

# Leyendo el Éxodo y a Gustavo Gutiérrez<sup>1</sup>

[Documento]

Fray Germán Correa Miranda, O. P.<sup>2</sup>

Recepción: 15/03/25

Aprobación: 20/03/25

Citar como:

Correa Miranda, G. (n.d.). Leyendo el Éxodo y a Gustavo Gutiérrez. *Revista Albertus Magnus*, 16(1), 161-168. <https://doi.org/10.15332/25005413.10941>



Gustavo Gutiérrez ha despejado muchos horizontes con su obra *Teología de la liberación, perspectivas* (CEP, 1971). Sin ser la Biblia el filón más explotado, el autor extrae de ella enseñanzas muy actuales; en el libro sagrado va descubriendo nuevas resonancias, imperceptibles en la lectura ordinaria y tradicional, o que al menos invitan a poner el oído y a indagar de dónde vienen los sonidos.

Limitándome a la interpretación del libro del Éxodo, el cotejo de este con la obra del teólogo peruano me sugiere algunas reflexiones, que expongo con el ánimo de confrontación y de diálogo con que, según lo anota en la introducción, sacó él su trabajo a públicas luces.

## La historia es fundamentalmente una

Con toda razón, afirma Gustavo Gutiérrez que la salvación no es ajena a la historia humana, sino que es su nudo y entraña. De las fórmulas que emplea, las más precisas y completas me parecen estas: la historia “es fundamentalmente una” (p. 223), la acción universal de Cristo “da a la historia humana su unidad profunda” (p. 223). Básicamente era eso lo que decía la Constitución “*Gaudium et Spes*” al afirmar: “El mismo Dios es Creador y Salvador, Señor de la historia humana y de la historia de la salvación” (n. 41,2).

El asunto tiene repercusión en la lectura de la Biblia. Descendiendo, pues, a ella, y sea lo que fuere de la historia como apertura hacia el futuro (cf., 1971, p. 253), limitémonos a la historia bíblica y escuchemos a quienes la tratan *ex profeso*.

Escribe un exegeta, citado por Gustavo Gutiérrez: Historia profana e historia santa no son, pues, dos realidades separadas, que se desarrollan paralelamente. Están

<sup>1</sup> Este documento fue publicado en Tierra Nueva en el año 1973.

<sup>2</sup> Fraile dominico de la Provincia San Luis Beltrán de Colombia. correo electrónico: [gcorreope@gmail.com](mailto:gcorreope@gmail.com)

imbricadas la una en la otra. No hay concretamente sino una sola historia humana, que se desarrolló a la vez sobre los dos planos. La gracia de la redención, cuyo misterioso itinerario constituye la historia santa, está en pleno trabajo en el corazón de la historia profana. Dicho esto, añade: “En medio de la historia profana que recubre todos los siglos, la historia santa tiene puntos de emergencia que permiten comprobar su realidad y conocer sus aspectos esenciales” (Grelot, 1962, citado por Gutiérrez, 1971, p. 87).

Acerca de estos “puntos de emergencia”, que son asimismo de divergencia parcial, yo puntualizaría el pensamiento con las reflexiones de un profesional de la historia de Israel. Para Roland de Vaux, hay diferentes maneras de interpretar la historia del Antiguo Testamento. Uno es el punto de vista del historiador moderno en cuanto tal y otro el de los autores bíblicos. El historiador moderno, en cuanto historiador, prescinde de Dios en la exposición de los acontecimientos; no así Israel, que tenía de su historia un sentido diametralmente opuesto: para él era una “historia santa”. Por eso la interpretación de uno y otro es divergente, inclusive para los hechos de la historia política.

En los orígenes de la historia científica, el abismo entre las dos “historias” parecía insalvable. Hoy los historiadores creyentes han logrado salvarlo y acortar las distancias. No obstante, “siempre habrá diferencia entre la reconstrucción que haga el historiador moderno y la interpretación que da la Biblia” (De Vaux, 1968, p. 13).

