

## Capítulo 8

### MÉTODO TEOLÓGICO

Es indispensable enmarcar nuestro capítulo en tres anotaciones:

1. El diagnóstico y la epistemología no son preámbulos más o menos prescindibles antes de llegar a lo propiamente teológico. Son más bien momentos internos y necesarios del caminar al fundamento práxico del cristianismo, y momentos que han estado orientados y dinamizados en definitiva por la luz y la fuerza que irradian desde el centro mismo de la fe cristiana.

La razón de ello está en que nos hemos despedido de una concepción de método teológico que justamente puede caracterizarse como monofista, porque sólo encuentra lo teológico en una especificidad ideológica y académica. Pero tal obsesión, lejos de lograr dar razón hoy de la esperanza cristiana, conduce a encerrarla en un círculo sectorio, cercado y dominado por las condiciones sociohistóricas reinantes.

Si todo ello es así, entonces todo nuestro estudio en sus diferentes partes no trata de otra cosa que de método teológico. Y el capítulo presente tiene por objeto lograr la última concreción y justificación teológica de un caminar que incluye constitutiva y 'encarnatoriamente' los otros momentos.

Esto ubica e integra este capítulo en la globalidad de nuestro estudio. Pero no le resta importancia, porque, en definitiva, de esta 'última concreción y justificación teológica' depende la validez cristiana de todo el conjunto.

2. Para evitar expectativas falsas, hemos de distinguir entre el método fundamental (en singular), y los métodos subsidiarios (en plural). Aquél busca abrir una vía unitaria y radical al fundamento práxico del cristianismo; mientras que éstos aportan una pluralidad de elementos, más o menos instrumentales, de tipo hermenéutico, histórico, exegetico, estrictamente dogmático, etc. Los métodos han de inscribirse en un método más unitario y radical, y el método ha de quedar abierto para inscribirse en su propia andadura los momentos metodológicos más parciales. Nuestro capítulo se concentra en la concreción y justificación del método fundamental. Y si alguna palabra dice sobre los métodos plurales, ella no se refiere tanto a la especificidad de ellos, cuanto a la manera como han de inscribirse en el método unitario.

3. Desde las convergencias y divergencias en el diagnóstico y la epistemología de nuestros autores, es razonable esperar semejanzas y



diferencias en su tratamiento del método teológico. Las semejanzas brotarán de su común consciencia postidealista, desde las que buscarán un método radicalmente práxico e integrador. Las diferencias se fundarán, previsiblemente, en el hecho de que Metz buscará un método que parta críticamente de la unidad original entre praxis, experiencia y conocimiento; mientras que Segundo se encaminará a la búsqueda de esa unidad a través de momentos parciales críticos, analíticos, históricos, hermenéuticos.

No decimos esto para prejuizar y anticipar conclusiones; sino para adecuar expectativas y evitar falsas comprensiones de nuestros autores hechas con parámetros ajenos a la dinámica de su propio pensamiento.

## 1. METZ: LA DIALÉCTICA ENTRE EL SEGUIMIENTO Y EL RECUERDO DE JESUCRISTO

### 0) *La cuestión de método teológico de Metz*

#### 0.1. *Formulación*

La cuestión que Metz trata de responder podría formularse de la siguiente manera: ¿Cuáles son las vías de acceso al fundamento práxico del cristianismo y cuál es su justificación primariamente teológica (pero también político-humanista)?

La respuesta de Metz está condensada en las siguientes cuatro tesis profundamente interrelacionadas: 1) La praxis del seguimiento místico-político. 2) La subjetivación solidaria en la presencia de Dios. 3) La memoria y narración de la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo. 4) La esperanza con aguijón apocalíptico.

#### 0.2. *Justificación inicial*

Metz plantea así la cuestión del método teológico por tres motivos: la agudeza de la crisis eclesial contemporánea; la legitimidad y necesidad de una epistemología postidealista; y las exigencias que plantea el mismo cristianismo para poder ser accedido correctamente.

#### 0.3. *Estructura global de su respuesta*

La unidad de estas cuatro tesis se alcanza si se considera que: el elemento práctico está dado por el seguimiento de Jesús; el elemento cognitivo por la *memoria passionis*; la subjetivación solidaria expresa la concreción política del acceso, y la subjetivación ante Dios su profundidad mística; y toda la dialéctica sólo es posible, en medio de los sistemas sociales, a causa del aguijón apocalíptico de la esperanza.

La formulación sintética de estas tesis es la siguiente:

### 1.1. *La praxis del seguimiento místico-político de Jesucristo*

#### 1.1. *Estatuto práctico del logos de la teología cristiana*

Tanto la idea cristiana de Dios como el saber cristológico tienen un estatuto fundamental práctico. Es decir, ni Dios, ni Cristo pueden ser pensados y conocidos sin praxis de conversión, éxodo y seguimiento.

#### 1.2. *La estructura místico-política del seguimiento*

La praxis del seguimiento es necesariamente política en su concreción y mística en su profundidad y universalidad. Ambas dimensiones no se oponen entare sí, sino se exigen y apoyan mutuamente.

#### 1.3. *La fuerza crítica y cognitiva del seguimiento*

Precisamente como seguimiento teológicamente normativo esta praxis abre crítica y cognitivamente los horizontes éticos y sociales, rememorativos y místicos para el caminar histórico y social de los hombres.

### 2) *La subjetivación solidaria en la presencia de Dios*

#### 2.1. *La idea de Dios, constitutiva del sujeto y artífice de su identidad*

Que la idea de Dios sea constitutiva del sujeto significa que la relación con Dios no es un fenómeno accesorio, ornamental o meramente pedagógico, sino que forma parte del proceso dramático por el que el hombre se constituye como sujeto. Que sea artífice de la identidad humana quiere decir que la idea de Dios no avasalla al hombre o es fruto de su proyección alienante, sino que lo posibilita a ser sujeto, a mantenerse como tal ante peligros y amenazas, y a luchar por la subjetivación solidaria de todos los hombres.

#### 2.2. *La teología cristiana es política por una opción originaria*

La teología cristiana es política a causa de su Dios, que llama a todos los hombres a ser sujetos en su presencia. Y no lo es sólo, de una manera derivada, a causa de la crítica de las ideologías (aunque deba articularse con su ayuda).

#### 2.3. *La praxis místico-política de la solidaridad*

La solidaridad en la presencia de Dios ha de accederse afirmando y practicando su doble e indisoluble estructura místico-universal y político-particular, que preserve al universalismo del peligro de la apatía y a la parcialidad del peligro del olvido y del odio. Su dimensión místico-universal se pone de manifiesto especialmente en el recuerdo de los vencidos y de los muertos. Y su dimensión político-particular en una toma de partido por los oprimidos, los necesitados, los débiles y los irrelevantes, orientada siempre por la solidaridad del seguimiento.



#### 2.4. *La fuerza crítico-cognitiva de la solidaridad*

La praxis de subjetivación solidaria es crítica porque desenmascara los principios de subjetivación destructores del sujeto y la solidaridad. Y es cognitiva porque abre el horizonte de una subjetivación solidaria; porque abre el horizonte de la oración ante Dios y con los demás; y porque abre el horizonte de los recuerdos de sufrimiento, de libertad y de esperanza.

#### 3) *La memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*

##### 3.1. *La memoria subversiva de la pasión*

En la memoria concreta y determinada de la pasión de Jesucristo —rememorada bajo el nombre de Dios— se recuerda el futuro de la libertad. El carácter escandaloso de esta afirmación forma parte de su contenido trasmisible y, por ello, sólo puede ser asumida como recuerdo peligroso, subversivo y, así, liberador. Recuerdo peligroso, porque no puede ser pensado sin que lesione los propósitos de quien intenta hacerlo. Subversivo porque rompe las presiones y mecanismos de la conciencia dominante. Y liberador, porque impulsa, en las huellas del sufrimiento humano concreto, hacia la búsqueda práctica de formas de vida más humanas.

##### 3.2. *La memoria de la resurrección como memoria de la pasión*

Una memoria de la resurrección que no se conciba como memoria de la pasión, sería pura mitología. Pero entendida y vivida como memoria de la pasión, la fe en la resurrección de los muertos tiene un sentido enteramente político: insiste obstinadamente en la memoria del padecimiento acumulado en la historia, para determinar desde ahí nuestras acciones y esperanzas.

##### 3.3. *El dogma, un recuerdo peligroso*

No hay que concebir la fe cristiana como una opción inobjetiva sin figura concreta, sino como un comportamiento ligado a una memoria concreta de promesas, esperanzas y sufrimientos. Y a los dogmas, o fórmulas de la fe, como señales conmemorativas que deletrean esa peligrosa memoria. Así, el dogma es un recuerdo práctico; y fe dogmática y praxis del seguimiento se encuentran indisolublemente unidos.

##### 3.4. *El cristianismo, comunidad de recuerdo y narración*

El cristianismo no es propiamente una comunidad de interpretación y argumentación, sino una comunidad de recuerdo y narración con intencionalidad práctica. Consiguientemente la teología cristiana ha de concebirse como constitutiva y primariamente narrativa —con una narrativa performativa y práctica—; mientras que la argumentación

y la interpretación tienen en ella una función necesaria para custodiar la narración competente.

#### 3.5. *La teología, entre la praxis del seguimiento y la memoria de Jesu-cristo*

En la dialéctica entre la praxis del seguimiento y el recuerdo de Jesucristo se va accediendo crítica, cognitiva y prácticamente al fundamento del cristianismo. Pues la praxis establece un horizonte de comprensión para las narraciones cristianas; y el recuerdo concreto de la fe incide en los comportamientos prácticos orientándolos en un sentido determinado y siempre mayor, siempre pendiente de ser realizado.

#### 4) *La esperanza con aguijón apocalíptico*

##### 4.1. *Superación del sentimiento evolutivo*

Sólo si la esperanza cristiana mantiene su aguijón apocalíptico es capaz de superar crítica y efectivamente el sentimiento evolutivo, que destruye el tiempo humano, la historia de la libertad y el sujeto responsable.

##### 4.2. *Apocalíptica y esperanza efectivamente universal*

Sólo si la esperanza cristiana se mantiene en la apasionada espera cercana del día del Señor, puede vehicular una esperanza efectivamente universal que incluya el sentido de los muertos y de los sufrimientos acumulados en la historia (y por ello no conduzca a la apoteosis de la apatía y el sinsentido).

##### 4.3. *Aguijón apocalíptico y Dios*

Sólo si la esperanza cristiana es vivida con aguijón apocalíptico es capaz de mantenerse ante el Dios cristiano de los vivos y los muertos. Pues de otra forma Dios se convierte en sinónimo de una eternidad vacía, en la que se confunden el panteísmo naturalista y el nihilismo.

##### 4.4. *Espera cercana y posibilidad del seguimiento*

Sólo si la esperanza cristiana mantiene el aguijón apocalíptico se hace posible el casi imposible seguimiento de Jesús y el auténtico conocimiento de Cristo. Pues el seguimiento radical se haría insostenible 'si no se hubiera abreviado el tiempo'.



0) *¿Cómo plantea Metz la cuestión del método teológico y por qué la plantea así? Estructura global de su respuesta*

0.1. *Formulación*

Desde el prólogo de su libro formula Metz con meridiana claridad la cuestión que lo mueve y sugiere los motivos para plantearla así:

En el desarrollo de esta teología fundamental orientada a la praxis debemos buscar para el cristianismo, soslayando el peligro de una extrema privatización por un lado y el de una extrema secularización por otro, una vía de acceso al fundamento práxico de su identidad. En particular, las perspectivas teológicas que aquí exponemos por primera vez están presididas explícitamente por la idea de que la tan aireada crisis de identidad del cristianismo no es tanto una crisis de su mensaje como una crisis de sus sujetos e instituciones, que con demasiada frecuencia rehúyen el sentido inexcusablemente práxico del mensaje, impidiendo así a la vez que el mismo mensaje pueda ser entendido (FHS, 13).

«Buscar una vía de acceso al fundamento práxico del cristianismo»: la formulación de Metz es de una gran precisión. Fundamento práxico se opone aquí a fundamento puramente racional, interpretativo o histórico. Si el cristianismo tuviera un fundamento de estos tipos, podría ser alcanzado a través de la razón argumental, hermenéutica o histórico crítica. Metz parte, al contrario, de que el fundamento del cristianismo es práxico. Es decir: que sólo puede ser conocido, interpretado, argumentado, si también, primero y ante todo es practicado.

0.2. *Justificación inicial*

Metz tiene tres razones para plantear así la cuestión del acceso al cristianismo o método teológico: la agudeza de la crisis eclesial contemporánea, la legitimidad y necesidad de una epistemología postidealista, y las exigencias que plantea el mismo cristianismo para poder ser accedido correctamente.

Las dos primeras razones ya han sido desplegadas ampliamente en el diagnóstico y la epistemología de Metz. Basta sintetizarlas brevemente: la mera justificación argumental, hermenéutica e histórico-crítica no sólo quedan bajo la sospecha de ser superestructurales y por tanto de sostener una identidad falsa, sino que además son incapaces de superar la jurisdicción de la religión burguesa en la que hoy se debate el cristianismo. La crisis del cristianismo no es tanto una crisis de su mensaje sino una crisis de sus sujetos e instituciones que se impiden la comprensión del mensaje porque rehúyen su sentido inexcusablemente práctico. En segundo lugar, sólo una epistemología bajo el primado de la praxis y del recuerdo narrado tiene hoy las posibilidades de superar de una manera crítica y efectiva los condicionamientos sociales del concimiento.

Sin embargo las razones situacional y de epistemología filosófica son, para Metz, complementarias de la razón central y decisiva: el cristianismo mismo sólo puede ser accedido —conocido, interpretado, argumentado, anunciado, defendido...— si también, primero y ante todo es practicado. Por ello Metz va a repetir una y otra vez que el por qué de su propuesta práctico-política, no es en primer lugar y en definitiva una razón política, filosófica, de estrategia pastoral externa; sino que es, originaria y radicalmente, una razón teológica y cristiana (cfr., por ejemplo, FHS, 62).

Que la razón central sea teológica, no quiere decir que sea purista-mente teológica. Precisamente porque la entraña del cristianismo consiste en llevar adelante una praxis en medio de situaciones socio-históricas concretas, es necesaria la elaboración crítica y política de esas situaciones concretas. Si ahora hemos de concentrarnos en la articulación y justificación estrictamente teológica del método de Metz, nunca hay que olvidar que la separación de aspectos la hemos hecho por razones expositivas, y que en Metz diagnóstico, epistemología y articulación y justificación teológicas, sin confundirse, caminan a la par.

0.3. *Estructura global de su respuesta*

En primer lugar explicaré la correspondencia entre las cuatro tesis epistemológicas y las de método teológico. (Recordando que las primeras son presentadas por Metz, no como una construcción ad hoc de la apologetica, sino como una elaboración de la vigencia extrateológica de sus categorías teológicas.) A la tesis sobre la primacía de la praxis, corresponde la del primado del seguimiento místico-político. A la atención epistemológica en el sujeto sociohistórico, corresponde la tesis teológica sobre la subjetivación solidaria en la presencia de Dios. La afirmación del recuerdo y la narración como categorías constitutivas de la razón crítico-práctica abre el espacio epistemológico para la tesis de que la fe cristiana sólo es accesible como rememoración y narración de la pasión y resurrección. Finalmente a la tesis sobre la interrupción radical ante el sufrimiento, corresponde la tesis teológica sobre el aguijón apocalíptico de la esperanza.

En segundo lugar esbozaré la interrelación dinámica entre las cuatro tesis de nuestro capítulo. La estructura fundamental puede sintetizarse como 'la dialéctica entre la praxis del seguimiento y el recuerdo de Jesucristo': el elemento práctico está dado por el seguimiento; el elemento cognitivo, por la *memoria passionis*. Se va accediendo al cristianismo cuando la praxis del seguimiento va rompiendo los contextos estrechos del presente porque lo hace desde el recuerdo subversivo de la pasión; y cuando se puede rememorar efectivamente la escandalosa esperanza de la pasión, porque una praxis efectiva de seguimiento hace posible no desfigurar demasiado lo escandaloso del recuerdo. La tesis segunda expresa la dialéctica en su concreción política —como subjetivación solidaria— y en su profundidad mística —como subjetivación



ante Dios—. Finalmente, la tesis cuarta muestra cómo la dialéctica sólo es efectivamente posible, en medio de los sistemas sociales contemporáneos, a causa del aguijón apocalíptico de la esperanza.

Cabe terminar nuestra introducción proponiéndonos una pregunta crítica: ¿no parece todo esto, más que la articulación de un método teológico, la descripción práctica del cristianismo vivido? La respuesta de Metz a esta pregunta tendría tres elementos:

1) En el fondo esta cuestión no supone una objeción sino la mejor recomendación que puede hacerse hoy de un método teológico. Pues una auténtica descripción práctica del cristianismo vivido sólo puede hacerse si se superan crítica, hermenéutica y cognitivamente los múltiples obstáculos que hoy ponen en jaque la identidad cristiana.

2) Toda propuesta de método teológico que no llegue a tal descripción práctica del cristianismo vivido, por muy refinados que sean sus instrumentos hermenéuticos, críticos, históricos, no sólo es deficiente desde un punto de vista cristiano, sino también desde lo específicamente intelectual y crítico. Pues todos sus refinamientos intelectuales resultan acriticamente cautivos de los contextos dominantes.

3) Que la praxis y el recuerdo cristiano sean constitutivos nucleares del método teológico no significa que el rigor intelectual—hermenéutico, crítico, etc.—pueda descuidarse, sino que se ubica en su indispensable lugar propio. E incluso que esta ubicación posibilita una criticidad, una hermenéutica y una argumentación mejores, en cuanto que conducen realmente al fundamento de la identidad cristiana.

Es evidente que esta triple respuesta es formal; y que por ello ha de verificarse en la descripción material y en el ejercicio concreto del método. Por ello hemos de pasar ya a la exposición concreta de cada una de nuestras tesis.

