auténtica humanidad. Así triunfa sobre cualquier tipo de docetismo que incurra en la negación dualística de su realidad histórica y cultural, en favor de una imagen suya “más divina”.

Otra vez en la historia de la cristología descubrimos que no cualquier afirmación de la Encarnación es suficiente. La cristología de la liberación ofrece la suya. Su perspectiva es antioquena: arranca de la contemplación del hombre Jesucristo y, a modo semejante a la de la teología después de Auschwitz, de la contemplación de los hombres y de los pueblos crucificados que continúan su presencia en la historia (36). La cristología de la liberación parte de la realidad del conflicto y la violencia. Según ella, en la Encarnación Dios ha optado y ha tomado “partido” por los pobres. La “parcialidad” de Dios (37), la identificación de Dios con los excluidos constituye el punto de partida de una reflexión teológica que, en virtud del crucificado-resucitado, estimulada por la esperanza, apuesta a un triunfo escatológico. La opción de Dios por los pobres de la que habla toda la Sagrada Escritura, desmiente su imparcialidad. Dios, que no es imparcial ante la Pasión de su Hijo, no lo es tampoco ante la pasión del mundo (38). En este sentido lo absoluto no está al principio de la historia humana sin estar sobre todo al final de la misma, y en la medida que en el presente Dios trascendente ajusta su creación según los requerimientos del reino. Por ello lamenta que la fórmula calcedónica para expresar la Encarnación haya deshistorizado el ser de Cristo y la cristología subsiguiente.

(36) Cf. Jon Sobrino, o.c., pp. 321ss.

(37) Cf. Jon Sobrino, o.c., p. 42.

(38) Cf. Leonardo Boff *Paixao de Cristo, paixao do mundo. Os fatos, as interpretações e o significado ontem e hoje*, Petrópolis, 1977.

En tanto Dios acontece en Jesús de Nazaret y, en virtud de su resurrección, a través de la acción del Espíritu que los cristianos verifican a lo largo de la historia, lo que adquiere valor absoluto es el seguimiento de Cristo, “bajar de la cruz a los pobres” (39), vivir como hijos e hijas de Dios, acoger el don de la fraternidad como un reino que adelanta un mundo gozoso y compartido entre todos. Enrique Dussel descarta el acceso al “Otro absolutamente absoluto” de la filosofía moderna europea, que ha servido teóricamente para someter a América Latina, para reconocérselo en cambio a la praxis cristiana en favor del pobre, la “huella” de Dios en la historia. Independientemente del envío del resucitado a sus discípulos a continuar su misión, su misma identidad de Hijo pierde importancia. A la cristología de la liberación no le interesa probar la divinidad de Jesucristo. La da por supuesta. Tampoco entra a lidiar teóricamente contra el *mysterium iniquitatis* como pudo hacerlo la teodicea. En cambio, orienta cristológicamente la derrota del mal impulsando una praxis de liberación. Ella pretende ser en última instancia “cristopraxis de liberación” (40): acción de los pobres, y la de los que optan por ellos, que manifiestan la acción del Espíritu de Cristo resucitado en la historia. Y acción, además, como pasión de un mundo de víctimas que como pueblos mártires trasparentan el misterio del Cordero que salva con su dolor y su inocencia. En esta perspectiva los devaneos de la metafísica clásica por establecer la relación de lo absoluto de Dios y lo relativo de la historia ocupan un lugar secundario, pues solo sirven a la cristología latinoamericana en la medida que Nicea y Calcedonia han indicado que para Dios el sufrimiento humano y su superación adquiere en Cristo un valor eterno. Pero no es ya la metafísica clásica la que favorece la comprensión del misterio de Jesucristo, sino una filosofía de la realidad que une la historia a través de una praxis espiritual y temporal (41).

Esta recompreensión práxica de la cristología tiene peligros evidentes. La concepción dialéctica de la revelación de Dios tiene el valor de tomar en serio la conflictividad humana como condición básica para superarlo. Sin embargo, cuando no se indican suficientemente las vías de su superación, se corre el riesgo de absolutizar la división y perpetuar la discordia. La llamada “lucha de los dioses” que la Teología de la liberación ha puesto en carpeta (42), la “estructuración teologal –idolátrica de la realidad” de la que habla J. Sobrino (43), si no son comprendidas en la perspectiva de la reconciliación escatológica, podrían favorecer una sacraliza-

(39) Esta expresión de Ignacio Ellacuría, y muy usada por Jon Sobrino, se ha popularizado al punto de inspirar el libro de José María Vigil (org.) *Bajar de la cruz a los pobres: cristología de la liberación*, Dabar, México, 2007.

(40) Jon Sobrino, “La cristopraxis de la liberación”, en Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, *Mysterium Liberationis*, Trotta, Madrid, 1990, tomo I, pp. 591-597.

(41) Cf. Antonio González, *Trinidad y liberación*, San Salvador, UCA, 1994, pp. 58-63. Lo dice E. Dussel a propósito de la filosofía latinoamericana: “El camino que hemos pretendido bosquejar en este artículo es de ortopraxis y no de ortodoxia: se trata de una vía ética para acceder a la realidad del Otro absolutamente absoluto, y no de una vía ontológica para demostrar su existencia. El discurso ortopráctico se apoya e indica el sentido de la praxis liberadora revolucionaria: es un argumento de realidad” (o.c., p. 45).