La Biblia es como un tapiz, explica de Vaux gráficamente: el derecho de la interpretación de la historia como historia santa, el revés es su interpretación como historia puramente humana. Por lo tanto, solo el que es a un tiempo historiador y creyente está en capacidad de observar los dos lados de la historia y de conocer los mismos acontecimientos a la luz de la política, para poner un caso, y a la luz de la fe.

## **Concordismo y anacronismo en la interpretación del Éxodo**

Según Gustavo Gutiérrez, la opresión en que vivía “el pueblo Judío” en Egipto incluía trabajo el alienado y una política antinatalista (1971, p. 194).

Los exegetas no pueden dejar de sorprenderse ante semejantes equivalencias, aleccionados, como están, por la estéril experiencia del concordismo. Este fue un método de interpretación que en el siglo pasado pretendió establecer un acuerdo detallado entre el texto bíblico y los datos de la ciencia moderna.

Cuenta el padre Lagrange que cuando inició sus primeros estudios bíblicos —de esto hace unos cien años— se amedrentó no poco ante la amplitud de los programas: había que saber astronomía, cosmografía, geología y paleontología “nada más que para explicar a fondo el primer capítulo del Génesis”. Y comentaba: “Sí, hay que saber todo eso, pero como lo hablan los hebreos” (Lagrange, 1966, p. 117).

Yo, por mi parte, comento: para interpretar el Éxodo, hay que tener presentes la perspectiva de aquellas épocas y el verdadero alcance de las medidas políticas y de las estrategias faraónicas. En historia, se han de tener en cuenta ciertas condiciones para que

sea válido el uso de los conceptos. Nociones como *política antinatalista* o *trabajo alienado* son relativas a un medio de civilización determinado, como es el *imperialismo yanqui* o la *civilización del trabajo*, y no se les puede dar una aplicación universal prescindiendo del valor de cada concepto. Es, además, un poco anacrónico hablar de “pueblo judío” en referencia a una época en que este aún no era pueblo (ni, en rigor, judío).

Algún tratadista cita este ejemplo como ilustración de la diversa validez de los conceptos históricos: “César era calvo” es un concepto histórico más seguro que este otro: Nerón no había liquidado su complejo de Edipo”.

## **El Éxodo, ¿acto primordialmente político?**

La documentación de que dispone el historiador no le permite reconstruir con exactitud la salida de Egipto emprendida por los antepasados de Israel, ni valorar los méritos precisos que los animaban. De otro lado, en teología se toman los acontecimientos de la historia ante todo en la forma como los interpreta la Biblia. Estamos, pues, abocados a la sola interpretación bíblica del Éxodo.

Ahora bien, la Biblia se refiere a ese hecho en términos tomados de las realidades sociológicas y políticas de aquel tiempo, como es la transferencia de fidelidad política y de posesión de tierras: “Éramos esclavos del faraón en Egipto... Yahvé nos liberó de Egipto... nos ha dado el País”.

Todo esto resulta ahora mucho más claro, como observa Joseph Blenkinsopp, debido al mejor conocimiento de los pactos que antiguamente se celebraban en el Cercano Oriente (Blenkinsopp, 1986, citado por Gutiérrez, 1971, p. 325).

Gutiérrez puede afirmar, en consecuencia, que “la liberación de Egipto es, ante todo, un acto político” (p. 194; cf. p. 325).

Entendámonos. Las acciones de Dios las expresa la Biblia en términos humanos, ya sean tomados de la política o de cualquier otra actividad humana. Además, Dios toma en serio la existencia histórica del hombre, y el pueblo de Israel no hubiera existido sin la salida física de Egipto y la conquista de Canaán.