### 1) *La praxis del seguimiento místico-político de Jesucristo*

Esta tesis expresa el núcleo central de la propuesta teológica de Metz. La expondré en tres apartados. El primero—'Estatuto práctico del logos de la teología cristiana'—justifica teológicamente el primado de la praxis. El segundo—'Estructura del seguimiento'—determina los rasgos centrales de la praxis que conduce al fundamento de la identidad cristiana, superando mediante la dimensión política una praxis meramente ética, y mediante la dimensión mística una praxis meramente secular. En el tercer apartado—'La fuerza crítica y cognitiva del seguimiento'—se explicita cómo la praxis del seguimiento pertenece constitutiva y productivamente al método teológico-fundamental.

#### 1.1. *Estatuto práctico del logos de la teología cristiana*

Si hubiera que elegir algún texto para representar lo más hondo y representativo de Metz, yo no dudaría en escoger la página 66 de *La fe en la historia y en la sociedad*. Ahí presenta la justificación teológica del

primado de la praxis, bajo el mismo subtítulo de nuestro apartado. Que se me permita aquí, por esta razón, citar esa página íntegramente, haciendo después, apenas, un breve comentario:

*La idea cristiana de Dios* es de suyo una idea práctica. Dios no puede ser pensado sin que este pensamiento afecte y lesione los intereses inmediatos del sujeto que trata de pensarlo. Pensar a Dios lleva consigo una revisión de las aspiraciones y los intereses inmediatos centrados en nosotros mismos. *Metanoia*, conversión y éxodo no son puras categorías morales o pedagógicas, sino también categorías noéticas. Por eso los relatos de conversión y éxodo no son mero ropaje dramático de una teología 'pura' preconcebida, sino que pertenecen al fenómeno básico mismo de esta teología. Este estatuto práctico del pensar a Dios es también la causa de que el hablar de Dios tenga una estructura conmemorativa y narrativa, no de forma adicional y como complemento decorativo, sino esencial e irreduciblemente.

Con particular claridad se aplica este estatuto fundamental práctico al *saber cristológico*. La praxis del seguimiento pertenece constitutivamente a la cristología, pues de lo contrario el logos de esta cristología y del cristianismo en general acabaría por identificarse con el logos (puro) de los griegos, para el cual en última instancia Cristo sólo puede ser 'locura'. Principio válido para toda cristología es que Cristo siempre debe ser pensado de modo que nunca sea solamente 'pensado'. Toda cristología se nutre, por mor de su propia verdad, de la praxis: de la praxis del seguimiento. Es esencialmente expresión de un saber práctico. En este sentido toda cristología se encuentra bajo el primado de la praxis. Esto podría llamarse 'dialéctica cristológica' o también 'dialéctica del seguimiento'. Es, pues, algo muy distinto de una dialéctica de conceptos idealista con que se quiere expresar la relación conflictiva entre dos contenidos de pensamiento (sin sujeto); es una dialéctica teoría-praxis, una dialéctica sujeto-objeto. Sólo siguiendo a Cristo sabrán los cristianos a quién se han confiado y quién los salva. Ya en los relatos de seguimiento neotestamentarios se puede advertir claramente esta dialéctica cristológica. Ahí no hay ninguna distinción precisa entre narración y mandato, según la cual el oyente pudiera primero escuchar las historias de Jesús y luego reflexionar sobre las consecuencias que podría o no sacar para sí mismo. Estos relatos de seguimiento son por sí mismos interpelantes e imperativos; contando la historia tratan de transformar al sujeto que escucha y disponible así al seguimiento. El saber cristológico no se constituye ni se transmite primeramente en el concepto, sino en estos relatos de seguimiento; por eso también él, al igual que el discurso teológico de los cristianos en general, tiene un carácter narrativo-práctico (FHS, 66-67).

Tratemos de comprender el sentido y la radicalidad de nuestro texto a través de siete pasos:

1) Metz no está formulando una teoría filosófica o elaborando una sistematización teológica-especulativa. Está más bien articulando la idea bíblico-cristiana de verdad. Y lo hace alrededor de lo más central del logos bíblico-cristiano: la idea de Dios (párrafo primero) y el saber cris-



tológico (párrafo segundo). En cada uno de los dos párrafos va a relacionar idea y praxis, primero, e idea, praxis y narración, después.

2) El pensamiento sobre Dios y sobre Cristo es *imposible* como puro pensamiento. La pura idea de Dios, aunque luego se pretendiera sacar de ella orientaciones prácticas, no sería la idea del Dios cristiano. El puro *logos* sobre Cristo, al modo griego, no logra realmente pensar a Cristo, sino quitándole su escándalo, o haciéndolo puro escándalo, imposible por tanto de ser pensado.

3) Pues el pensar a Dios y a Cristo, *por sí mismo*, afecta y lesiona los intereses inmediatos del sujeto que trata de pensarlos. De tal manera que si no se da tal afectación y lesión, Dios y Cristo no están siendo pensados, sino preteridos, desfigurados.

El sujeto está proyectando sus intereses inmediatos, y éstos le impiden conocer a un Dios y un Cristo que, por ser tales, los lesionarían. Al evitar esta 'lesión' los hombres nos impedimos conocer a un Dios y a un Cristo esencialmente salvadores; pues pertenece al inquitante carácter salvífico de Dios y de su Cristo al lesionar la interesada concentración de los hombres en nosotros mismos.

4) Esta lesión es una invitación al cambio de las aspiraciones e intereses inmediatos, a la conversión, a la *metanoia*. Sólo a través de esta conversión se conoce a Dios y a Cristo. Si un conocimiento de Dios y de Cristo no lleva en sí mismo el imperativo, la invitación interpellante y posibilitante, a la transformación del sujeto, se trata de un falso conocimiento. Sólo el cambio de aspiraciones e intereses proporcionan los 'ojos de la fe' capaces de conocer realmente a Dios y a Cristo. Las narraciones de conversión no son un ropaje pedagógico o dramático del que pudiera prescindirse en una época más 'racional'; sino que pertenecen esencial e irreductiblemente a la constitución y comunicación del saber teológico y cristológico. También el hombre de 'racionalidad evolucionada' necesita convertirse para conocer a Dios y a Cristo.

5) La conversión no es un acontecimiento puramente interior, sino implica una verdadera praxis de éxodo y seguimiento. Estos no son ante todo las consecuencias morales o políticas de un conocimiento realizado de Dios y de Cristo, sino el camino hacia y en un conocimiento que sólo se da en esa praxis. Sólo en el caminar del éxodo sabe el pueblo del carácter liberador e inmanipulable de su Dios. Sólo siguiendo a Cristo saben los cristianos a quién se han confiado y quién los salva.

6) Es en la dialéctica teoría-praxis —idea de Dios y de Cristo/praxis de conversión y seguimiento— donde se conoce a Dios y a Cristo. Pero esto significa que la 'idea' no es pura idea, sino invitación, posibilidad y mandato; y que la praxis no es acción ciega o mera consecuencia, sino fuerza cognitiva, conocimiento realizado en la conversión y en la transformación.

1. Aludimos al célebre artículo de Pierre Roussetot, *Les yeux de la foi*, RSR, 1 (1910), 241-259; 444-475.

7) Si el saber de Dios y Cristo son irreductiblemente prácticos, el hablar de Dios y de Cristo tienen esencial e irreductiblemente una estructura narrativa y práctica. No se puede hablar de Dios y de Cristo sin narrar las historias de conversión y de éxodo; y sin narrarlas convirtiéndose y practicando, e invitando así a la conversión y al éxodo del seguimiento.

Tres cosas, sobre todo, quedan pendientes después de esta tesis: a)Cuál es el nuevo horizonte de aspiraciones e intereses a que invita la *metanoia*. Es lo que veremos en nuestra tesis segunda: se trata del horizonte de la subjetivación solidaria de todos los hombres en la presencia de Dios. b)Cuál es la estructura de la praxis que lleva al conocimiento teológico. Es lo que veremos inmediatamente cuando hablemos de la estructura místico-política del seguimiento. c)Cómo se articula la dimensión práctica y la dimensión conmemorativo-narrativa del conocimiento teológico. Es lo que veremos en la tesis tercera.

## 1.2. La estructura místico-política del seguimiento

Ya en el capítulo pasado habíamos, con Metz, de una determinación de la praxis que permitiera y posibilitara el despliegue de su fuerza cognitiva: se trataba, decíamos ahí, de una praxis ética y sociopolítica, abierta a determinaciones históricas (o conmemorativas) y pasional. Pero ahora hemos de dar un paso más en la determinación de esa praxis; pues buscamos aquella praxis que abra una vía de acceso al fundamento del cristianismo. Esta determinación no está a nuestra disposición, sino tiene un nombre y una estructura normativos: los del seguimiento de Jesús.

Para comprender la estructura del seguimiento presentaré sucesivamente en palabras del propio Metz: 1) su formulación global; 2) su fundamentación básica; 3) una visualización expresiva y polémica; y 4) su fundamentación *a contrariis*, o desde las fallas del seguimiento 'mutlado'.

En primer lugar, la estructura del seguimiento es formulada por Metz en los siguientes términos:

El seguimiento muestra siempre y permanentemente una doble estructura. Tiene un componente místico y otro 'situacional', práctico-político. Dentro de su radicalidad, no crecen dichos componentes en direcciones opuestas, sino en sentido igual y proporcional. *La radicalidad del seguimiento es a la vez mística y política* (OR, 52-3).

Místico quiere decir aquí relación a Dios en y con Jesús. Y político significa disposición a participar, desde el camino de Jesús, en los antagonismos y sufrimientos del mundo. Por eso lo místico y lo político, lejos de oponerse, crecen juntos y apoyándose: porque no hay acceso a Dios sino en la participación del caminar situacional y político de Jesús; y no hay participación en esta práctica sino asumiendo el camino



de Jesús al Padre. Metz sintetiza esta fundamentación con las siguientes palabras:

El seguimiento tiene, en definitiva, esta doble perspectiva místico-política porque no expresa la relación moral especial de cada cristiano hacia sí y frente a sí mismo, sino porque se orienta a Jesús; porque no es 'un' camino hacia la perfección ética, sino porque, en última instancia, no hace sino recorrer 'su' camino, es decir, el camino de Jesús al Padre. De ahí que la mirada puesta en Jesús deba reorientar siempre y provocar el seguimiento cristiano (OR, 53).

El camino de Jesús no es un modelo que me inspira y ayuda quizá pero que yo domino desde mis propias opciones éticas; sino que en su concreción situacional y política tiene una ultimidad místico-teológica que lo convierte en *el* camino del cristiano.

Metz visualiza, en tercer lugar, la indisoluble estructura místico-política del seguimiento, comparando un texto de Küng con otro del sínodo alemán (que redactó el propio Metz). Escuchémoslo:

Para dibujar con suficiente expresividad la imagen de Jesús que el sínodo presenta con la intención de estimular la Iglesia al seguimiento, quisiera comparar este texto sinodal con un pasaje similar del libro *Ser cristiano* de Hans Küng, considerado por muchos como declaradamente moderno y progresista.

Texto de *Ser cristiano*: «Es bien patente que Jesús no se deja encerrar en ningún bando: ni en el de los dominadores ni en el de los pacíficos del país. Su actitud fue provocadora, pero hacia la derecha y hacia la izquierda... Con sus exigencias radicales penetra a través de todas las capas sociales y las afecta a todas, tanto a la avidez del rico como a la envidia del pobre.»<sup>2</sup>

Texto de *Nuestra esperanza* (Del Sínodo alemán): «Jesús no fue ni un necio, ni un rebelde, pero evidentemente se le podía confundir con las dos cosas. En definitiva, Herodes se movió de él como de un loco y sus propias gentes le entregaron a la cruz por rebelde. Quien le sigue, quien no se avergüenza de la pobreza de su obediencia... debe contar con la posibilidad de caer víctima de aquella confusión... una y otra vez, siempre de nuevo.»<sup>3</sup>

El texto del sínodo quiere superar... todo intento de desligar a Jesús de una situación, en virtud del cual el seguimiento quedaría peligrosamente privado de tensión y se convertiría en todo caso en confirmación del proceder dominante, tanto en la Iglesia como en la sociedad (OR, 53-54).

Dinámoslo en los propios términos de mística y política: cuanto mayor es la búsqueda de una supuesta trascendencia descomprometida con la situación política, la figura de Jesús y del seguimiento, no sólo pierden su mordiente política, sino su escandalosa trascendencia mística, para convertirse en simple confirmación del proceder dominante. En

2. H. Küng, *Ser Cristiano*, Cristiandad, Madrid, 1977, 266 y 275.
3. NE, 556.

cambio, la asunción decidida del 'confuso' mundo de lo político, conduce a acercarse, en la pobreza de su obediencia, a la cumbre crucificada de toda mística cristiana.

Por ello, Metz confirma la fundamentación de la dialéctica del seguimiento visualizando las mutilaciones prácticas y teológicas del seguimiento 'diminuido'.

Allí donde no se tiene en cuenta la doble perspectiva místico-política del seguimiento que desemboca en la práctica en un seguimiento 'diminuido': de un lado el acto de pura interioridad y, del otro, una idea exclusivamente reguladora, a modo de concepto meramente humanista y político. En cualquiera de los dos casos queda eliminado el seguimiento en el que se lleva adelante el modo de estar y actuar de Jesús, para gloria de Dios, en medio de las contradicciones individuales y sociales de nuestra vida. El reflejo teológico de este seguimiento diminuido es en el primer caso el peligro de un moderno monofismo, que intenta legitimarse desde Cristo, pero que en la práctica no le sigue; en el segundo caso, aparece el peligro de que surja una jesuología sin trascendencia, en la que el seguimiento se convierta en mera copia de unos esquemas de comportamiento a los que se concede validez absoluta (OR, 55).

Con estos textos la estructura místico-política del seguimiento queda determinada con claridad y fundada con pertinencia teológica. Con sidero, sin embargo, conveniente que nos detengamos un poco para dirigirle a Metz una pregunta metodológicamente decisiva.

Nuestra pregunta podría formularse de dos maneras: 1) Cuando Metz fundamenta la primacía de la praxis del seguimiento, ¿está hablando desde la fe (o con lo que comúnmente se entiende por método teológico-dogmático): o está hablando hacia la fe (o con lo que se suele entender por método teológico-fundamental)? 2) ¿A quiénes se está dirigiendo: a los creyentes, que aceptan la normatividad de la fe eclesial; o a los no creyentes que han de partir de una racionalidad extrateológica?

Una respuesta apresurada y superficial diría lo siguiente: en *Las Oraciones religiosas* —que es una invitación a que los religiosos vivan la radicalidad de su función socio-eclesial— Metz está hablando, 'dogmáticamente', desde la fe, y está dirigiéndose a los creyentes; en *La fe en la historia y en la sociedad*, Metz está hablando desde los dinamismos y aportas de al razón ilustrada y los procesos modernos, para articular de cara a los no creyentes una convincente invitación al cristianismo.

Sin duda algo hay de lo dicho en los géneros literarios de los dos libros aludidos. Pero satisfacerse con esa respuesta sería poner en odres viejos el vino nuevo de la propuesta teológico-metodológica de Metz. Ya que ésta hace desaparecer, no por el gusto de las paradojas sino en un sentido crítico y teológico muy preciso, las distinciones acostumbres entre teología dogmática y teología fundamental, entre creyentes y no creyentes. Veamos todo esto más despacio.

Sólo formularé escuetamente la respuesta más profunda de Metz a



nuestras preguntas. Pues en nuestro apartado final (1.3) mostraré por así decirlo en acción dicha respuesta. Al realizar todo esto no estaremos sino comprendiendo en toda su radicalidad metodológica la tesis sobre el primado del seguimiento práctico.

La respuesta de Metz diría suscitadamente lo siguiente:<sup>4</sup>

1. La teología dogmática es también y siempre teología fundamental: porque no se puede hablar y pensar desde la fe, sino caminando prácticamente hacia ella.

2. La teología fundamental es también y siempre teología dogmática: porque no se puede ir hacia la fe cristiana ni invitar a ella, sino desde el despliegue práctico, crítico y narrativo de la fe misma.

3. Esto no quita que pueda y deba haber impostaciones más bien 'dogmáticas' o más bien 'fundamentales' del único discurso teológico que siempre es radical y simultáneamente desde la fe y hacia la fe.

4. Quien habla a los creyentes debe hablar siempre y necesariamente tanto a la fe como a la incredulidad de los creyentes; porque creer —en la historia y en la sociedad— es arrancar la figura de la propia y común fe, del abismo de la incredulidad y de sus cautiverios históricos, precisamente a través del seguimiento práctico.<sup>5</sup>

5. Quien invita a la fe cristiana a los no creyentes, debe hablar siempre y necesariamente tanto desde los dinamismos de la racionalidad extrateológica, como desde las narraciones y los recuerdos de la fe, expresados de una manera 'performativa' y práctica: porque de otra forma no sería una invitación al cristianismo, sino a una reducción moderna de él, entregada de antemano a su privatización burguesa o a su secularización neo-marxista.

6. Esto no excluye que pueda y deba haber momentos más extrateológicos y más intrateológicos tanto en el discurso directamente dirigidos a los creyentes como a los no creyentes.

La justificación detallada de estas afirmaciones equivaldría a repetir la fundamentación de nuestra tesis. La omitimos por ello. Baste sugerir que se entiendan cada una de ellas desde los dos siguientes y brevísimos textos:

Cristo no es tan sólo una «cima» digna de adoración sino que es también, y siempre, un «camino» (OR, 48).

La única y siempre nueva tarea del creyente está encaminada a arrancar del abismo de la incredulidad la forma des su propia fe (IPT, 86).  
1.3. *La fuerza crítica y cognitiva del seguimiento*

Pretendo en este apartado explicitar más claramente cómo despliega el seguimiento en la actualidad su fuerza crítico-cognitiva. La dificultad central para ello está en que el seguimiento ha de realizarse en

4. Trabajaremos estas perspectivas, aunque integrando también aportes de Segundo, en las conclusiones: Cfr. *infra*, pp. 754-755.
5. Hacemos una paráfrasis de una tesis temprana de Metz (cfr. IPT, 86), reformulándola de acuerdo a la conciencia postidealista del Metz maduro.

medio de las situaciones y sistemas socio-culturales contemporáneos. ¿Cómo ha de realizarse la praxis del seguimiento para que no venga a ser un recubrimiento meramente terminológico de una praxis 'burguesa' o de emancipación secular? ¿Cómo actúa la fuerza cognitiva del seguimiento de cara a los creyentes y de cara al anuncio misionero?