(42) Cf. AA.VV. *La lucha de los dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador*, San José, 1980.

(43) Cf. Jon Sobrino, *Jesucristo liberador*, o.c., p. 213.

ción de las víctimas y una demonización de los victimarios, y promover un enfrentamiento incesante entre grupos humanos antagónicos.

A la base de estos peligros operaría la idea de que Dios puede depender de una verificación empírica, la de la liberación (44). Si esta agotara la trascendencia de Dios, sería imposible empero evitar que la praxis se devorara a sí misma en esfuerzos humanos de autorredención. Pues la intolerancia entre diversas formas de praxis cristianas no dejaría otra alternativa que triunfar unas sobre otras. Por cierto, no parece posible que los discursos con pretensión de absolutez puedan zafarse completamente de la intolerancia. Contra la injusticia no hay tolerancia posible. Pero subordinar a Dios a la mera consecución de la justicia puede constituir la causa exacta de no conseguirla nunca. La liberación de los pobres constituye un bien absoluto solo y en la medida que depende de un Dios que los ama gratuitamente, es decir, del Dios *semper maior* que no se agota al salvar, del Dios que puede liberar la historia porque la historia no lo puede atrapar. Advertidos estos peligros, la afirmación de la intolerancia de la cristología de la liberación en contra del *Mysterium iniquitatis*, y en particular contra la injusticia, se justifica en tanto respeta la provisionalidad escatológica. Tampoco la cristología de la liberación escapa a la exigencia que rige a cualquier otra cristología de reconocer la relatividad temporal de sus discursos sobre el único mediador de la salvación, pues es esta temporalidad la que los valida como cristianos.

Es así, en fin, que la cristología de la liberación abre una nueva posibilidad a la pretensión de universalidad del cristianismo (45). Ella articula un discurso liberador para los pobres, sean pecadores o inocentes. Lo ofrece simplemente porque este es el mensaje fundamental de Jesús. Pero también ofrece salvación a los “no pobres” por la vía de la conversión que abre la opción por los pobres. La universalidad del cristianismo, de este modo, se alcanza desde el reverso de la historia (46). El pobre hace las veces de sacramento de Cristo para la salvación del mundo. La cristología de la liberación no deja a nadie fuera. Incluye, pero al revés, a partir de los oprimidos. “Lo último”, en este caso, es Dios, pero el Dios del reino que ha comenzado con Jesucristo y que llegará incluso a los responsables de la injusticia del mundo a través de sus víctimas.

Todo lo dicho arriba acerca de la necesidad de superar la abstracción de la cristología conserva su valor en relación a la posibilidad de acceder a lo más real de lo real, consistente en la reconciliación entre seres humanos como personas capaces amarse unas a otras en este tiempo escatológico en el que ninguna clasificación debe considerarse insuperable. Esta es la apuesta ulterior de la cristología de la liberación, aunque su principal característica consiste en apostar aquella transformación social y estructural de la sociedad que la adelanta.

(44) Una crítica importante en este punto es la de Joseph Ratzinger, *Instrucción sobre algunos aspectos de la “Teología de la liberación”*, 1984, X, 3.

(45) Cf., Jon Sobrino, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, o.c., pp. 320-321.

(46) Cf. Gustavo Gutiérrez *Teología desde el reverso de la historia*, Lima, 1977; Salamanca, 1982, pp. 267-268.

RESUMEN

La cristología de la liberación latinoamericana atiende con especial interés a la actuación de Dios en la historia de ayer y de hoy. Si algo adquiere un valor “absoluto” –en el sentido de decisivo, último o universal–, es precisamente el acontecimiento escatológico como liberación concreta e intrahistórica de todo aquello que oprime a los pobres. Esta teología toma en serio el conflicto en la historia y, por ello, denuncia los discursos con pretensión de absolutez que dan la espalda a la opresión de los pobres o que la encubren ideológicamente. En el presente artículo se analizan los puntos de arranque de la pregunta teológica en América Latina, se da cuenta del pensamiento de los diversos teólogos latinoamericanos que abordan el tema de lo “absoluto” y, por último, se intenta una síntesis en la que se destaca la importancia de Jesucristo como mediador absoluto del reino de Dios y de la verificación del reino mediante una praxis liberadora.

Palabras clave: Jesucristo, cristología, Absoluto, Teología de la liberación.

ABSTRACT

The Latin American Christology of liberation attends with special concern to the acting of God in both yesterday's and today's history. If anything acquires an “absolute” value, in the sense of decisive, final or universal, it is precisely the eschatological event as a concrete and intrahistorical liberation from all that oppresses the poor. This theology takes conflict in history seriously and, for this reason, denounces the discourses made with the claim of absoluteness which turn their backs on the oppression of the poor, and cover it over ideologically. In this article, the author analyzes the points of departure for the theology question in Latin America, and gives an account of the thought of various Latin American theologians who take on the theme of the “absolute”. Finally, the author attempts to formulate a synthesis in which the importance of Jesus Christ is underlined, as an absolute mediator of the Reign of God, and of the verification of the Reign through a liberating praxis.

Key words: Jesus Christ, Christology, Absolute, Liberation Theology.