En cuanto a los términos y conceptos bíblicos, necesariamente tienen que ser antropomórficos para que sean inteligibles. Para poner un ejemplo, cuando Pablo habla de la libertad que nos dio Cristo, lo hace partiendo del hecho social de la existencia de libres y esclavos. En 1 Cor 7, 21-22, escribe: “El esclavo es liberto del Señor”, lo cual no quiere decir que la obra de Cristo en este caso sea ante todo social, porque inmediatamente añade: “y el libre es esclavo de Cristo” (ver igualmente Rom 6, 16-22).

Tampoco la liberación obrada por Yahvé en el Éxodo es inteligible sin la base de la liberación externa, temporal, política. Pero, inclusive en este caso, los términos en que ella se expresa son parcialmente metafóricos (apolíticos): Israel pasó de manos de un soberano político (el faraón) a manos de otro no político (Yahvé).

El antropomorfismo no se limita a los conceptos. La acción misma de Dios es antropomórfica. Una referencia a los evangelios puede ser ilustrativa.

Para que supieran que el Hijo del Hombre, que en Daniel era una visión celeste, tiene en la tierra poder de perdonar pecados. Jesús curó a un paralítico (Mc 2, 1-12). Es que la “salvación” no puede darse en completa discontinuidad con la “salud”, sería una pura ilusión. La salvación temporal forma parte de la espiritual, ya que esta es liberación de las miserias humanas, o sea de los pecados en cierta manera encarnados en el mundo. En esto consiste la salvación mesiánica: es espiritual más no desencarnada (Lyonnet, 1960, pp. 14-22).

Por lo que al éxodo se refiere, entre sus aspectos temporales debemos poner el político. Para que hubiera un Pueblo de Dios —y aún para poder imaginarlo— se necesitaban hechos políticos que dieran origen a un pueblo. Y ese pueblo, una vez constituido, se siguió sirviendo de la política para mantener su independencia y para garantizar la libertad de los ciudadanos.

A la moral de Israel no se le puede hacer el reproche que hacía Nietzsche a la moral estoica: que era una transfiguración moral de la esclavitud. Ni tampoco le cuadra la idea de “libertad interior” descrita por Politzer en un texto muy citado:

El esclavo es tanto más libre cuanto más esclavo, es decir, cuanto más interior y profunda es la sumisión. El prisionero no se libera escapando sino transformándose en prisionero voluntario... la libertad reinará cuando los esclavos lleguen a tener almas de esclavos. (Politzer, 1947, citado por Gutiérrez, 1971, p. 49)

La política fue, pues, decisiva en la aparición y en la historia de Israel. Pero no hay noticia de un acto político que constituyera a los hebreos como pueblo antes de constituirlos como pueblo de Dios. Es que entonces ni siquiera se distinguían, como hoy, lo político y lo religioso.

En tales circunstancias, ¿la liberación de Egipto podrá calificarse de acto ante todo político? Yo diría, más bien, que fue un acto indisolublemente político y religioso. Y así lo reconoce el mismo Gustavo Gutiérrez en la p. 196, sin que se vea porqué vuelve luego a afirmar la primacía de lo político en el Éxodo (p. 325).

La asociación de lo político y de lo religioso aparece igualmente en el concepto de “liberación”. La acción liberadora del Éxodo la expresa el antiguo testamento principalmente con el verbo “gaal”; Dios “redimió” a Israel (cf. Éx 6, 6-7). Es este un término jurídico que significa “redimir una propiedad”, implica, pues, restablecer una relación perdida. De ahí que, aplicado a la “liberación de Israel”, esté íntimamente asociado al concepto de alianza. Efectivamente, esta constituyó a los hebreos en “posesión exclusiva a amada a Yahvé” (Éx 19,5). Más aún, Israel fue “liberado” en cuanto pasó a ser propiedad de Yahvé.