Realizaré este esclarecimiento por cuatro pasos: 1) enunciando en forma de tesis algunas exigencias centrales para que el seguimiento pueda desplegar hoy su fuerza crítica y cognitiva; 2) mostrando la justificación básica de dichas exigencias; 3) visualizando la fuerza crítico-cognitiva del seguimiento cuando el discurso teológico-fundamental se dirige primariamente a los creyentes; y 4) mostrando su virtualidad en el discurso más propiamente dirigido a los no creyentes. Especialmente los dos últimos puntos explicitan lo que Metz realiza sin explañarlos exactamente así. Y todos los cuatro pasos serán dichos de una manera breve y apenas indicativa.

1) La praxis del seguimiento no puede alcanzar hoy su propia autenticidad, ni desplegar su fuerza crítica y cognitiva si pretende vivirse a través de un voluntarismo sin mediaciones<sup>6</sup> (y esto independientemente de que tal inmediatismo voluntarista sea piadoso, político-radical o 'equilibrado'), sino que ha de suscitarse —y alcanzarse a sí mismo a través de— nuevas formas críticas social, eclesial y epistemológica, y nuevas formas de conocimiento, tanto en el ámbito extrateológico como en el estrictamente teológico.

2) La razón de que un seguimiento voluntarista no pueda ser auténtico y fecundo está en que, por no percibir la distancia histórico-práctica entre las situaciones contemporáneas y las intenciones y el dinamismo del seguimiento normativo, todos sus intentos quedan necesariamente dominados y limitados por los sistemas culturales y sociopolíticos vigentes. Cuando, en cambio, se percibe dicha distancia histórico-práctica, el seguimiento mismo exige y posibilita: a) una toma de conciencia y una interrupción ante la inhumanidad y catástrofes que muchos aspectos de dichos sistemas vigentes producen y ocultan; b) un diagnóstico crítico de los sistemas culturales; c) un ofensivo examen de conciencia sobre la manera en que la praxis eclesial y cristiana se acomoda, activa o pasivamente, dentro de los límites de la plausibilidad vigente; d) un análisis crítico de las formas en que el conocer humano y el conocer teológico tienden a quedar modelados por los límites de las culturas y situaciones vigentes; e) una articulación de nuevas formas de conocimiento que puedan romper y abrir el hechizo de lo establecido. Ahora bien, todos estos esfuerzos crítico-cognitivos —que sintetizan todo el itinerario de nuestra presentación de Metz— resultarán tan impotentes como el mero voluntarismo, si una praxis efectiva no va abriendo, en la conversión y el éxodo efectivos, en el dolor de la autonegación y de

6. Entendemos por 'voluntarismo sin mediaciones' la voluntad de realizar una praxis de seguimiento, sin el esfuerzo crítico y hermenéutico para alcanzar hoy, en situaciones diversas, las intenciones y el dinamismo de la práctica de Jesús. Cfr. *ELE*, 319-325.



la perseverancia, de la paciencia y de la impaciencia, los nuevos horizontes para el efectivo recuerdo, la crítica real y para el propio acceso a Jesús, que al ser accedido permanece siempre como 'camino'.

3) La fuerza crítica cognitiva del seguimiento puede inscribirse, en el discurso intraccesual, bajo el programa de '*pagar el precio de la ortodoxia*'. En efecto, los esfuerzos por llevar adelante el modo de estar y actuar de Jesús, en medio de las contradicciones individuales y sociales de nuestra vida, ponen de manifiesto 'la incredulidad de los creyentes', la distancia entre la fe proclamada y la fe realizada. Conscencia crítica que es un impulso a comprender realmente lo proclamado... viéndolo. Liberando la ortodoxia de las cautividades históricas que se muestran el auténtico sentido incluso de la recta manera de creer y proclamar.

4) La fuerza crítica cognitiva del seguimiento puede inscribirse, en el discurso misionero de la teología fundamental, bajo el programa de '*una apología práctica de los hombres*' y de una 'invitación, en ella, a la esperanza cristiana'. En efecto, sólo esta apología práctica de la solidaridad humana es capaz de superar la sospecha de que el cristianismo representa una conciencia falsa al servicio de intereses inhumanos. Sólo en esa praxis puede acreditarse la *diakonia* crítica servicial a los dolores y cautividades históricos de los hombres, que constituye la entraña misma del seguimiento. Y sólo en esa praxis puede hacerse una invitación creíble a aceptar el sentido escatológico de la fe (que no puede imponerse ni demostrarse, pero sí 'probarse' en la praxis místico-política de la fe).

## 2) *La subjetivación solidaria en la presencia de Dios*

Así como la tesis primera acentúa desde la fe que los creyentes han de pagar 'el precio de la ortodoxia', para poder caminar hacia la fe y para poder invitar a ella; así nuestra tesis segunda enfatiza la necesidad de empeñarse en 'la apología del hombre' para hacer creíble a los no creyentes la invitación hacia la fe. Pero lo hace desde la memoria bíblica y en el compromiso práctico de subjetivación solidaria que surge de la opción originaria 'por el Dios de vivos y muertos que llama a todos los hombres a ser sujetos en su presencia'.

Presentaré nuestra tesis citando, casi sin comentar, textos centrales de Metz. Y los organizaré a través de cuatro apartados:

El primero, 'La idea de Dios constitutiva del sujeto y artífice de su identidad', muestra la fundamentación y el sentido bíblico de nuestra tesis.

El segundo, 'La teología cristiana es política por opción originaria', muestra el alcance de nuestra tesis, o, dicho de otra manera, cómo la apología del hombre no es sólo una necesidad actual, sino también y sobre todo un elemento constitutivo y originario de la fe y la teología cristianas.

El apartado tercero, 'La praxis místico-política de la solidaridad',

muestra los caminos prácticos de la apología cristiana del hombre como indisolublemente parcialistas y universales.

En el último apartado, 'la fuerza crítico-cognitiva de la solidaridad', se explicita la virtualidad epistemológico-teológica de la subjetivación solidaria delante de Dios.

### 2.1. *La idea de Dios, constitutiva del sujeto y artífice de su identidad*

En un primer párrafo Metz nos aclara de qué sujeto se trata en nuestra tesis:

La historia de la religión bíblica narra cómo va haciéndose sujeto un pueblo, y el individuo dentro de él, en la presencia de su Dios. «Sujeto», en este contexto, no es el individuo aislado, la monada, que sólo en un tiempo ulterior se percató de su coexistencia con otros sujetos. Las experiencias de solidaridad y antagonismo, de liberación y angustia, compartidas con otros sujetos, pertenecen por principio a la constitución del sujeto religioso... De ahí que la «solidaridad universal», como categoría fundamental de la teología política del sujeto, no signifique una subsumción a posteriori de sujetos religiosos individuales, sino que es la forma en que estos sujetos existen, ante y por Dios (FHS, 77).

En su concisión este texto nos dice tres cosas del sujeto: que es social, que es histórico y que es histórico-religioso. No se trata de aspectos yuxtapuestos sino de un único proceso: social e individual, histórico y religioso. Sólo se llega a ser sujeto, siéndolo con los demás; se es sujeto con los demás, porque se está ante Dios; sólo se llega a estar ante Dios, si se está con los demás; y el ser-con-los-otros-ante-y-por-Dios se constituye en las experiencias históricas. Y todo ello no como conclusión especulativa, sino sencillamente porque así lo narra la historia de la religión bíblica.

En un segundo párrafo Metz nos muestra la idea bíblica de Dios como constitutiva del sujeto:

Las historias de fe del Antiguo y del Nuevo Testamento no vienen a añadirse a una humanidad ya constituida en su condición de sujeto, como una superestructura o accesorio ornamental. Son más bien historias de la dramática constitución de los hombres como sujetos...; justamente mediante su relación con Dios. Los hombres son llamados a salir de las servidumbres y los miedos de las sociedades arcaicas; deben llegar a ser sujetos de una nueva historia. Este ser-sujetos se caracteriza por su dimensión dinámica: Son llamados en situación de peligro, invitados a salir de la angustia, al éxodo, a la conversión, a «levantar la cabeza», al seguimiento... la religión no es un fenómeno accesorio, sino que toma parte en la construcción del hombre como sujeto (FHS, 77).

La relación con Dios no es, pues, en las historias bíblicas, un añadido superestructural o accesorio. Ni siquiera es simplemente la pleni-



tud de una subjetividad humana, ya constituida previamente a ella. La relación con Dios, interviene, más bien, decisivamente en el paso dramático por el que los hombres llegan a ser sujetos, dejando servidumbres, miedos y peligros precisamente porque se experimentan llamados por Dios a ser sujetos de una nueva historia. No está afirmando Metz que la única manera de ser sujeto sea mediante la relación con Dios. Pero sí está afirmando dos cosas decisivas: 1) si se da relación con el Dios bíblico, dicha relación ha de incidir en la base misma de la constitución y definición de la subjetividad, y no quedarse a nivel meramente superestructural (como sucede en la religión burguesa, entre otras); 2) la autenticidad de la religión, según la Biblia, no se reconoce en que la practiquen hombres maduros y liberados, sino en que los oprimidos, angustiados y amenazados levantan la cabeza, cambian de mente y se van constituyendo dramáticamente en sujetos, justamente a través de la relación con Dios. No sabría exagerar la importancia teológica de estas dos afirmaciones.

En un tercer párrafo Metz da la razón por la que la idea de Dios es constitutiva del sujeto, y precisa qué tipo de subjetividad se forja en la relación con Dios. Escuchémoslo:

La relación con Dios no es expresión de sometimiento servil...; no humilla a los hombres en su condición de sujetos, sino que los obliga más y más a esta condición existencial frente a sus supremos riesgos; así la oración fuerza al orante a seguir siendo sujeto y a no declinar su responsabilidad ante la propia culpa, le insta a hacerse sujeto frente a sus enemigos, y, en medio de el miedo a perder su nombre y su cara, a perderse a sí mismo.

Como idea esencialmente práctica, la idea bíblico-cristiana de Dios no es expresión de un avasallamiento a posteriori del sujeto... como tan poco es el resultado de una proyección del propio sujeto amenazado...; sino una idea forjadora de identidad que incide en la base misma de la existencia. Una idea que se opone a la formación de una identidad del sujeto centrada en el tener y en el poseer y que hace del sujeto un sujeto solidario.

Esta idea de Dios está muy lejos de rebajar o reprimir la condición del hombre como sujeto sociohistórico, sino que justamente la fomenta y saca a luz en situaciones y momentos de máximo peligro. De igual manera que esta idea de Dios, por ejemplo, exige del hombre hacerse responsable de la culpa para *seguir siendo* sujeto, también exige de él combatir la opresión y el menosprecio de los hombres para *llegar a ser* sujeto (FHS, 77-78).

Así, pues, la idea bíblico-cristiana de Dios es constitutiva del sujeto, porque es artífice de una identidad humana solidaria, y porque promueve esta condición existencial y sociohistórica, tanto para que el hombre siga siendo sujeto, afrontando su culpa, como para que los hombres lleguen a ser sujetos solidarios, luchando contra la opresión y el menosprecio.

## 2.2. *La teología cristiana es política por opción originaria*

Si el Dios cristiano llama a todos los hombres a ser sujetos en su presencia, entonces la teología cristiana es irremisiblemente política. De suyo nuestro apartado no dice más que esto; y ello debería ser inteligible por sí mismo. Sin embargo Metz experimenta la necesidad de repetirlo y profundizarlo en tres tipos de contextos: como última fundamentación de la teología política; como radical crítica eclesial; y como oferta de subjetivación humana ante los modelos antagonistas o simplemente utópicos.

En primer lugar, fundamentación última de la teología política:

Si mis primeras reflexiones sobre la teología política —con intención prevalentemente de crítica ideológica— criticaban la presunta inocencia y neutralidad política de la Iglesia, ahora la teología política se formula también como opción, como opción por la posibilidad de que todos los hombres sean sujetos solidariamente... En este sentido, la idea de Dios es irremisiblemente política, no sólo en el sentido propuesto en la crítica de las ideologías, según la cual la idea de Dios debe ser una y otra vez liberada de su implicación con falsos intereses particulares del poder, sino también en sí misma: como expresión de una *opción*, y de una opción por el poder-ser y el deber-ser sujeto de todos los hombres (FHS, 89, 85).

En segundo lugar, de aquí se desprende la más radical crítica e interpelación eclesial:

... el evangelio de los cristianos ya es político y compromete políticamente por el mero hecho de proclamar que *todos* los hombres son sujetos ante Dios y por el hecho de que por este ser-sujetos-todos ante Dios no hay menor precio que luchar contra la inhumanidad y la opresión, que es lo que impide a numerosísimos habitantes de regiones enteras del planeta alcanzar su condición de sujetos... Mientras este intento teológico (energicamente postulado y practicado por la «teología de la liberación») de tomar conciencia de la situación de la propia teología mediante un análisis de la situación mundial sea tachado de «global» y acusado de ser una táctica de cobertura de intereses extraños no existirá en la Iglesia siquiera conciencia del alcance de estos problemas... La religión nunca se hace más culpable que cuando intenta comprar su inocencia política al precio de su inhibición frente a las luchas históricas por la posibilidad de todos los hombres de ser sujetos (FHS, 88-89).

Finalmente, la opción por la subjetivación solidaria y universal en la presencia de Dios se muestra como un modelo fecundo para la crítica salvadora ante los modelos meramente antagonistas o utópicos de subjetivación humana:

La teología política del sujeto, que en nombre de los recuerdos que representa no puede dejar al sujeto burgués ser sujeto burgués simplemente, tampoco podrá dejar al 'compañero' ser simplemente com-



pañero, es decir, no podrá identificar simplemente la personalidad a que tiende el socialismo con el sujeto representado por ella. La teología política del sujeto, mediante su recuerdo, que no se diluye en el sistema de las relaciones sociales establecidas ni brota de él, interpela a un sujeto que no puede describirse simplemente partiendo de los modelos antagonistas de una sociedad de clases, por negación del respectivo adversario. La resistencia que se nutre de este recuerdo y hace frente a la negación de la condición de sujeto de todos los hombres no está sólo contra el feudalismo; está contra toda opresión y contra toda institucionalización del odio. De esta manera el Dios de este peligroso recuerdo no se convierte furtivamente en una utopía política de liberación universal. *El nombre de Dios postula más bien que la utopía de la liberación de todos como sujetos verdaderamente humanos no sea pura proyección, como ciertamente sería ahora y siempre si sólo fuera utopía y no Dios* (FHS, 84-85).

Pero si este recuerdo del Dios de la subjetivación solidaria es el fundamento de la teología política y de crítica eclesial y social, él mismo sólo puede alcanzarse como recuerdo práctico. Su precio epistemológico es la praxis de subjetivación solidaria. Digamos una breve palabra sobre ella.

### 2.3. *La praxis místico-política de la solidaridad*

En el último capítulo de su libro central presenta Metz, con una gran simplicidad de líneas y con una gran complejidad de referencias, la categoría de solidaridad. Nosotros vamos a presentarla aquí muy brevemente a partir de lo que juzgamos ser la afirmación nuclear:

La teología fundamental práctica trata de afirmar la solidaridad en su doble (e indisoluble) estructura místico-universal y político-particular, que preserve al universalismo del peligro de la apatía y a la parcialidad del peligro del olvido y del odio (FHS, 240).

En primer lugar, teniendo presente sobre todo la 'mutilación' burghuesa de la solidaridad, se afirma que la figura histórica de la solidaridad cristiana es decididamente parcialista. En efecto, un uso idílico-afirmativo del concepto de solidaridad o un encuadramiento de él en el marco privado del personalismo existencial, necesariamente hacen sucumbir la idea cristiana de solidaridad a los procesos de intercambio y de canje del capitalismo tardío:

En una sociedad definida por los procesos de canje la solidaridad sólo es pensable en forma de solidaridad de pacto entre iguales (que lo son o aspiran a serlo): «yo apoyo tus intereses y tú los míos»... La idea de que el compromiso solidario no sólo es «en vano», sino que puede implicar pérdidas... que la solidaridad es cualitativamente algo más que un pacto entre iguales... esto es, un compromiso sin cálculos previos con la vida oprimida: esta idea cristiana brilla cada vez más por su ausencia... Es evidente, al menos, que en esta sociedad de intercambio, racionalizada, una solidaridad que pacte no sólo ni prima-

tiamente con los seres racionales, sino —más radicalmente— con los menesterosos, está llamada a desaparecer (FHS, 239).

Tampoco le parece a Metz que esta solidaridad de canje entre iguales, propia del capitalismo, pueda ser superada en base a una solidaridad fundada en la competencia racional (como parecen proponer las últimas teorías comunicativas de Habermas y Apel)<sup>7</sup>. Esta 'solidaridad recíproca de los racionales' pierde peso y eficacia ante la historia objetiva del sufrimiento de los hombres. Por ello,

la lógica (de la teología política), resultante de la idea de seguimiento cristológico, consiste en que no es simplemente la racionalidad, sino más bien «la indigencia, lo que constituye el presupuesto decisivo del reconocimiento de la subjetividad del otro» (FHS, 242: la cita incluida en el texto es de K. Füssel).

La solidaridad universal, ante las opresiones, injusticias y sufrimientos de los hombres y en virtud del recuerdo cristológico de la pasión, ha de expresarse de una manera político-parcialista.

(Desde la memoria del sufrimiento) habrá de madurar una desbordante, insospechada toma de partido a favor de los débiles e irrelevantes... de los que sufren, los desesperados, los oprimidos, los disminuidos e inútiles de este mundo (FHS, 128).

Pero una vez señalada esta clara opción por los pobres —parcialista y política— Metz considera indispensable seguir hablando de solidaridad estrictamente universal. Para preservar a la praxis del olvido y del odio.