Basándose en ello —y escribiendo en latín, lengua en que los términos no están tan desarraigados— el P. Lyonnet considera más apropiado el término “redención” que el de “liberación”: el concepto bíblico es esencialmente positivo e indica más pertenecer al

faraón (Lyonnet, 1960, pp. 36-37, 43, 56-57 y 65-68). Solo que al pertenecer a Dios implica dejar de pertenecer al faraón; Dios no es Señor de un pueblo de esclavos.

Bien lo entendió aquel rabino que, comentando el precepto deuteronomico de la liberación de los esclavos (Dt 15, 12-17) escribió estas palabras admirables: “Merece ser perforada la oreja que no me atendió cuando dije en el Sinaí: Siervos míos son los hijos de Israel, porque fui yo quien los compré en Egipto. Que no se hagan, pues, esclavos de esclavos” (Johanan Ben, 1962, citado en Barthelemy, 1963, p. 104).

Harto sufrimos una moral y una predicación que lo cifraban todo en evitar el pecado y en alejarse de la tentación. Y sin embargo, se sabía —o se daba por sabido— que eso era con el fin de vivir en gracia de Dios. La actual predilección por la liberación, ¿no favorecerá, aunque en un plano distinto, la misma actitud? Lo más importante no es salir, ni siquiera del pecado, sino entrar. No hay que hacerle tanto caso ni al faraón ni al diablo como a Dios.

Pero sí es el caso de hablar de liberación, y sobre todo de emprenderla, que lo sea. Entendamos entonces, con toda claridad, que la liberación es “de” pero antes que nada “para”. La misma salvedad habrá al término odo”, ya que adolece de igual parcialidad.

La teología de la liberación, realizando el aspecto liberador de la alianza da, además, primacía a los factores políticos de la liberación. Es así como el horizonte de la liberación política, descrito en páginas magníficas por Gustavo Gutiérrez (1971, pp. 222-225), lleva al autor a la afirmación de que, dentro de la actividad humana, lo primero que debe esclarecer la fe es el problema de la explotación del hombre por el hombre. En esta perspectiva, el pecado es, ante todo, un hecho social, casi sería mejor decir político, y solo como consecuencia una escisión personal. No hay, entonces, manera de detectarlo si no es por el camino de la política, si no es “participando en proceso histórico de la liberación” (pp. 226-227).

No hay duda de que este enfoque abre un amplio horizonte, hasta ahora no explorado. Pero ocasiona también un desplazamiento en la conciencia cristiana y, efecto este criticable, por el deseo de romper con los ídolos de Egipto empuja a los hebreos hacia el imperio de un nuevo faraón. El monarca de Egipto era sagrado (cf. p. 199) más por ser monarca que por ser egipcio. Por eso Yahvé libera de todo faraón, impidiendo que idolice el poder. Con su intervención en el Éxodo, más que consagrar la política, lo que Él acabó haciendo fue relativizarla. Porque Él empezó, ya en el Antiguo Testamento, a trasladarnos del reino de la necesidad (y necesaria es la política) al reino de la libertad.

## **El Éxodo, ¿autocreación del hombre?**

En el título de la p. 193, el Éxodo aparece como una “autocreación del hombre”, punto de vista que, aunque no se desprende del texto aquí encabezado, está expuesto en las pp. 199-200 y 22-225.

¿Qué nexo hay entre creación, liberación y salvación? Que la salvación — iniciativa total y gratuita de Dios— es el resorte y al mismo tiempo la plenitud de la liberación —autogeneración del hombre mismo— y que esta arranca del movimiento lanzado inicialmente por la obra creadora (cf. p. 200). De ahí los tres actos del drama de la historia: creación, autocreación, salvación (pp. 190-200).

La idea de autocreación se la sugiere al autor el Éxodo de Israel: “Gracias a Él la creación es vista como el primer acto salvífico, y la salvación como una nueva creación” (p. 223).