Pero al mismo tiempo la solidaridad, para la teología fundamental práctica, tiene un carácter rigurosamente universal. Se extiende a los vencidos, a los arrollados *in the long run*, a los rezagados en la marcha del progreso, a los muertos. La categoría teológica de solidaridad pone de manifiesto su dimensión místico-universal en el recuerdo de los muertos (FHS, 239-240).

Esta solidaridad universal en el recuerdo de los muertos ejerce el papel de aguijón apocalíptico, de urgente esperanza de justicia universal. Y es el fundamento de la crítica a la idea de 'emancipación total abstracta', que plantea una liberación final, olvidándose de las generaciones pasadas y presentes.

Junto con esta función de aguijón apocalíptico, la universalidad de la solidaridad cristiana se expresa en otros dos aspectos irrenunciables: en la superación del odio, y en la ubicación de sus retos en el actual contexto de interdependencia mundial. Lo primero, porque «su praxis solidaria deberá orientarse siempre por la solidaridad del seguimiento»

7. Metz se apoya para este juicio sobre Habermas y Apel en: H. Peukert, *Wissenschaftstheorie- Handlungstheorie- fundamentale Theologie*, Düsseldorf, 1976; Frankfurt, 1978.



(FHS, 243). Y porque ha de superar así ese «imperativo de disculpa que se manifiesta (en el *pathos* marxista clásico) en la imperiosidad de enmascarar a los hombres entre sí» (FHS, 137).

Por lo segundo, es decir, por la ubicación de los retos de la solidaridad en el contexto de la interdependencia universal, se cae en la cuenta de la obligatoriedad implícita en un principio aparentemente tan obvio como el de la igualdad de todos los hombres en cuanto criaturas de Dios... No es lícito interiorizar esta verdad teológica independizándola de las profundas desigualdades reales que imposibilitan a muchos el salir de la miseria y opresión para llegar a ser sujetos. (Así) se impone a la teología el deber de practicar la crítica de todas las ideologías igualitarias que con sus vacías proclamas de igualdad universal no hacen sino enmascarar e imponer determinados intereses particulares (FHS, 242-243).

De esta forma, universalidad mística y parcialidad política se van reforzando mutuamente, no a través de la argumentación, sino de la práctica misma de solidaridad.

#### 2.4. *La fuerza crítico-cognitiva de la solidaridad*

Para explicitar la virtualidad epistemológica de la praxis de subjetivación solidaria en la presencia de Dios, simplemente iré repitiendo y explicando brevemente con las referencias debidas nuestro enunciado inicial.

— «La praxis de subjetivación solidaria es crítica porque desenmascara los principios de subjetivación destructores del sujeto y la solidaridad.» Desenmascara en primer lugar al sujeto burgués del intercambio en sí mismo. En segundo lugar a sus ocultamientos en el sujeto meramente existencial personalista o trascendental ahistórico. En tercer lugar a la lenta destrucción del sujeto en las dinámicas culturales conducidas por estructuras anónimas y vivenciadas con un sentimiento de evolución impersonal. En cuarto lugar, critica la mutilación de la solidaridad en los proyectos de emancipación total y abstracta montados sobre la *massa damnata* de los muertos. En quinto lugar muestra la insuficiencia y peligrosidad de una teoría revolucionaria que atribuye todo fracaso y toda culpa exclusivamente a los enemigos, y somete así a la praxis a la imperiosidad de enemistar a los hombres entre sí (cfr. FHS, 135-138; cfr. supra, cap. III, pp. 78-79). Y los critica no sólo en los sistemas culturales o teológicos, sino también en las prácticas cristianas y en las articulaciones teológicas.

— «La praxis de subjetivación solidaria es cognitiva (en primer lugar) porque abre el horizonte de una subjetivación solidaria efectivamente universal.»

Pues al ir luchando por la subjetivación de los que no son sujetos a causa de la opresión y al mantener vivo el aguijón de los muertos y vencidos, permite ir conociendo en praxis y en esperanza la absoluta

universalidad de la solidaridad delante del Dios de su peligroso recuerdo y de su indivisible esperanza.

— «Es cognitiva (en segundo lugar) porque abre el horizonte de la oración ante Dios y con los demás.»

Pues la praxis se va realizando, desde el recuerdo de las historias de subjetivación, en la presencia de Dios y por la fuerza de esa presencia constitutiva del sujeto y artífice de su identidad solidaria. Este horizonte de oración no es algo tranquilo y permanentemente poseído, sino que se va alcanzando en la praxis dramática del seguimiento, con sus contradicciones, esperanzas y anhelos. Es búsqueda del rostro de Dios, en la obediencia, sin reservas y sin cálculos, al camino del seguimiento (cfr. IO, 9-36).

— «Es cognitiva (finalmente) porque abre el horizonte de los recuerdos de sufrimiento, de libertad y de esperanza.»

Pues la praxis de subjetivación en la presencia de Dios, nos pone en la gran corriente histórica de los que hanorado, de los que han sufrido y luchado, de los que han esperado y de los que han muerto. Rompe el hechizo del presente y nos hace presentes a los muertos, como un aguijón para la misma praxis y para la efectiva esperanza.

Si hubiera que resumir la fuerza crítico-cognitiva de la praxis de subjetivación en la presencia de Dios, podríamos decir: abre la dimensión mística de la política, y la dimensión política de la mística, hace presente el recuerdo de los muertos en la lucha por los vivos, e incorpora a los vivos en la esperanza de los muertos; posibilita al sujeto apático a seguir siendo sujeto por la conversión de cara a sus víctimas, y posibilita a los oprimidos y a los insignificantes el llegar a ser sujetos levantando la cabeza y encaminándose a una nueva historia de liberación en la presencia de su Dios.

Toda esta fuerza crítico-cognitiva puede y debe articularse en la crítica analítica, en la hermenéutica expresa, en el argumento y en el sistema. Pero todos ellos, sin la praxis efectiva de subjetivación, se vuelven mera superestructura cristianamente vacía y 'apologéticamente' incapaz.

#### 3. *La memoria passionis, mortis et resurrectionis Iesu Christi*

Supuesta la vigencia extrateológica de la memoria y la narración como momentos constitutivos de la razón práctica, trataré en esta tesis los aspectos más estrictamente teológicos.

El sentido global de nuestra tesis es bien sencillo y radical: la fe cristiana consiste esencialmente en la realización práctica y esperanzada de un recuerdo concreto y determinado como recuerdo del futuro de la libertad y la reconciliación universal: la memoria de la pasión, muerte y resurrección de Jesús el Mesías. No es posible desligar ni el significado ni el acceso a la fe de este recuerdo concreto y determinado (mediante la argumentación racional, la reconstrucción histórica, la mera herme-



néutica o lo que sea). Consiguientemente tanto el cristiano mismo, como el dogma, como la teología toda—y especialmente la teología fundamental—han de concebirse y practicarse como memoria y narración efectivas de la pasión y la resurrección con intención práctica.

Iré desgarrando este sentido global—tratando de mostrar su radicalidad inseparablemente práctica y metodológica— a través de los siguientes apartados: 1) La memoria de la pasión de Jesucristo. 2) La memoria de la resurrección como memoria de la pasión. 3) El dogma, un recuerdo peligroso. 4) El cristianismo, comunidad de recuerdo y de narración con intencionalidad práctica. 5) La teología como dialéctica entre la praxis del seguimiento y la memoria de Jesucristo.

Metz es un teólogo y un escritor con una enorme capacidad de plasmar en expresiones concisas y brillantes lo central de su pensamiento. Ello tiene el peligro de convertir sus formulaciones en lugares comunes más o menos bellos y citables, pero separados de su significado profundo y de su encuadre sistemático. Quizá ninguna otra expresión metziana ha sufrido tanto este desgaste como la de 'memoria subversiva'. Hagamos pues un esfuerzo por captar su sentido y su encuadre, verdaderamente 'subversivos'.

### 3.1. *La memoria subversiva de la pasión*

La fe cristiana se articula como *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*. El punto central de esta fe lo constituye el recuerdo del Señor crucificado, una *memoria passionis concreta*, en la cual se funda la promesa de la futura libertad para todos. En la memoria de su pasión se recuerda el futuro de la libertad: he ahí una afirmación escatológica que no cabe hacer más plausible por ulteriores acomodaciones ni tampoco puede ser verificada universalmente. Es siempre controvertida y discutible; este carácter escandaloso forma parte de su contenido transmisible. Pues la verdad de la pasión de Jesús y de la historia dolorosa de la humanidad, recordada bajo el nombre de «Dios», únicamente puede ser pensada de forma que lesione los propósitos de quien intenta pensarla. La verdad escatológica de la *memoria passionis* no es deducible de los respectivos condicionamientos históricos, sociales y psicológicos. Esto es lo que la hace una verdad liberadora (FHS, 122).

En este pasaje, de una riqueza tan grande como difícil de comentar analíticamente, sólo destacaré dos cosas absolutamente decisivas para la teología fundamental: la determinación del contenido central de la fe cristiana, y los caminos de acceso a ese centro que quedan, por su naturaleza misma, ya sea impedidos, ya sea posibilitados o exigidos.

El contenido central de la fe es la memoria concreta de la pasión de Jesús para todos. Un recuerdo *particular* recordado como promesa *universal* de libertad. No que el recuerdo particular nos lleve como hacia otra cosa a un proyecto o a una utopía universales, más o menos ocasionados, propiciados o simbolizados por aquel recuerdo particular. Sino

que el recuerdo concreto y determinado, al recordarse bajo el nombre de Dios, es promesa universal de libertad. Como bien precisa Metz, se trata de una afirmación escatológica. Es decir, se trata de una afirmación sobre la totalidad y ultimidad de la historia hecha en el recuerdo concreto de la pasión, recordada bajo el nombre de Dios.

Si esto es así desde la autocomprensión de la fe—que es desde donde habla Metz en su primer momento— se impone la pregunta: ¿cómo puede accederse esta fe?; ¿cómo puede realizarse esta efectiva rememoración? Metz excluye en este párrafo tres posibles vías de acceso y sugiere las grandes líneas de un camino exigido y posibilitado por la fe misma. Veamos ambas cosas.

En primer lugar niega Metz la posibilidad de tres vías de acceso: la verdad escatológica de la pasión: 1) no puede hacerse más plausible por ulteriores acomodaciones; 2) no puede ser verificada universalmente; 3) no puede ser deducida de los respectivos condicionamientos históricos sociales y psicológicos.

Lo que tienen en común estos tres posibles caminos es que son meramente interpretativos. Buscan la credibilidad de la memoria de la pasión *entendiendo* que en el sufrimiento se pronuncie la promesa. Entendiéndolo ya sea a través de una nueva y acomodada hermenéutica (1), ya sea a través de una múltiple verificación empírica o científica (2), ya sea a través de una reconstrucción histórico-social (3).

Pero estos accesos interpretativos fallan por una doble razón: porque una hermenéutica positiva y meramente interpretativa del sufrimiento humano es imposible, y está siempre determinada en última instancia por la apatía del intérprete que intenta suavizar el aguijón escandaloso del sufrimiento. Y porque la hermenéutica de una historia de sufrimiento que anuncia la promesa universal sólo es posible si el intérprete se deja interpretar íntegramente por el juicio y la promesa que son evocados en ese recuerdo y no en otra parte. Nuestra afirmación escatológica «es siempre controvertida y discutible» porque ella a su vez lo controvierte y lo discute todo. Su «carácter escandaloso forma parte de su contenido transmisible». Y no hay acceso a él, sino dejándose subvertir y golpear por él.

En segundo lugar, Metz sugiere las grandes líneas del camino de acceso exigido por el contenido escandaloso de la memoria de la pasión. Y lo hace con las siguientes palabras: «Pues la verdad de la pasión de Jesús y de la historia dolorosa de la humanidad, recordada bajo el nombre de "Dios", únicamente puede ser pensada de forma que lesione los propósitos de quien intenta pensarla». Tres elementos se mientan en esta frase: 1) correlacionar la pasión de Jesús y la historia dolorosa de la humanidad; 2) acceder a esta correlación evocando el recuerdo concreto de la pasión bajo el nombre de «Dios»; y 3) permitiendo que este recuerdo lesione nuestros propósitos o intereses.

En primer lugar, pues, si en la pasión de Jesús se recorda la promesa universal de libertad, nadie puede acercarse a esta verdad



última sino en la solidaridad con todos los sufrimientos del mundo. Y dejándose preguntar críticamente hasta qué punto es él mismo el causante de esos sufrimientos.

En segundo lugar, si en este recuerdo Dios mismo está haciendo la exégesis de su nombre —como solidaridad salvadora en y contra el sufrimiento—, nadie puede entender esta exégesis sino asumiendo incondicionalmente los horizontes interpelantes y promisorios de tal solidaridad crítica y salvadora.

En tercer lugar, y consecuentemente, sólo se puede pensar la *memoria passionis* como recuerdo efectivamente peligroso, que lesiona de hecho y radicalmente los propósitos de quien se acerca a ella.

No es que de la *memoria passionis*, una vez comprendida, se siga una praxis; sino que la pasión sólo puede ser efectivamente rememorada a través de una praxis que le corresponda. Y, a medida que alguien va evocando creyentemente la pasión de Jesús, su praxis va siendo decisivamente conformada por el recuerdo concreto y determinado de la fe. El cual, por ser indisolublemente concreto y escatológico, particular y universal, tiene una capacidad crítica, significativa y salvadora inagotable.

Si todo ello es así, se comprende que la *memoria passionis* sea, en un sentido muy preciso y nada retórico, peligrosa, subversiva y liberadora. Peligrosa, porque amenaza y lesiona los intereses inmediatos del sujeto, invitándolo a la conversión hacia la solidaridad universal contra y en el sufrimiento. Subversiva, porque mantiene la esperanza, reflexionando y actuando a partir de la solidaridad con el sufrimiento humano concreto, y por ello sin reconciliarse precipitada y apáticamente con los hechos y tendencias de la sociedad dominante. Y liberadora, tanto porque libera (epistemológicamente) del hechizo del presente desde un recuerdo concreto, como porque orienta y dinamiza (prácticamente) a buscar en la esperanza formas de vida más humanas.

Se comprende que Metz diga, refiriéndose a la Iglesia:

El testimonio eclesial de la «libertad liberada» no podrá tener autoridad si no permanece ligado a los intereses del amor, que sobre las huellas del sufrimiento ajeno busca su propio camino a través de la historia. Sólo cuando la Iglesia da oído a la oscura profecía del sufrimiento ajeno, de la pobreza, de la opresión ajena, escucha verdaderamente la palabra de Cristo (FHS, 107).

Porque el recuerdo de la pasión de Jesús sólo llega a ser creyente si alberga en sí la solidaridad y la esperanza hacia todo sufrimiento.

Una vez expuesta la dimensión central de nuestra tesis, los restantes apartados pueden presentarse muy brevemente, casi a manera de corolarios.

### 3.2. La memoria de la resurrección como memoria de la pasión

Cabría objetar que en este planteamiento la memoria cristiana queda unilateralmente reducida a la memoria de la pasión y que la *memoria de la resurrección de Jesucristo* pasa a un segundo plano. Es evidente que ambas memorias no pueden separarse sin más. Es imposible entender la gloria de la resurrección sin tener en cuenta las sombras y amenazas de la historia del sufrimiento humano. Una *memoria resurrecciónis* que no se conciba como *memoria passionis* sería pura mitología (FHS, 124).

En otras palabras: una promesa de gloria que no es al mismo tiempo una interpelación a la solidaridad con la historia de sufrimiento, un juicio contra la historia de opresión y una garantía de la dignidad de los que sufren y son oprimidos, del sentido de aquella solidaridad y de esta lucha, una tal promesa sería pura mitología, mero antinmundo ficticio que no tiene que ver ni con la historia ni con la carne de la pasión de Jesús, ni con la historia y los sufrimientos de los hombres. No hablarían de un Dios que tiene que ver con toda la realidad justamente como juicio, interpelación y garantía. Hablarían más bien de un supuesto Dios que sólo sería Dios en una vaga historia supramundana y en una mitológica historia de la salvación, paralela y marginal a la historia del mundo.

Memoria de la resurrección, pues, como memoria de la pasión. Pero, ¿qué quiere decir facilitar el acceso a la «resurrección» pasando por la memoria de la pasión? Cabe expresar esta fe en la resurrección mediante símbolos socialmente comprensibles, que tengan fuerza crítico-liberadora?» (FHS, 124). Metz sugiere que esta fe se accede y se expresa «prestando atención a los padecimientos y esperanzas del pasado y aceptando el desafío de los muertos» (Ibid.). Y hace ver que sólo así la Iglesia y la teología son, en un sentido cristiano, enteramente políticas. Pues cuando se olvida a los muertos, a sus sufrimientos acumulados y a sus esperanzas fallidas, la Iglesia y la teología degeneran en una Iglesia y una teología de los vencedores, y con ello en una religión política de estilo constantiniano. En cambio,

la fe en la resurrección de los muertos tiene un sentido enteramente político. Insiste obstinadamente en la memoria del padecimiento acumulado en la historia, para determinar desde ahí nuestras acciones y esperanzas (FHS, 124).

Sabiendo, desde luego, que la «historia del sufrimiento» no es simplemente historia del sufrimiento en general, fácilmente privatizable y sociopolíticamente nivelada; sino que es también inseparablemente historia de la opresión social. Y que, por ello, el consuelo que el evangelio quiere ofrecer a los ricos y a los poderosos lleva consigo el cuestionamiento crítico del poder y la riqueza. De tal modo que la memoria de la pasión y la resurrección agudizan la conciencia social y política en favor del sufrimiento ajeno.