Efectivamente, Isaías segundo asocia el Éxodo con el acto creador. ¿Para qué? Para darle a aquel valor de arquetipo, de acto divino primordial que revela todo el poder creador y salvador del Yahvé. Israel en Babilonia se hallaba en la misma situación que los hebreos en Egipto y aun en peores condiciones; Isaías segundo predicó entonces que Yahvé era capaz de ejecutar en ese momento un nuevo acto creador que rehiciera a Israel (Blenkinsopp, 1986, pp. 403-405). Por consiguiente, si el profeta llama creación al Éxodo, es para afirmar que este fue obra del Dios creador y no para decir que la creación pasó entonces a ser obra del hombre.

La idea de autocreación está también ausente del libro del Éxodo. La postración en la que, según este, se hallaban los hebreos, hacía humanamente imposible semejante empresa. Y el relato del paso decisivo hacia la libertad, del paso del mar, realza la acción divina hasta el punto de obnubilar la cooperación de Israel. Gerhard von Rad cree percibir, en el capítulo 14 del Éxodo, una reflexión teológica ya muy avanzada sobre los acontecimientos, basado precisamente en la manera como el relato coloca a Israel inactivo ante estos —“Yahvé peleará por vosotros; vosotros no tendréis que preocuparos” (v. 14)— como independiza la acción de Yahvé de toda cooperación humana (v. 17) y como acentúa en la conclusión la fe de Israel (Von Rad, 1962, p. 190).

Que la interpretación esté condicionada por un prejuicio protestante, pudiera ser; pero de seguro que no es la correcta una interpretación opuesta diametralmente a ella. En el Éxodo campea la convicción de que Dios es quien libera; en El está ya insinuada la doctrina paulina de la fe y las obras.

El que la Biblia, al recordar el Éxodo, no intente enseñar la autogeneración humana, no debe llevarnos a concluir que desvaloriza la acción del hombre.

La Biblia valoriza la acción humana, aunque no por el camino de los “humanismos”. A Prometeo la Biblia no lo hubiera condenado; pero es bueno recordar que tampoco lo “canoniza”. El libro sagrado tiene su manera propia de valorar la acción humana: viendo en ella la actuación de Dios, interpretándola como la acción misma de este.

## El conflicto del Éxodo

La idea de autogeneración parece, más bien, desprenderse del recuerdo de ideas modernas sobre el hombre, hecho en las pp. 44-52; y especialmente de lo dicho allí sobre Hegel, Marx y Freud. De allí parte también la idea de la autogeneración a base de conflicto; el hombre es exclusivamente resultado de su propio trabajo, se autogenera en conflicto con los otros.

Gustavo Gutiérrez comprueba que hasta ahora se ha insistido más en aspectos personales y conciliadores del mensaje evangélico y que la teología parece haber eludido el carácter conflictual de la historia humana (pp. 57 y 62-63). La introducción del pensamiento dialéctico hará ver, entonces, la reconciliación como superación de un conflicto (p. 343) y permitirá percibir matices de la Palabra de Dios imperceptibles en otras situaciones (p. 63).

Efectivamente la Biblia está llena de conflictos. Junto con los enfrentamientos entre hombres, clases sociales y países de que da fe la historia, Gutiérrez cita procesos tomados de San Pablo que muestran “la entraña pascual de la existencia cristiana y de toda vida humana”, el paso del hombre viejo al hombre nuevo, del pecado a la gracia, de la esclavitud a la libertad (p. 57). Pero, ¿estamos seguros de la analogía de estos pasos bíblicos con el paso, o mejor, rodeo del enfrentamiento y el conflicto? “Para un pensamiento dialéctico, la reconciliación es superación de un conflicto. La comunión de la alegría pascual pasa por el enfrentamiento y la cruz” (p. 345).

¿Se trata, a lo largo de estas frases, de una misma dialéctica? ¿Lo conflictual no se identifica demasiado rápido con lo pascual?

El Éxodo concretamente es la historia de un conflicto, y muy serio. Pero no es tanto conflicto de clases, cuanto enfrentamiento entre Dios y el faraón, entre los depositarios de la bendición y las fuerzas hostiles de ellos.