3.3. *El dogma, un recuerdo peligroso*

Metz contrapone su modelo de la fe como praxis y como recuerdo, tanto al modelo intelectualista del asentimiento a los artículos del credo como al modelo existencialista de la opción existencial intransferible. Y en este contexto procura comprender el sentido de los dogmas precisamente como recuerdo peligroso. Frente a las definiciones modernas de la fe que la definen primariamente como el acto de fe, como *fides qua creditur*, a ser posible sin contenido, como figura de la opción libre, inobjektiva del hombre,

la fe como *memoria* pone de manifiesto que la fe cristiana es una fe con contenido, digamos una «fe dogmática», una *fides quae creditur*, y que justamente así puede verificarse esa libertad crítica respecto a la historia de la libertad social a que el cristiano está llamado a la luz del mensaje escatológico. Las tradiciones bíblicas y las fórmulas contextuales y doctrinales de la fe cristiana nacidas de ella aparecen a la luz de esta interpretación como fórmulas de la *memoria*, como fórmulas con las que se trae a la memoria la exigencia de las promesas anunciadas y las esperanzas y los temores vividos en el pasado, para romper el embrujo de la conciencia actualmente dominante con su instrumentalidad y unilateralidad, para desligarse una y otra vez de los mecanismos coercitivos de lo inmediatamente dado y conocido, y para quebrar la trivialidad de lo establecido y del único futuro que desde ahí se puede invocar (FHS, 209).

Esta interpretación resulta más convincente si se mira la sociedad actual, que va quedándose 'sin historia y sin recuerdos'. Así los dogmas pueden desempeñar un novísimo papel como fórmulas de la memoria colectiva:

Los dogmas me 'fuerzan' a evocar en el presente algo que yo no puedo captar ni realizar sobre la débil base de mis experiencias y percepciones personales y, así, impiden que mi propia experiencia religiosa se desenvuelva como mera función de la conciencia establecida (FHS, 210).

El dogma, pues, como recuerdo. Pero, para serlo auténticamente, ha de ser recuerdo peligroso y práctico. Metz pone de manifiesto ambas cosas en los dos textos siguientes:

El criterio de su genuino carácter cristiano es la peligrosidad crítica, liberadora y al mismo tiempo redentora, con la que actualizan el mensaje recordado, de suerte que «los hombres se asusten de él y, no obstante, sean avasallados por su fuerza».<sup>8</sup> Las profesiones de fe y los dogmas son fórmulas «muertas», «vacías», cuando los contenidos que traen a la memoria no ponen de manifiesto esta peligrosidad —¡para la sociedad y para la Iglesia!—; cuando esta peligrosidad se difumina bajo el mecanismo de la mediación institucional, y cuando, en conse-

8. Conocida frase de Bonhoeffer: Cfr. *Resistencia y sumisión*, Sigüeme, 1983, p. 210.

ciencia, las fórmulas sólo sirven para el automantenimiento de la religión que las trasmite y para la autorreproducción de una institución autoritaria que como transmisora pública de la *memoria* cristiana ya no afronta la peligrosa exigencia de dicha memoria (FHS, 210).

La fuerza crítica y liberadora del recuerdo dogmático cristiano —en cuanto recuerdo determinado— no es nunca de índole puramente intelectual o teórica. Su fuerza crítica se caracteriza por la concreción de su recuerdo: en este recuerdo se actualiza el conflicto 'mortal' entre las promesas divinas y una historia activada por nuestros alienados deseos e intereses. Su crítica no reviste los caracteres de la 'crítica total', lleva en sí el dolor de la propia renuncia, de la perseverancia, de la impaciencia y de la paciencia, según lo exige la *memoria* cristiana en cuanto 'seguimiento de Jesús'. En este sentido la fe dogmática y la praxis del seguimiento se hallan indisolublemente unidas: el dogma como recuerdo práctico (FHS, 212).

No es, por tanto, que el dogma no tenga una dimensión por así decirlo objetivo-institucional importante. Pero sólo llega a ser dogma cristiano si dicha dimensión sirve para posibilitar el recuerdo determinado, peligroso y práctico de Jesucristo.

3.4. *El cristianismo comunidad de recuerdo y narración con intencionalidad práctica. La teología es constitutiva y primariamente narrativa.*

En muchos círculos teológicos se habla hoy de, y se pretende estar ejercitando, una 'teología narrativa', con un énfasis tal que no logra ocultar la devaluación real de dicha categoría. Y son pocos los que tienen la honestidad de un Jünger para advertirnos que se sienten inspirados por Metz, pero no están seguros de querer y poder asumir su programa narrativo en toda su radicalidad.<sup>9</sup> Es posible que el propio Metz sea, en parte, responsable de esta defectuosa recepción de su propuesta. Pues ha dejado abierta la tarea de su sistematización (FHS, 213), ha dejado apenas formulados 'multitud de interrogantes y perspectivas' (FHS, 224), y no ha llevado a cabo con suficiente amplitud ni siquiera el ensayo de una auténtica cristología narrativa.

Estas alusiones, lejos de estar movidas por la intención de disminuir el valor de la propuesta narrativa de Metz, pretenden justamente lo contrario: llamar la atención sobre su novedad y radicalidad; mostrar la fuerza teológica y crítica de su fundamentación; y no ocultar la dificultad de su realización y el carácter apenas programático de la pro-

9. E. Jünger, *Dios como misterio del mundo*, Sigüeme, 1984. En el prólogo dice expresamente: «He intentado presentar la posibilidad y necesidad de una teología narrativa (...) asumiendo explícitamente los trabajos programáticos de... y Johann Baptist Metz... Sin embargo no hemos de silenciar aquí que no he podido llegar a decidirme sobre si la teología narrativa ha de realizarse en la figura de una dogmática científica o si la teología narrativa pertenece ya a las realizaciones prácticas de la Iglesia, teniendo su 'lugar vital' en la predicación» (o. c., pp. 14-15).



puesta. Tampoco puedo pretender aquí una deseable monografía sobre el tema. Sino una presentación breve y escueta, pero no diluida y retórica. Dividiré mi exposición —más fragmentaria aún que la del propio Metz— en tres párrafos: 1) Su fundamentación teológica, o el cristianismo comunidad de recuerdo y narración. 2) Algunas características de la teología narrativa, o su carácter performativo y práctico. 3) Respuesta a la objeción teológica central, o narración y universalidad salvífica.

### 1) *El fundamento teológico*

En realidad si se ha comprendido bien que el centro de la fe es la *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*, el fundamento de la narratividad de la teología ya está dado en toda su radicalidad. Por ello basta con citar y comentar brevemente la manera como Metz concreta esto a nuestro tema:

Al fin y al cabo el cristianismo, como ya hemos subrayado una y otra vez, no es propiamente una comunidad de interpretación y argumentación, sino una comunidad de recuerdo y narración con intencionalidad práctica. En consecuencia, el contenido lingüístico del cristianismo ha de entenderse fundamentalmente como un magno relato que también encierra en sí, a la par que genera, elementos y estructuras argumentativas; pero no a la inversa, de suerte que la narración sirviera sólo de ilustración y paráfrasis de una idea sublime para el pueblo' (FHS, 226-227).

'El cristianismo... un magno relato': ¿qué significa esto? En primer lugar, que su elemento central y constitutivo es el recuerdo concreto de la pasión y resurrección de Jesús. Pero también, y esencialmente: que este centro sólo es accesible, no a través de la idea, la reflexión o el argumento, sino a través del testimonio narrado de historias de seguimiento que en sí mismas son interpelantes y promisorias. Porque así, y sólo así, el centro de la fe es accedido como tal, como promesa escatológica de Dios, que implica al sujeto radicalmente y que implica interpelante y promisoriamente toda la historia dolorosa de la humanidad. Magno relato que, por ello, siempre ha de incluir la dolorosa y esperanzada historia que va a Jesús (A. T.), la historia actual, precisamente como historia de la pasión de los hombres y como testimonio del seguimiento realizado en solidaridad con estos sufrimientos, y el aguijón de la esperanza urgente desde todo el sufrimiento y la opresión de la historia. Pues bien todas estas realidades, o bien son reprimidas por su incomprendibilidad negativa —como el sufrimiento—; o bien son rigurosamente nuevas e inimaginables, experiencias originarias y sin precedentes, como la resurrección del Jesús crucificado, el nuevo reino anunciado por Jesús, el hombre nuevo... Sólo pueden accederse y articularse lingüísticamente como narraciones testimoniales, autoimplicantes, y, así, universalmente interpelantes y promisorias.

De este fundamento teológico se siguen las características de la narratividad teológica.

### 2) *Carácter performativo y práctico de la narración teológica*

Narración 'performativa y práctica' quiere decir para Metz, radicalizando las teorías lingüísticas al respecto, 'palabra eficaz', proceso narrativo que él mismo realiza lo que cuenta. Y que, así, invita a compartir el centro de interés y significado que late en el fondo del proceso narrativo.

Que la teología deba ser narrativa de esta manera viene exigido por el contenido mismo de la memoria de Jesús. Si ésta no se narra mostrando el nuevo centro de interés y significado —peligroso, subversivo y liberador— que la constituye, no se ha narrado la memoria de Jesús, sino otra cosa. Pero este nuevo centro de interés y significado no puede ser mostrado sino a través de la narración de historias de vida y de sufrimiento conformadas efectivamente por él.

Esta narratividad, además, puede hacer frente a las sospechas de la razón crítica. En efecto:

Aquí la narración tiene conciencia del interés que la motiva, por lo cual no se hace sospechosa de ideología. Ella misma presenta explícitamente este interés y lo 'prueba' en el proceso narrativo. La narración se verifica o falsifica a sí misma, no confía esta verificación o falsificación a un discurso extrínseco al mismo proceso narrativo (FHS, 217).

Finalmente, es necesario explicar que esta narratividad no tiene que ver nada con las historias ilustrativas o divertidas de una predicación paternalista, ni con una alergia precritica a la necesaria dimensión argumentativa y hermenéutica de la teología. Pues lo primero desconoce y trivializa el carácter constitutivo de la memoria y la narración en la constitución de la razón práctica y de la razón teológica. Mientras que la alergia al argumento y la interpretación, por desconocer la distancia histórica y práctica entre lo recordado y la narración actual, se priva de momentos crítico-hermenéuticos indispensables para actualizar, en medio de los sistemas contemporáneos, el interés y el significado de la memoria: necesariamente desfigura y pervierte la narración misma. No: la argumentación crítica, de un lado, es necesaria

para custodiar los procesos de narración, para suspenderlos si fuera necesario en virtud de su misma responsabilidad crítica y así encauzarlos en una narración competente (FHS, 214).

Pero, de otro lado, hay que tomarse en serio que

sin una narración competente, la experiencia de la fe, como toda experiencia originaria, quedaría mudo (FHS, 214).



3) *Narración y universalidad salvífica*

La objeción propiamente teológica más fuerte contra la propuesta narrativa de Metz, podría formularse en los siguientes términos: si la historia universal ya está definitivamente decidida y salvada por la acción escatológica de Dios en Jesucristo, parece que el contenido mismo de esta convicción y esperanza debe expresarse en una especie de ontología creyente (histórico-universal o aun trascendental), que deje atrás la condicionalidad narrativa de lo histórico-contingente. Pues la insistencia en la narratividad, en la urgencia práctica, en el atrevimiento para el riesgo histórico —si se les da una función constitutiva para el *logos* cristiano— parece reducir la fe en la salvación incondicional a la idea contradictoria de una salvación condicionada o a la confusión entre salvación y utopía (cfr. FHS, 174).

La respuesta de Metz a esta objeción tiene un momento polémico y otro positivo. Polémicamente arguye que la concepción no narrativa de la salvación escatológica conduce coherentemente a una idea de salvación des-subjetivada y apática, que no puede llamarse salvación de hombres concretos ni salvación cristiana:

¿Cómo pueden tales 'soluciones' eludir el peligro de concebir la historia como una historia de salvación en una totalidad des-subjetivada, por encima de las cabezas de los hombres abrumados por sus historias de sufrimiento?... ¿Es lícito neutralizar teológicamente la prometeda salvación escatológica de la historia universal, convirtiéndola en una lisa y llana historia teleológica donde el elemento catastrófico de esa historia no es siquiera pensable y, menos aún, evaluable teológicamente? (FHS, 174-5).

La respuesta positiva de Metz muestra cómo, precisamente de una forma práctico-narrativa, pueden articularse la única historia de salvación y las muchas historias de gracia y de desgracia de los individuos, 'juntas e implicadas, sin recortarse recíprocamente':

Las historias individuales dicen necesaria relación a la historia de la misma salvación previamente narrada, pero ésta debe acoger en sí misma las historias individuales. Pues el carácter universal y definitivo del sentido de la historia, narrado (y recordado), no hace superflua la praxis histórica de resistencia contra el sin-sentido y el mal, al quedar compensado por vía trascendental o histórico-universal, sino que la hace... imprescindible (FHS, 176).

Y muestra que con lo narrativo la universalidad de la oferta salvífica no sólo no se pierde sino que se especifica cristianamente:

La universalidad de la oferta salvífica en el cristianismo... tiene carácter de 'invitación'. El *logos* del cristianismo invita, no coacciona; tiene fundamentalmente una estructura narrativa de intención práctica liberadora. En términos cristológicos esto significa que la salva-

ción 'para todos', fundada en Cristo, no se hace universal por una idea, sino por la fuerza inteligible de una praxis, la praxis del seguimiento. Pero esta inteligibilidad del cristianismo no debe traducirse teológicamente de una forma especulativa, sino narrativa (FHS, 176).

Sobre el tema soteriológico hemos de volver en nuestro capítulo noveno. Aquí basta esta síntesis de la respuesta de Metz para justificar cómo «la narración afecta a la entraña misma de la teología», superando la distinción simplona: 'la predicación narra, la teología argumenta'. Pues, en el fondo sin narración no hay 'mediación entre salvación e historia' (cfr. FHS, 220-223).

3.5. *La teología se constituye en la dialéctica entre la praxis del seguimiento y la memoria de Jesucristo*

La función de este último apartado es explicitar la relación entre las varias tesis de método teológico de Metz. Se refiere sobre todo a la tesis primera (sobre la praxis del seguimiento) y a la tercera que acabamos de exponer (sobre la memoria de la pasión); pero incluye de hecho la interrelación de las cuatro tesis.

A estas alturas me parece que, para comprender esta mutua y fecunda integración dinámica, basta repetir nuestro enunciado inicial:

En la dialéctica entre la praxis del seguimiento y el recuerdo de Jesucristo se va accediendo crítica, cognitiva y prácticamente al fundamento del cristianismo. Pues la praxis establece un horizonte de comprensión para las narraciones cristianas; y el recuerdo concreto de la fe incide en los comportamientos prácticos orientándolos en un sentido determinado y siempre mayor, siempre pendiente de ser realizado.

No vale preguntarse por la prioridad temporal de un solo elemento aislado —la praxis o la memoria— porque el hombre siempre es praxis situada y el cristianismo es ya una comunidad pública de recuerdo práctico.

Pero sí conviene explicitar lo que dice nuestra tesis segunda y lo que articulará nuestra tesis cuarta: que la praxis del seguimiento no es una praxis esotérica o sectariamente mundana, sino una praxis pública, comprometida, a causa del Dios de su recuerdo, en la lucha solidaria por la subjetivación de todos los hombres; y que toda la dialéctica sólo es posible si tanto la praxis del seguimiento como el recuerdo de la esperanza son vividos con una expectación temporal de aguijón apocalíptico.

4. *La esperanza con aguijón apocalíptico*

En el capítulo décimo de su obra fundamental, Metz

emplea la «apocalíptica» como concepto-guía de la reflexión teológica, con el fin de tematizar el factor «tiempo» en la teología y en el cris-



tianismo. La acentuación del carácter expectante de la esperanza cristiana tiene por objeto someter la praxis de los cristianos, esto es el «seguinto», a la presión del tiempo (FHS, 178).

Antes de entrar en nuestros enunciados, preguntémosnos brevemente: ¿qué es apocalíptica?; ¿qué es aguijón apocalíptico?; ¿qué es esperanza con aguijón apocalíptico?

La apocalíptica judeo-cristiana no es el juego de los números y el cálculo anticipado de la salvación. Cuando esto sucedió, se trataba de una concepción agotada y degenerada de la salvación y de la esperanza. La apocalíptica, en especial en el Nuevo Testamento, se presenta como el correlato místico de una realidad política vivida. Tampoco es una conciencia puntual y amenazadora de la catástrofe; sino de la esencia catastrófica del tiempo mismo, del carácter de discontinuidad, ruptura y finitud del tiempo. Esta esencia catastrófica del tiempo hace el futuro problemático. Mas justamente por ello el futuro se convierte en «auténtico» futuro. Las imágenes catastróficas de la apocalíptica son ante todo prohibiciones de representación del futuro, es decir, prohibiciones de pensar el futuro como una simple pantalla de proyección limpia y vacía. En una palabra: apocalíptica es sentido del tiempo, no como infinitud vacía, en definitiva insignificante y productor de apatía, sino como limitación, ruptura y riesgo, que es por ello, significativo e interpellante (cfr. FHS, 185).

El «aguijón apocalíptico», es el apremio del tiempo y de la acción ante los sufrimientos de la historia, y no se presenta fundamentalmente bajo el signo de la amenaza y del miedo paralizante ante la catástrofe, sino bajo el signo del reto a la solidaridad práctica con los «hermanos más débiles», como se dice en el pequeño apocalipsis del Evangelio de Mateo (cfr. FHS, 186).

Esperanza con aguijón apocalíptico, es expectativa cercana por la vuelta del Señor, porque los sufrimientos, odios e injusticias del tiempo hacen insoportable el retraso de la salvación, y porque la radicalidad del seguinto en solidaridad se vuelve inllevable si el Señor no viene. Es, así, al mismo tiempo la dolorosa espina del sufrimiento, la expectante urgencia de la esperanza, y la incondicionalidad confiada, pero imposible sin esa confianza, de la praxis de solidaridad. Dentro de la esperanza, mantiene sin explicaciones sino luchando contra él y cargándolo, el sentido del sufrimiento.

Así aclarados nuestros conceptos-guía fundamentales, podemos pasar a nuestros enunciados de base. En ellos tratamos de mostrar que el acceso al fundamento práctico del cristianismo sólo accede efectivamente a su objeto si la dialéctica entre praxis del seguinto y memoria de la pasión está 'aguijoneada' por la esperanza apocalíptica.