Allí hay guerras, pero “guerras de Yahvé”, o sea, acciones de Yahvé en favor de Israel, a las cuales el pueblo se asocia por un acto de fe. El mensaje bíblico contenido en la ideología de las “guerras de Yahvé” no es militar ni político, sino teológico; por eso, cuando se desacralizaron, los profetas desecharon la guerra y se quedaron solo con la fe allí implicada. Es así como Isaías pudo, basado en el concepto de la “guerra de Yahvé”, oponer la lógica de la fe a los cálculos de la razón política (De Vaux, 1960, pp. 73-81).

En el Éxodo hay conflictos políticos, cosa inevitable si se piensa que el pueblo de Dios surgió identificado con un pueblo particular, que debía sobrevivir aun a costa de sus enemigos. Israel era una especie de absoluto; y absoluto era también, en cierto modo, el valor dado a la colectividad. Estas ideas se corrigieron, sin embargo, y ya desde el Antiguo Testamento, con el reconocimiento de las responsabilidades personales (Ezequiel) y con las promesas universalistas de reconciliación (cf., a manera de ejemplo, Éx 23,9; Dt 23, 8; Is 19, 16-25).



Con el tema de la reconciliación quisiera terminar estas anotaciones o divagaciones. De las dos veces que Gustavo Gutiérrez emplea el término “reconciliación”, en la primera afirma que Cristo da hoy cumplimiento histórico a las promesas escatológicas y abre igualmente nuevas perspectivas, catapultando la historia hacia adelante, hacia la reconciliación total (p. 213). La segunda vez dice que para un pensamiento dialéctico la reconciliación es superación de un conflicto (p. 345).

Esto último quiere decir que la reconciliación se obtiene participando activa y conscientemente en la lucha de clases, como lo muestra todo el contexto (pp. 340-349). Cosa que de inmediato plantea dos interrogantes: los opresores, ¿expiarán su pecado y lograrán la reconciliación pasando al campo contrario a continuar allí la lucha?

Así como la liberación de unos hombres con respecto a otros, o la victoria de una clase sobre otra, son promesas divinas que deben cumplirse en la historia, ¿es seguro que sea también para la historia la reconciliación consiguiente? Y esta sí que es promesa bíblica, hecha explícitamente, y a cada paso reiterada.

El asunto me llevó fuera del éxodo y de su interpretación. Es que el libro que comento abre muchos caminos e invita, de continuo, a tomar posición, a asentir o a disentir.

## Referencias

- Barthélemy, D. (1963). *Dieu et son image: ébauche d'une théologie biblique*. Éditions du Cerf.
- Blenkinsopp, J. (1986). Objetivo y profundidad de la tradición del Exodo en Deutero-Isaías 40-55. *Concilium*, 20.
- De Vaux, R. (1960). *Les institutions de l'Ancien Testament. Tome II: Institutions militaires; Institutions religieuses*. Éditions du Cerf.
- De Vaux, R. (1966). Introducción a “La Méthode historique” de Lagrange. En M.-J. Lagrange, *La Méthode historique: la critique biblique et l'Église* (pp. 5-15). Éditions du Cerf.
- Grelot, P. (1962). *Sens chrétien de l'ancien Testament*. Torunál.
- Gutiérrez, G. (1971). *La teología de la liberación, perspectivas*. Centro de Estudios Peruanos [CEP].
- Lyonnet, S. (1960). *De peccato et redempione, II*. Pontificio Instituto Bíblico.
- Lagrange, M.-J. (1966). *La méthode historique: la critique biblique et l'Église*. Éditions du Cerf.
- Politzer, G. (1947). *Le Bergsonisme: Une mystification philosophique*. Éditions Sociales.
- Von Rad, G. (1962). *Theologie des Alten Testaments. Band 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*. Kaiser Verlag.