#### 4.1. *El aguijón apocalíptico como crítica y superación del sentimiento evolutivo*

No necesitamos repetir lo ya dicho sobre el sentimiento evolutivo en el diagnóstico cultural y en la epistemología. Basta concretarlo en sus efectos para una teología poseída por él:

La conciencia apocalíptica pone en cuestión esa idea atemporal del tiempo, tan arraigada en la teología, que permite a ésta entenderse como una especie de reflexión permanente con protección institucional, que no es perturbada ni interrumpida por ninguna expectativa cercana, sin el apremio de la acción, exenta de perplejidades y experta en paralizar expectativas engañosas, que en realidad acaso serían las suyas (FHS, 186).

Estas cinco características que descubre Metz en una teología poseída por el sentimiento evolutivo, no tienen pérdida. Para mostrar que están lejos de ser una caricatura, basta, quizá, fijarnos en la última: 'teología experta en paralizar expectativas engañosas, que en realidad acaso serían las suyas'. Siempre que el cristianismo y la teología se ponen bajo el reto y la esperanza de la justicia para los pobres, se levanta la sospecha 'teológica' de que estamos ante un 'horizontalismo', un reduccionismo terrenalista y una ilusión peligrosa. Y esta teología, serena en su 'protección institucional', no se pregunta si pertenece a la constitución del Evangelio la liberación de los pobres, ni si el juicio escatológico de Cristo está constituido por la solidaridad 'horizontal' hacia los pobres y oprimidos. No sospecha que la expectativa cristiana accede a 'lo vertical' en lo 'horizontal', precisamente porque tiene que recordar, bajo el nombre de Dios, al Crucificado como promesa de futuro.

Así, la conciencia teológica, privada del aguijón apocalíptico de la esperanza, es víctima fácil del sentimiento evolutivo del tiempo.

#### 4.2. *La espera cercana y la efectiva universalidad de la esperanza*

La cristología sin la apocalíptica se convierte en ideología de los vencedores. ¿No tienen una amarga experiencia de ello justamente aquellos cuyas tradiciones apocalípticas han sido reprimidas victoriosamente por el cristianismo, esto es, los judíos? (FHS, 185).

Esto quiere decir lo siguiente: una fe en Cristo como Señor, sin una apasionada espera, en el servicio al sufrimiento ajeno, por la plena manifestación de la justicia universal y la resurrección de los muertos, se pervierte —contra la entraña misma del cristianismo— en una ideología de los vencedores. Es decir, en una justificación de la esperanza de unos pocos, que han olvidado a los muertos y a los vencidos.

Todo esto, lejos de ser una especulación, es una amarga experiencia entre otros del pueblo judío, nuestros hermanos en la fe mesiánica. La misma solidaridad, la misma lucha por la subjetivación del hombre, al



olvidar a los muertos y al acallar el clamor de sus esperanzas sepultadas, se vuelve apática y conformista. Si no hay exigencia y esperanza de sentido para los muertos, en definitiva el sentido para los vivos y para las generaciones futuras es también un sentido desleído y trunco.

#### 4.3. Sin esperanza apocalíptica, el Dios vivo es impensable

El abrazo de la teología con la lógica evolucionista va a ser mortal para ella. La lógica de la evolución, en efecto, significa el predominio, ya asegurado en la esfera del pensamiento, de la muerte sobre la historia: para esta lógica, como para la muerte, todo resulta al final igualmente indiferente... Esta lógica no es inocente; tampoco es simplemente agnóstica (al estilo por ejemplo del ateísmo metodológico). Para esta lógica, Dios, el Dios de los vivos y de los muertos en paz, es sencillamente impensable. Esta lógica es —mucho más que cualquier ateísmo enfático, que dentro de su negación sigue ligado a lo mismo que niega— el auténtico, nada patético «ateísmo» (FHS, 183).

Porque en definitiva un Dios que se piensa, sin expectativas e interrupciones radicales, como coexistente con el suceder del sufrimiento, de la injusticia y de la muerte, suceder que va siendo engullido por las olas anónimas del mismo proceso sin fin, un tal Dios, «no es Dios, sino... naturaleza, o, más exactamente, *Deus sive natura*. Pero Dios, no es según la Biblia, lo otro que el tiempo, la eternidad, sino su fin, su límite, su ruptura y, justamente por ello, su posibilidad» (FHS, 183).

Querer pensar la pasión de Jesús como promesa universal de libertad y reconciliación, sin interrumpirse contra todo lo que en la historia se opone a tal promesa es pura mitología, y degrada al Dios de tal promesa en una mala infinitud vacía, a medio camino entre el panteísmo y el nihilismo. Panteísmo, porque todo lo que sucede queda sacralizado; nihilismo, porque ese suceder sin interrupción y verdadera expectativa ni siquiera ante los crímenes se vuelve trivial, indiferente y vacío.

#### 4.4. Espera cercana y posibilidad del seguimiento radical

La idea cristiana del seguimiento y la idea apocalíptica de expectativa cercana van necesariamente unidas. El seguimiento de Jesús, entendido de modo radical, esto es, en su raíz, no puede vivirse «si no se abrevia el tiempo». La llamada de Jesús: «¡Sígueme!», y la invocación de los cristianos: «¡Ven, Señor Jesús!», son inseparables (FHS, 185-6).

El seguimiento no puede vivirse sin la idea de la *parusía*, de la espera próxima. Quien lo olvida, queda triturado bajo el seguimiento o, lo que es lo mismo, a ese tal el seguimiento está a punto de destruirlo o de hacerlo enmudecer, porque no puede repetirse constantemente y con la misma intensidad las mismas acciones (OR, 91).

Dicho brevemente: quien vive la solidaridad del seguimiento, puede mantenerse en ella, incluso hasta la locura de la cruz, porque en dicha praxis sabe que se ha fiado de el que está por venir y lo invoca. Si la

memoria y la praxis no incluyen esta urgencia del tiempo en la solidaridad y la invocación, el fundamento del cristianismo no ha sido conocido sino desfigurado.

#### EXCURSUS IV:

##### REFLEXIONES LAUDATORIAS Y CRÍTICO-PROSPECTIVAS SOBRE EL MÉTODO TEOLÓGICO-FUNDAMENTAL DE METZ

Conforme a nuestro ritual presentaré, de forma apendicular, algunas reflexiones globales sobre el método teológico expuesto. Las dos primeras pretenden razonar suscitadamente una alabanza. Las dos últimas quieren formular apenas un interrogante crítico y una cuestión prospectiva.

#### 1. El primado de la praxis en las tradiciones bíblicas

La epistemología teológica de Metz se verifica y Enriquece más y más al redescubrir con su ayuda heurística la epistemología practicada en o propuesta por varios autores bíblicos.

Para fundamentar esta alabanza, teológicamente decisiva, basta aludir a los siguientes puntos, dando algunas referencias (que podrían fácilmente multiplicarse y enriquecerse):

— La epistemología teológica de los profetas es esencialmente práctica y conmemorativa. «Conocer a Dios es practicar la justicia.» El pueblo se mantiene como sujeto, en medio del sufrimiento, amenazas y crisis históricas, por el recuerdo, la interrupción y la esperanza. Baste indicar el estudio todavía decisivo de José Porfirio Miranda (*Marx y la Biblia*, Sigueme)<sup>10</sup>, y el más sobrio pero igualmente radical de J. L. Sire (*Los dioses olvidados*, Cristianidad)<sup>11</sup>.

— La importancia absolutamente central y constitutiva del seguimiento de Jesús para la correcta confesión de su mesianidad y 'filialidad divina', en el Evangelio de Marcos. «En Marcos queda bien patente que si el discípulo no está dispuesto a seguir a Jesús en el camino de la cruz, no será capaz de comprender, de verdad, quién es Jesús... Sólo el que sigue a Jesús en el camino que lleva a la cruz tiene la auténtica confesión mesianica» (X. Alegre)<sup>12</sup>.

— La absoluta necesidad de 'practicar la verdad' para llegar al 'conocimiento de la verdad' en el Evangelio de Juan; y lo indispensable de amar a los hermanos de verdad y con obras, para poder creer en el

10. P. Miranda, *Marx y la Biblia*, Sigueme, Salamanca, 1972. Importante y válido especialmente para el Antiguo Testamento.

11. J. L. Sire, *Los dioses olvidados*, Cristianidad, Madrid, 1980.

12. X. Alegre, *El evangelio de Marcos, o la corrección de una ideología triunfalista*, en Rev. Lat. de T., 6 (1985), 255.



Amor, según la Primera carta de Juan (cfr. González Faus y O. Tuñí, *El secuestro de la verdad*)<sup>13</sup>. Donde, además, aparece claro que 'la gloria de la cruz' sólo se accede en 'la práctica de la vida' por los hermanos en necesidad.

— La indispensabilidad según Pablo de practicar la justicia para liberar a 'la verdad, secuestrada por la injusticia' (Rom. 1, 18). Y la necesidad de correr, con una carrera de aguijón apocalíptico, para alcanzar al que ya nos ha alcanzado, y así poder conocer a Jesucristo, precisamente por la comunión con sus padecimientos (Fil. 3). (Especialmente para lo primero cfr. X. Alegre, *El secuestro de la verdad*. Ahí se concluye: «Habrá quedado claro que el problema que se le plantea al hombre religioso, según Pablo, no es tanto el conocimiento de Dios, cuando una praxis que le permita reconocer al Dios vivo, con las exigencias que ello implica para las relaciones con los demás y con el mundo.»)<sup>14</sup>.

Obviamente no se trata, con estas referencias fragmentarias, de acunar *dicta probantia*, sino de ejemplificar la amplia pertinencia de aquello del propio Metz: que quien se opone al primado de la praxis, pretendiendo defender con ello la objetividad de la verdad, al final tendrá que oponerse también al concepto de verdad propio de las tradiciones bíblicas (FHS, 76). Y de mostrar que el camino articulado por Metz puede ir recibiendo ulteriores determinaciones y enriquecimientos, precisamente por el recurso (rememorativo) al Antiguo y al Nuevo Testamento.

## 2. 'La gloria de la cruz' y 'la esperanza del hombre' críticamente unidas en 'la praxis místico-política de la memoria passionis'

Nuestra segunda alabanza quiere presentar a Metz como auténtico sucesor crítico —¡ambas cosas!— de las dos más grandes teologías católicas del siglo xx: la de K. Rahner y la de Von Balthasar; como el iniciador de un camino teológico-fundamental que, al superar los límites y peligros de aquellas teologías y al asumir sus intenciones y valores, abre el acceso hoy más prometedor para la invitación contemporánea al cristianismo y para la apología cristiana de los hombres; y como el mediador con mayor sensibilidad histórico-cristiana entre los aportes e incitaciones que provienen de las Iglesias y teologías del tercer mundo, especialmente de Latinoamérica, y los aportes y retos de la Iglesia y la teología en Europa.

Seguramente el sólo enunciado de esta triple alabanza parecerá no sólo excesivo por lo que dice, sino también ingenuo y aun presuntuoso por las valoraciones globales que implica. ¡Que se nos tolere, entonces,

13. X. Alegre, J. I. González F. y otros, *El secuestro de la verdad*, Sal Terrae, Santander, 1986. Para lo dicho sobre el Evangelio de Juan, cfr. o. c., pp. 106-115. Y sobre la primera de Juan, pp. 53-81.
14. *Ibid.*, pp. 29-52.

un poco de 'ingenuidad presuntuosa', si lo que hemos de sugerir, nada más que sugerir, tiene visos de ser fundamentalmente exacto!

Los dos primeros puntos pueden reducirse a uno. Sugirámoslo es-cuetamente: la teología estética de Von Balthasar afirma que todos los modelos humanos para acceder a la Revelación la desfiguran; que sólo la irradiación misma del acontecimiento de la Revelación suscita el horizonte para su credibilidad. 'Sólo el Amor es digno de fe'. La 'gloria de la cruz' es la que conduce a la comprensión, en la obediencia creyente, de los misterios revelados. Y sólo desde ahí pueden recuperarse todos los modelos humanos —cosmológicos, antropológicos o históricos.<sup>15</sup>

— La teología trascendental de K. Rahner<sup>16</sup> muestra que la esperanza que el hombre anticipa trascendentalmente en el dinamismo mismo de su conocimiento y acción (y en sus experiencias fundamentales de amor, muerte y esperanza) aparece fundamentada y victoriosamente realizada en el acontecimiento escatológico de Jesucristo.

— Metz, como crítico, muestra que ambas teologías son, de diversa manera, idealistas. Pretender acceder a la irradiación del acontecimiento escatológico de una forma fundamentalmente estético-contemplativa (o aun práctico-individualista), es completamente insuficiente tanto desde el punto de vista del condicionamiento sociopolítico, como desde las exigencias constitutivas del propio *logos* cristiano. Un tal arrobamiento estético-amoroso, quedará preso de la cautividad burguesa de la religión contemporánea, si no intenta llevar adelante de una manera expresamente crítica, socio-práctica y místico-política el seguimiento de Jesús en medio de los sistemas contemporáneos vigentes. Y esta actividad crítica y política no es exigida desde modelos humanos, aunque tenga que usarlos, sino desde la opción originaria por el Dios de vivos y muertos, que por serlo sólo es accesible afectando al sujeto y a toda la realidad, precisamente en la praxis de subjetivación solidaria en su presencia.

La crítica a la teología de K. Rahner ya la hemos presentado varias veces en nuestro texto: la esperanza de los hombres y su fundamento teológico cristiano no pueden accederse por una vía trascendental que hace abstracción de las historias de sufrimiento. Y esto bajo el peligro de que aquel sujeto abstracto no llegue a ser un auténtico sujeto cristiano sino que esté subrepticamente habitado por el sujeto burgués, que ha domesticado y desfigurado todos los excesos del Evangelio.

Como sucesor crítico de ambas teologías, Metz asume integrada y críticamente la herencia de Rahner y de Von Balthasar: la 'gloria de la cruz' se vuelve irradiación efectiva cuando la *memoria passionis* es evo-

15. Imposible e innecesario citar aquí las obras de Von Balthasar. Baste referirnos nuclearmente a: *Sólo el amor es digno de fe*, Sigüeme, Salamanca, 1971; y a: *La gloire et la croix* (6 vols.), Aubier, París, 1965-1975.
16. La obra de Rahner es aún más inabarcable. Anotemos sin embargo: K. Rahner, *Curso Fundamental de la fe*, Herder, Barcelona, 1979.



cada en el seguimiento místico-político; y 'la esperanza del hombre' se vuelve críticamente concreta y camino de acceso a su fundamento cristiano al vivirse en una praxis místico-política de subjetivación universal, informada por la memoria escatológica de la pasión. El 'antropocentrismo trascendental' se ha transformado en antropocentrismo del sufrimiento, rememorativo desde la *memoria passionis*, y práctico desde las esperanzas concretas de los hombres y en la mística del seguimiento.

Cabría terminar esta alabanza, todavía con aquella 'ingenuidad presuntuosa', sugiriendo que los planteamientos 'trascendental' y 'estético' pueden tomarse como tipos de prácticamente todos los modelos de teología fundamental contemporáneos. Así los métodos de la correlación (Tillich) y de la hermenéutica histórico-universal (Pannenberg) serían análogos al planteamiento rahneriano; mientras que los proyectos 'dialéctico' (Barth) y paradójico-existencial' (ciertas influencias kierkegaardianas, existencial-personalistas...) se alinearían en la misma familia de Von Balthasar. Pues bien, las críticas de Metz parecen pertinentes para estos conjuntos de proyectos, y su propuesta positiva parece capaz de llevar adelante sus intenciones y valores.

Finalmente, refiriéndonos a la mediación entre Latinoamérica y Europa, habría que decir: aunque varios teólogos europeos renombrados han mostrado su simpatía y apoyo hacia da teología de la liberación—como Schillebeeckx y Geffré—<sup>17</sup>, nadie se ha dejado impactar tanto, en la propia definición y método de su teología, por la teología latinoamericana, como Metz. Y nadie ha ofrecido, como él, una elaboración crítico-teológica de la problemática moderna, de los aportes y aporías de las Ilustraciones, en cuanto afectan tanto a la teología europea como a la latinoamericana. Más allá de su aporte más teórico, el *pathos* reformador de Metz—que vislumbra y alienta una segunda reforma del cristianismo desde las Iglesias pobres de la liberación— expresa una solidaridad cristiana y teológica de gran actualidad y fuerza. Rehacer la única mesa eucarística con los indios de Guatemala. Caminar hacia una Iglesia donde el pueblo sea sujeto, integrando mística y política, salvación y liberación, en el contexto de la interdependencia mundial y de la solidaridad parialista y universal. Temas todos estos de primerísimo orden en la agenda práctica y teológica de las Iglesias y de su catolicidad recién proca.

### 3. Una pregunta crítica: la integración de lo trascendental y de lo práctico-rememorativo en el método teológico

Simplemente pretendo concretar, con relación al método teológico, la pregunta crítica que ya formulé más detenidamente en el *excursus* sobre la epistemología de Metz.

17. Es conocido, aunque no fácilmente accesible, el discurso de Schillebeeckx en la concesión del doctorado *honoris causa* a Gustavo Gutiérrez. Con relación a C. Geffré, cfr. *Concilium*, 96 (1974), 301-312.

La cuestión podría articularse en los siguientes términos: para que la evocación de la *memoria passionis* sea escatológica y para que la praxis de subjetivación sea efectivamente universal y en la presencia de Dios: ¿no es indispensable que en el recuerdo práctico se actúe y explícite una anticipación trascendental? Obviamente no una anticipación mera y abstractamente trascendental; pero sí trascendental, como apertura y presencia del misterio santo... en la escandalosa concreción del Crucificado y en la conversión y praxis de su seguimiento.

A mí me parece que esta presencia y explicitación de lo trascendental es indispensable, y que está, de esa manera, críticamente justificada. Y que en la invitación al cristianismo, tanto si se refiere a la incredulidad existencial e histórico-social de los 'cristianos', como si se refiere a las búsquedas, valores y ambigüedades de los no cristianos, es un momento indispensable. También me parece que es un momento descuidado por Metz, a causa, quizá, de una comprensible extralimitación en su distanciamiento crítico del planteamiento trascendental abstracto de Karl Rahner.

No podemos extendernos más en este tema, aunque quizá tenga algo que ver con el que abordaremos en el último apartado de este *excursus*.

### 4. Una cuestión prospectiva: notas al margen sobre el presente y el futuro de la teología de Metz

Si es verdadero el triple elogio que hemos hecho de la teología de Metz, quizá sea importante plantearnos la siguiente cuestión: ¿por qué un camino teológico tal prometedo no ha logrado tomar cuerpo coherentemente en toda la amplitud de los temas teológicos y en la concreción de los diversos ámbitos de la esperanza de los hombres?

Explicaré, primero, el supuesto fundamental de la cuestión, para intentar luego mostrar su sentido.

Parece un hecho que la propuesta teológica de Metz se ha quedado hasta ahora en eso: propuesta metodológica, paradigmas globales, apertura de grandes perspectivas. No me refiero sólo a la producción teológica del propio Metz, sino también a la que su propuesta ha suscitado en otros. Algunos teólogos han asumido parcial y fecundamente algunas de las incitaciones y sugerencias de Metz (tal sería el caso de Schillebeeckx); otros usan su terminología privándola de su significado y su mordiente (tal sería, a juicio del propio Metz, el caso de Küng). Pero todavía no encontramos en ninguna parte la realización coherente del método en una presentación suficientemente amplia y completa de los grandes temas cristianos en correlación con los grandes problemas contemporáneos. A la fecha no ha aparecido todavía la obra anunciada por Metz en 1977, como una explicación del contenido de todo el credo cristiano, y que se titularía *La fe de los cristianos* (FHS, 91).



Es obvio que en cuanto la cuestión se refiere a la persona de nuestro teólogo, puede tener respuestas muy simples —que desconocemos—, ligadas por ejemplo al estado de su salud. Y que, aparte de dolernos de ello, no tendría sentido hacer cuestión del asunto. Pero nos parece que este retardo en la coherente y fecunda recepción de un programa teológico tan importante hoy para el cristianismo y para la Iglesia, es un asunto que merece una reflexión que, al menos, ha de ser formulada.

Con todas las limitaciones de quien tiene un conocimiento muy escaso del contexto eclesial inmediato de la Iglesia alemana y europea y de los respectivos ambientes teológicos, y fijándome más bien en la naturaleza y exigencias del propio proyecto de Metz, se me ocurre sugerir los siguientes puntos de reflexión, que quizá no son excluyentes:

1) Es probable que en la Iglesia alemana y europea no haya sencillamente suficientes condiciones de conversión y praxis cristiana para comprender siquiera correctamente la pertinencia histórico-cristiana y la fecundidad del proyecto de Metz. Que 'los amigos y seguidores de la teología política' sean demasiado pocos y estén como asediados por un clima social y eclesial de desconfianza. Si así fuera, habría que apostar por la fecundidad de su sufrimiento, animarlos desde una solidaridad eclesial más amplia a permanecer firmes y creativos, y defenderlos efectivamente de aquellas desconfianzas, brotadas de la cerrazón de este mundo y no de la dureza de la palabra del Evangelio. Y admirar la solidaridad combativa —y llena de tristeza y aun de angustia— de Metz con la situación de la confesión cristiana de su Iglesia, que es también nuestra.

2) Es posible que algunos elementos de la teología de Metz, o quizá mejor dicho la falta de algunos elementos complementarios, bloqueen su desarrollo efectivo. Escuetamente me referiré a dos que ya han salido en nuestro estudio:

a) La falta de complemento, en relación a la epistemología de interrupción apocalíptica, desde una correcta epistemología evolutiva como la propuesta por Segundo. Es posible que la interrupción sea no sólo tan radical, sino también tan unilateral, que conduzca a una especie de parálisis operativa, contraria a su intención profunda. Es posible que la crítica y la autocrítica sean tan impactantes que el ámbito del diálogo y la colaboración constructiva con los no cristianos y con los cristianos de otra orientación se vea severamente limitado.

b) Como ya lo sugerí es posible que el descuido de la dimensión trascendental en la interpelación práctico-rememorativa dé apariencia de positivismo impositivo a dicha interpelación en la comunicación con los cristianos y no cristianos. Quizás un momento pedagógico más dialógico, al estilo de la 'Fe e ideología' de Segundo pudiera abrir este ámbito de diálogo, sin limitar la exigencia de interrupción, conversión y praxis.

c) En el *pathos* de la teología metziana, ¿están cristianamente equilibrados el momento de aceptación cordial de la mediocridad humana y de invitación a la radicalidad del seguimiento? Creemos que sí lo es-

tán; pero que la falta de desarrollo temático y de concreción histórica no lo ha puesto de manifiesto más operativamente.

3) Es posible que algunos teólogos latinoamericanos, sin mencionarlo demasiado y quizá sin depender directamente de él, estén llevando adelante aspectos importantes del programa de Metz, desde sus condiciones 'más favorables'. En todo caso, considero que un intercambio más expreso sería mutuamente fecundante. Y no sólo en beneficio de las teologías en cuanto tales, sino del cristianismo mismo y del anuncio del Evangelio.

4) Metz mismo sabe que una teología no ha sido todavía efectivamente propuesta a la Iglesia y a los hombres, mientras no ha dado cuenta desde su propia perspectiva de los elementos fundamentales del mensaje cristiano (FHS, 99). Por ello es una exigencia interna a la propia propuesta de Metz el desarrollarla en forma de una presentación de los contenidos de la fe. Ni vale, ante lo ingente de la tarea, escudarse en la división del trabajo. Máxime cuando hemos dicho que toda teología fundamental ha de ser, también y siempre, teología dogmática; y toda teología dogmática ha de ser también y siempre teología fundamental.

Por otro lado, también es verdad que el Espíritu no sólo sopla donde quiere, sino también durante el tiempo que quiere; y que por ello la Iglesia puede perder culpablemente sus oportunidades de reforma; y que sólo asumiendo éstas una teología viva puede desarrollarse (eclesialmente y no en cenáculos elitistas).

## 2. SEGUNDO: EL CÍRCULO HERMENÉUTICO DE UNA TEOLOGÍA LIBERADA Y LIBERADORA

### 0.1. La cuestión

La cuestión que Segundo trata de responder podría formularse de la siguiente manera: ¿Cómo podemos rescatar la soberanía liberadora de la palabra de Dios para poder decir en cada situación lo que es creadoramente liberador en ella?

### 0.2. Articulación global del método

La respuesta de Segundo puede condensarse en una única tesis sobre el círculo hermenéutico de una teología liberada y liberadora. La exponeremos en cuatro tesis referidas a diferentes aspectos interrelacionados del propio círculo hermenéutico: 1) Su descripción y fundamentación global. 2) La realización socio-histórica del círculo hermenéutico, y el Jesús histórico de los sinópticos. 3) La realización antropológica del círculo hermenéutico, y el Cristo humanista de Pablo. 4) Una realización contemporánea del círculo hermenéutico y Jesús en clave evolutiva.



### 0.3. *El diálogo liberador, entraña de la teología*

Para Segundo la entraña de la teología puede describirse como un diálogo liberador, a la luz de la fe, sobre los problemas contemporáneos. Diálogo que no se realiza en los márgenes preteológicos de la fe, sino con lo que constituye propiamente la teología dogmática.

#### 1. *El círculo hermenéutico; su fundamentación básica*

##### 1.1. *La estructura del círculo hermenéutico*

El círculo hermenéutico está constituido por la interacción dinámica de cuatro pasos fundamentales: 1) La sensibilidad comprometida, que lleva a la sospecha ideológica. 2) La sospecha ideológica que se extiende a toda la cultura y en particular a la teología. 3) Una nueva experiencia sobre la realidad teológica que conduce a la sospecha exegética. 4) Una nueva interpretación de la escritura hecha con los nuevos elementos a nuestra disposición.

##### 1.2. *Su fundamentación global*

El círculo hermenéutico supone la superación crítica de un concepto objetivista de verdad y de un concepto purista de fe. Pero estas superaciones críticas, si se realiza dinámicamente la totalidad del círculo, no conducen a un relativismo, sino a la actualización dinámica, en fe e ideología, de una teología siempre un poco más liberada y liberadora.

#### 2. *La realización sociohistórica del círculo hermenéutico*

##### 2.1. *El círculo hermenéutico y la historia*

El círculo hermenéutico no pretende la apropiación ahistórica de un mensaje doctrinal abstracto, sino la inscripción dinámica, mediante el aprendizaje de segundo grado, de la acción humana —significativa y eficaz— en el proceso bíblico entendido como proceso educativo.

##### 2.2. *El círculo hermenéutico y el significado de Jesús*

Concretado en el acceso al significado de Jesús de Nazaret, el círculo hermenéutico ha de tener dos momentos: 1) Un momento crítico o *antilogía*, que libere a Cristo de todas las falsas pretensiones de los hombres, y por cierto de los cristianos, de apoderarnos de él, encasillarlo en categorías universales, quitarle su mordiente y su escándalo y evaluar su cruz. 2) Un proceso de lecturas sucesivas que vayan desde el interés concreto, histórico, suscitado por él en su tiempo y espacio

propios, hasta problemas humanos posteriores y actuales, insertados en mundos de significación radicalmente emparentados con el suyo (por los valores procurados y no por etiquetas confesionales) y abiertos por lógica existencial a los datos trascendentes aportados por Jesús dentro de sus propias coordenadas históricas.

#### 2.3. *El Jesús histórico de los sinópticos: o Jesús en clave política*

Una lectura histórica del Jesús de los sinópticos nos muestra su vida estructurada como una tentativa profética, es decir, como una revelación de Dios en categorías preferentemente políticas. Segundo muestra detenidamente la fecundidad de esta clave para comprender la vida de Jesús, aplicándola especialmente al anuncio central de Jesús y a las exigencias del Reino, tanto de conversión como de práctica.

#### 2.4. *Círculo hermenéutico y fe en la resurrección*

La vida de Jesús es susceptible, a la luz de los testimonios pascales de su resurrección, de una fe escatológica, no como una apuesta conjugal y abstracta, sino como una certeza anticipadamente vislumbrada de que la realidad total y definitiva se plegará a los valores concretos prácticos y enseñados por Jesús.

#### 3. *La realización antropológica del círculo hermenéutico y el Cristo humanista de Pablo*

##### 3.1. *Necesidad de lecturas en nuevas claves*

La vigencia dinámica del círculo hermenéutico aparece ejemplarmente al interior del Nuevo Testamento, y en particular en la interpretación paulina sobre el significado de Jesús de Nazaret. El cambio de situaciones y percepciones pone en crisis la síntesis de valor, significado y operatividad en que se ha de realizar toda fe. Cuando ésta mantiene su carácter escatológico, debe y puede encontrar nuevas claves para interpretar y hacer operativo el significado de Jesús de Nazaret.

##### 3.2. *La cristología humanista de Pablo*

Pablo interpreta el significado de Jesús, en su carta a los romanos, no ya en la clave política —prevaleciente en el Jesús histórico— sino en una nueva clave: la antropológica o existencial. En esta perspectiva Pablo analiza las fuerzas que intervienen en el interior de cada existencia humana y muestra cómo este drama es profundamente modificado al ser vivido desde el acontecimiento de Jesús: la fe en Jesús libera de el Pecado y de la Ley, para la esperanzada y abnegada creatividad del amor.



3.3. *Pasar por Pablo hoy*

Ante el 'espesor de la realidad' contemporánea —mundial y latinoamericana— Segundo encuentra posible, conveniente y aun necesario juntar 'multiplicadoramente' a una lectura política, una lectura antropológico-cultural del significado de Jesús. Que pueda ser inspirada y enriquecida por la lectura humanista de Pablo.

4. *El significado de Jesús en clave evolutiva, o una realización contemporánea del círculo hermenéutico*4.1. *El círculo hermenéutico, instrumento cada vez más rico y dinámico*

La sospecha ideológica, teológica y exegética, puede y debe llevar no sólo al redescubrimiento y actualización de las claves originarias de las tradiciones bíblicas, sino también a la articulación de claves sólo posibles por los nuevos contextos, y a la nueva interpretación con su ayuda. Ello es posible y necesario en definitiva a causa del carácter escatológico de la fe cristiana.

4.2. *Jesús y la evolución: clave y perspectivas*

Segundo propone un ensayo de interpretación contemporánea de Jesús en clave evolutiva. Esta es capaz de iluminar el proceso evolutivo (y orientar su conducción actual) desde la analogía entre sus formas primordiales y sus formas evolucionadas.

El ensayo de Segundo conduce fundamentalmente a tres grandes perspectivas: 1) Jesús como revelación de que Dios es amor, manifiesta la importancia decisiva del amor gratuito para llevar adelante el proceso evolutivo. 2) Jesús, como verdadero hombre —encarnado en la 'carne de pecado'— es capaz de integrar en su proyecto tanto el escándalo de la muerte, como las limitaciones inherentes a la operativización ideológica del amor en las condiciones de la historia. No es un proyecto rígido de gratuidad, sino una aventura inspirada por la gratuidad, pero esperanzadamente flexible para asumir las limitaciones y las urgencias del tiempo. 3) La fe escatológica en Jesús como recapitulación del universo: a) Ha de expresarse en un compromiso radical y gratuito con los valores de Jesús. b) Ha de ser un factor de flexibilidad para buscar en cada situación la mejor ecuación entre sentido y eficacia realista, entregando a las nuevas generaciones la responsabilidad de lo que quedará incompleto y degradado, y al Dios de la esperanza definitiva la manifestación no experimentable ahora de una vida y un amor sin limitaciones ni egoísmos. c) Es una oferta de sentido ciertamente no demostrable ni verificable, pero creíble de cara al fenómeno evolutivo. Pues de otra manera, habría que afirmar el dato también trascendente de que el hombre vive en 'un universo sordo a su música, indiferente a sus esperanzas, a sus sufrimientos y a sus crímenes' (Mododl).

0. *Enfoque global*0.1. *La cuestión*

Segundo formula con claridad y concisión su objetivo final:

Tenemos que rescatar la soberana libertad de la palabra de Dios, para poder decir en cada situación lo que es creadoramente liberador en dicha situación (LT, 48).

Ello supone fundamentalmente dos elementos: el de rescate o liberación de la teología, y el de nueva hermenéutica creadora. Estos momentos son los que articulará y justificará de una manera más precisa en su 'círculo hermenéutico'. Citemos, antes de anticipar la estructura global de su respuesta, la importancia decisiva que atribuye Segundo al método teológico:

Tal vez haya quedado claro que lo único que puede mantener indefinidamente el carácter liberador de una teología no es su contenido sino su método. En éste está la garantía de que cualquiera que sea el vocabulario usado, y cualesquiera que sean las tentativas del sistema para reabsorberlo, el sistema mismo va a continuar apareciendo en el horizonte teológico como opresor. Y en ello está la mejor esperanza teológica para el futuro (LT, 48).

Este es el sentido profundo, que no tiene nada que ver con un mero retruécano ingenioso, de haber titulado su libro metodológico central '*Liberación de la teología*', y no 'Teología de la liberación', como sería de esperar.

0.2. *Articulación global del método*

Segundo no sólo ha realizado una presentación y justificación programática de su método (cfr. *Liberación de la teología*); sino que también ha llevado a cabo dos tareas importantes e ingentes: la elucidación preteológica de lo que llamaríamos la implantación de su método en las estructuras fundamentales de la acción humana histórica. (cfr. *Fe e ideología*); y la realización concreta —metódica y dialógica a la vez— de su método en varios ensayos de hermenéutica sobre el significado de Jesús de Nazaret, precisamente en relación con algunas de las dimensiones básicas de la acción humana y con algunos de los problemas contemporáneos más acuciantes (cfr. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, II/1 y 2).

En estas condiciones nos ha parecido necesario presentar no sólo el programa metódico de Segundo, sino también las grandes líneas de su realización concreta. Y esto por tres razones: 1) Porque el propio programa ha recibido ulteriores precisiones y enriquecimientos al irse realizando. 2) Porque un método teológico no es un instrumental neutro y previo al contenido de la fe, sino que se va determinando esencialmen-



te por éste. Y esto no es sólo una convicción común a muchos teólogos contemporáneos, sino que es un principio fundamental del propio Segundo, como veremos en el siguiente apartado. 3) Porque dada la caracterización de 'diálogo laical y secular' de la mayor parte de sus escritos, Segundo no se empeña en ellos en mostrar la justificación intrateológica de su método (lo que sería poco dialogal, laical y secular), sino confía la legitimación teológica a los frutos que la puesta en práctica de su método produzca.

Así pues, en nuestra presentación del método teológico de Segundo, seguiremos el siguiente esquema:

— En la primera tesis presentaremos la descripción y fundamentación global del 'círculo hermenéutico'. En realidad ahí está germinalmente todo el método teológico de Segundo. Utilizaremos para ello, sobre todo, su libro *Liberación de la teología*. Pero aludiremos a algunas precisiones y enriquecimientos ulteriores que Segundo articuló en *Fe e Ideología* y en las introducciones y anexos a sus dos tomos cristológicos.

— En la segunda tesis presentaremos las concreciones socio-históricas del círculo hermenéutico y su realización concreta en el acceso al significado de Jesús de Nazaret. Sintetizaremos, además, la lectura en clave política del Jesús histórico de los sinópticos y la manera como Segundo presenta, en su perspectiva, el acceso a la fe en la resurrección de Jesús.

— En la tesis tercera presentaremos el círculo hermenéutico actuando en clave antropológica. Resumiremos ahí la presentación que hace Segundo de la cristología humanista de Pablo, como una hermenéutica en clave antropológica o existencial del significado de Jesús. Y la manera como el propio Segundo propone el acceso a esta clave desde la realidad contemporánea, particularmente latinoamericana.

— En la tesis cuarta presentaremos la manera como el círculo hermenéutico actúa cuando tiene que articular nuevas claves de lectura desde la novedad de los contextos contemporáneos. Y sintetizaremos el ensayo que hace Segundo sobre el significado de Jesús en clave evolutiva.

Aunque nuestras cuatro tesis de método teológico no se corresponden exactamente con las cuatro tesis epistemológicas, sí hay una correspondencia global entre ellas. La razón de que no haya una exacta correlación está en que la tesis epistemológica central —Fe e ideología— tiene una vigencia más universal que la tesis nuclear de método teológico sobre el círculo hermenéutico. En efecto, fe e ideología son dimensiones fundamentales de toda acción humana, incluso de aquella que, aunque está ligada a testigos de valor, no está ligada a cadenas tradicionales de testigos; mientras que el círculo hermenéutico teológico siempre dice relación a una cadena normativa de testigos referenciales de valor y significado, en cuya calidad y fecundidad flexible se vislumbra y acepta una revelación divina. Que la tesis epistemológica sea más

amplia que la del método teológico, señala precisamente el lugar humano en que el método y el contenido teológicos pueden dialogar con la existencia y la acción simplemente humanas. Y este diálogo constituye la entraña de la teología cristiana, como veremos en un momento.

Pero una vez apuntada esta diferencia entre el ámbito de las tesis epistemológicas y de método, puede percibirse una correspondencia fundamental entre ellas.

En efecto, el círculo hermenéutico busca rehacer el significado y operatividad de la fe cristiana; pretende hacer auténtica y operativa la fe cristiana en la búsqueda de solución a los problemas contemporáneos: una fe que actualice auténticamente los valores y datos trascendentes de la tradición cristiana precisamente como suscitadora creativa de la madurez para las ideología adecuadas.

Las otras tres tesis, aunque en un orden diferente, se corresponden con los ámbitos más estructurales de realización tanto de 'fe e ideología', como del círculo hermenéutico: el sociohistórico, el antropológico y el evolutivo. En cada una de ellas se realiza el diálogo entre la búsqueda humana de significado y eficacia y una fe cristiana concreta que, en ese diálogo, puede irse tornando en una fe liberada y liberadora, y llegar a ser, así, una invitación al cristianismo.

### 0.3. *El diálogo liberador desde la fe y hacia la fe, entraña de la teología cristiana y del método teológico*

Esta afirmación me parece fundamental para comprender correctamente la intencionalidad y la naturaleza profunda del método teológico propuesto y practicado por Segundo. Veamos, en primer lugar, la afirmación en palabras del propio Segundo, para desde ella, en segundo lugar, despejar algunas malas intelecciones de su método y comprenderlo mejor en su verdadera intencionalidad y estructura.

A mi entender, el Concilio dejó claro un punto esencial que destruye por la base el esquema anterior (de la apologética tradicional): *el diálogo con los creyentes se realiza con lo que constituye propiamente la teología dogmática.*

... El Dios que conocemos es el Dios amor, y no lo conocemos sino amando actualmente, históricamente. ... Y aquí viene la paradoja: siendo la verdad que la fe proporciona *absoluta*, está, no obstante, en la historia concreta de la humanidad, subordinada a otra verdad *superior*, práctica, constructora de la humanidad, que ha de hallarse en un diálogo donde todos los hombres aportarán sus experiencias, sus preguntas y sus respuestas.

El diálogo que justifica el hecho mismo de la revelación se hará entonces, entre no creyentes y creyentes, a raíz de los problemas humanos que surgen de la construcción de la historia. Si el diálogo tiene éxito, será porque la verdad absoluta, que partió de Dios, habrá pasado, a través del creyente, a ser un elemento creador de perspectivas absolutas para un planteamiento más profundo, más universal, más



rico, más viable y abierto al porvenir que si ese elemento hubiera estado ausente.

Y ésta es justamente *la buena noticia*. Una buena noticia, persistente, tenaz, siempre nueva, proporcionada, en cada problema, a cada vicisitud histórica (DTF, 401-402).

Creo que comprendo correctamente este texto si lo traduzco, entrando algo en sus implícitos, en tres afirmaciones, que han de tomarse conjuntamente: 1) El diálogo con los no cristianos se realiza desde la fe cristiana, entendida como norma absoluta. 2) La fe cristiana no llega a ser concretamente cristiana sino en el diálogo liberador con los no cristianos que asume lealmente la normatividad de la búsqueda liberadora. 3) Esta doble norma sólo se verifica —con una verificación adecuada a la teología cristiana— cuando las perspectivas de la fe cristiana se concretan en perspectivas históricas liberadoras, desde el punto de vista de la mayor hondura y riqueza del valor y el significado y de la dinamización realista hacia la operatividad creadora.

Desde esta triple afirmación pueden excluirse dos comprensiones erróneas de la propuesta metodológica de Segundo.

El primer malentendido juzgaría el proyecto de Segundo como una especie de propedéutica preteológica especialmente ideada para el diálogo con los no cristianos; un nuevo frente apologetico, pero no ya en diálogo con el racionalismo, sino con la razón práctica y liberadora; pero igualmente situado al margen del contenido y la normatividad de la fe. Aquí se desconoce que para Segundo el diálogo se realiza con el contenido y la normatividad de la fe, y que tal diálogo no es una consecuencia derivada de una fe ya poseída, sino el modo de alcanzarla concretamente.

Una segunda incompreensión juzgaría el proyecto de nuestro teólogo como un camino sistemático de reduccionismo terrenalista de la fe. La insistencia de Segundo de tomarse lealmente en serio la normatividad de los valores pre-teológicos es entendida aquí sin la dialéctica que él establece entre las dos normas y desde un dualismo sobre la historia de la salvación, anterior al Vaticano II y contrario a él. El prejuicio dualista desconoce que si 'el Dios que conocemos es el Dios amor' la búsqueda leal del progreso del amor es ya realización salvífica. Y se desconoce la dialéctica entre la norma liberadora y la norma revelada porque una epistemología idealista y anti-bíblica impide comprender que 'al Dios amor de la revelación sólo lo logramos conocer concretamente acercándonos a él amando actual e históricamente' en la construcción humanizadora de la historia.

No pretendemos con esto excluir todo peligro de a-teologicidad o de reduccionismo en cada una de las realizaciones ligadas al método de Segundo; pero sí que podemos excluirlas de la intencionalidad y la estructura del mismo. Cómo se planteen más concretamente y cómo se realice lo que hemos llamado la dialéctica entre la doble normatividad

del método, es algo que iremos viendo al exponer sus tesis concretas y sus desarrollos cristológicos.

### 1. *El círculo hermenéutico: su fundamentación básica*

Conviene empezar la exposición de nuestra tesis con dos anotaciones: la primera, que sitúe nuestro tema en el conjunto de nuestro estudio; y la segunda, que precise globalmente la problemática a la que responde.

En primer lugar, pues, hemos de explicitar que no sólo hemos hablado ya expresamente, en nuestra presentación de Segundo, de círculo hermenéutico, sino que, además, toda nuestra exposición de su obra no ha sido otra cosa que la lenta realización en acto de un círculo hermenéutico.

En efecto, en nuestro capítulo quinto ya hemos presentado las críticas de Segundo a las teologías vigentes como diversas insuficiencias en los cuatro puntos de la circularidad hermenéutica (cfr. supra, pp. 185-208); y nuestra síntesis de la epistemología de Segundo —especialmente en las tesis 2, 3 y 4— ya suponía y explicitaba aspectos importantes de la hermenéutica circular (cfr. supra especialmente pp. 288-291).

Pero, además, toda nuestra presentación del pensamiento de Segundo no ha sido sino una puesta en acción de los diversos puntos del círculo hermenéutico: la 'toma de conciencia global' —capítulo segundo— corresponde a la sensibilidad comprometida del primer punto del círculo; el 'diagnóstico cultural' —capítulo tercero— es la puesta en acción de la sospecha ideológica que constituye el punto segundo de la hermenéutica; el diagnóstico eclesial y de las teologías, desplegados en nuestros capítulos cuarto y quinto, realizan la sospecha teológica y exegética, que especifican el tercer punto del círculo; y nuestro capítulo epistemológico no es sino la apertura del lugar antropológico necesario para que la hermenéutica teológica esté efectivamente abierta al diálogo y la colaboración creadores con toda fe antropológica y con toda propuesta de operatividad práctica.

Todas estas anticipaciones implícitas y explícitas posibilitan y exigen una presentación muy sintética y casi esquemática de nuestra tesis primera. Para extendernos un poco más en nuestras tesis 2 a 4, atendiendo en ellas más a la nueva interpretación ya temáticamente teológica —que constituye el cuarto punto del círculo—, que a los tres puntos anteriores.

Nuestra segunda anotación introductoria es ya una manera de entrar al corazón de nuestro tema, explicitando globalmente la problemática a la que responde la propuesta del círculo hermenéutico.

Digamos que el reto fundamental de una teología viva consiste en lograr al mismo tiempo que los testimonios del pasado sean interpretados efectivamente desde el presente, y que el presente sea efectivamente



interpretado desde los testimonios del pasado. Si no se logran ambas cosas, tendremos una teología muerta, sin vida propia, parasitada por las ideologías dominantes o simple residuo insignificante del pasado, o las dos cosas a la vez.

Teniendo presente este reto fundamental —que a estas alturas me parece innecesario ampliar y justificar más—, podemos pasar a la manera cómo Segundo expone la estructura y los puntos o pasos fundamentales del círculo hermenéutico.

### 1.1. *La estructura y puntos fundamentales del círculo hermenéutico*

En un primer acercamiento, Segundo propone dos condiciones para que se logre un círculo hermenéutico en teología: «la riqueza y profundidad de nuestras preguntas y sospechas acerca de la realidad (presente), y la riqueza y profundidad de una nueva interpretación de la Biblia» (LT, 13). Veamos cómo formula estas condiciones de una manera un poco más amplia:

Pienso que existen dos condiciones necesarias para lograr un círculo hermenéutico en teología. La primera es que las preguntas que surgen del presente sean tan ricas, generales y básicas, que nos obliguen a cambiar nuestras concepciones acostumbradas de la vida, de la muerte, del conocimiento, de la sociedad, de la política y del mundo en general. Sólo un cambio tal, o, por lo menos, la sospecha general acerca de nuestras ideas y juicios de valor sobre esas cosas nos permitirán alcanzar el nivel teológico y obligar a la teología a descender a la realidad y a hacerse nuevas y decisivas preguntas.

La segunda condición está íntimamente ligada con la primera. Si la teología llega a suponer que es capaz de responder a las nuevas preguntas sin cambiar su acostumbrada interpretación de las Escrituras, por de pronto, termina el círculo hermenéutico. Además, si la interpretación de la Escritura no cambia junto con los problemas, estos últimos quedarán sin respuesta o, lo que es peor, recibirán respuestas viejas, insertibles y conservadoras (LT, 13).

El propio Segundo desdobra las dos condiciones dichas del círculo hermenéutico en cuatro puntos. Y lo hace con las siguientes palabras.

Estas dos condiciones suponen a su vez cuatro puntos decisivos en el círculo. *Primero*: nuestra manera de experimentar la realidad, que nos lleva a la sospecha ideológica; *segundo*: la aplicación de la sospecha ideológica a toda la superestructura ideológica en general y a la teología en particular; *tercero*: una nueva manera de experimentar la realidad teológica que nos lleva a la sospecha exegética, es decir, a la sospecha de que la interpretación bíblica corriente no tiene en cuenta datos importantes; y *cuarto*: nuestra nueva hermenéutica, esto es el nuevo método de interpretar la fuente de nuestra fe, que es la Escritura, con los nuevos elementos a nuestra disposición (LT, 13-14).

Digamos, siguiendo a Segundo, una palabra sobre cada uno de

estos cuatro puntos; palabra que intente describir y determinar el alcance de cada uno de ellos, y que deje para el apartado siguiente la fundamentación refleja del círculo.

1) La experiencia de la realidad que desencadena el círculo interpretativo ha de ser una experiencia humana comprometida. «Un círculo hermenéutico en teología supone siempre un profundo compromiso humano, es decir, un *parcialidad* conscientemente aceptada, y no ciertamente por criterios teológicos, sino humanos» (LT, 18). La razón mínima de esta parcialidad comprometida consiste en su inevitabilidad; pues la supuesta imparcialidad de una pretendida ciencia académica no es sino el signo de una parcialidad conservadora, quizás inconsciente. La razón positiva de esta parcialidad es que no hay experiencia auténticamente humana de la realidad sin fe antropológica, es decir, sin opción por unos valores determinados, y sin voluntad de operativizarlos. Finalmente, la concreción contemporánea y cristiana de esta parcialidad no es otra que la opción por los oprimidos:

Exactamente como en el tiempo de Jesús los desideologizados eran los que no tenían trabas teológicas para reconocer una necesidad y una opresión humana dondequiera que se hallaran, así sólo el tomar efectivamente partido por los oprimidos de la tierra puede desideologizar y liberar nuestra mente para el Evangelio. La teología viene después (LT, 101).

2) Sobre la sospecha ideológica hay que decir dos cosas: que es exactamente eso: sospecha sobre la interpretación interesada de una doctrina, y no juicio de error sobre la doctrina misma; y que la sospecha puede y debe aplicarse a todos los terrenos de la cultura, incluido el de la teología. Ambas características de la sospecha, que ya estaban claramente matizadas para quien supiera leer en *Liberación de la teología* (LT, 19-25), han sido inequívocamente reafirmadas por Segundo en su respuesta a Katzinger:

De más está decir que esta dependencia hermenéutica no equivale a un determinismo. O, si se prefiere, equivale a un determinismo que es sólo relativo, es decir, a un condicionamiento... No se trata de algo necesario que se imponga a la verdad y pase por encima de ella. Ya he indicado que una cierta versión simplista del marxismo cree que con hacer un análisis de la clase social a la que pertenece un ser humano ya puede saber cómo pensará ese ser humano y cómo pesará en la historia. Esa grosera aproximación al problema del condicionamiento epistemológico es claramente falsa. Aun para los marxistas inteligentes...

En mi opinión no es posible hacer un corte epistemológico que deje a las ciencias sociales en el umbral de la teología... Si la Iglesia, que comparte «la suerte terrena del mundo» (GS 40), muestra alguna idea teológica que parece no tener la misma opción por los pobres que la Iglesia como totalidad ha hecho suya... lo que el teólogo razonable hace, a menos de renunciar a hacer teología, y a menos de juzgar a la



Iglesia desde *afuera de la fe*, es levantar una sospecha metódica. Nada de declarar eso falso *a priori*, ni de suponer que porque se dice que el Vaticano manija grandes capitales su pensamiento *debe* funcionar en favor des los ricos y opresores. Lo que cabe, y no puede menos de contribuir a la continua y necesaria purificación de la Iglesia (GS 43), es revisar esa teología y atenerse a los criterios de la fe tal como ésta nos llega a través de la revelación y de la tradición cristiana. Para ese trabajo científico está el teólogo. Claro está que esa opción no significa una imposible neutralidad. Pero no es la apariencia de cómo encaja una idea o un juicio teológico en la opción por los pobres lo que *decide* su valor teológico. Si previene de que hay que examinar los fundamentos de esa interpretación (RR, 170; 168; 171-2).

3) El tercer punto —nueva experiencia de la realidad teológica que nos lleva a la sospecha exegética— tiene dos elementos: uno analítico y otro de opción. Por el primero se constata que ha habido una 'infiltración ideológica en el dogma', es decir que la interpretación corriente de las Escrituras, escudada en una normatividad atemporal, en realidad esconde y sirve a intereses extraños a ella.

Pero no basta esta constatación analítica para llevar adelante el círculo hermenéutico. Segundo muestra ejemplarmente cómo las constataciones analíticas de Weber sobre el influjo de las ideas religiosas en los procesos sociales, se quedan en simples constataciones que no preguntan si esa interpretación exegética es la única posible, o es la correcta. Lo que falta aquí es el segundo elemento: una opción por 'hacer de la teología un instrumento y un arma al servicio de la ortopraxis, es decir, de una praxis social y liberadora' (LT, 47). Conviene recordar ante la fuerza de estas expresiones —arma, instrumento—, que esta opción, de acuerdo con el texto inmediatamente citado, no *decide* el carácter ortodoxamente correcto de la interpretación, su 'valor teológico', pero sí previene la necesidad de revisar esa interpretación y de «atenderse a los criterios de la fe tal como ésta nos llega a través de la revelación y de la tradición cristiana». Es decir, la sospecha exegética y la opción liberadora —concretamente la opción por los oprimidos— no substituyen el criterio de la ortodoxia, sino lo sitúan y lo exigen concretamente, de cara a flagrantes heteropraxis enmascaradas en una ortodoxia meramente formulada. Entonces el tercer punto del círculo mantiene vivo el dinamismo hermenéutico, pero no es por sí sólo garantía de una teología verdadera. Segundo lo dice con claridad meridiana desde 1975 (y no *post festum*, para defenderse de ataques posteriores):

Eso sí, habremos de recordar lo ya dicho: ello no constituye por sí mismo un criterio suficiente de verdad. El círculo hermenéutico prueba sólo que una teología está viva, o sea conectada a esa fuente de vida que es la realidad histórica, y sin la cual la otra fuente divina de vida puede quedar seca, no por su propia culpa, sino debido a nuestra propia impermeabilidad (LT, 34).

Con esto podemos pasar a describir el cuarto punto del círculo: la nueva interpretación.

4) La nueva interpretación se da cuando «se toman en serio dos realidades: de hecho, dos aspectos de una única realidad: la liberación del pueblo y la revelación de Jesucristo» (LT, 42)<sup>18</sup>. Aunque en las tesis 2 a 4 veremos detenidamente cómo realiza Segundo esta nueva interpretación, y aunque sus formulaciones programáticas son bastante genéricas, me parece importante resaltar dos características centrales de este paso: a) Segundo se toma en serio la doble normatividad del presente, como praxis social y liberadora, y del pasado, como revelación bíblica de Dios en Jesucristo. b) Señala el camino hacia la integración de esta 'doble norma', atendiendo a la perspectiva procesual pedagógica de la propia revelación bíblica, y a la prioridad bíblica de la ortopraxis como criterio último de la ortodoxia. Veamos cómo presenta nuestro teólogo estos dos rasgos de la nueva interpretación.

Que Segundo, se tome en serio la norma o fuente divina de la revelación bíblica puede verse por dos críticas radicales que hace. La primera la refiere a algunas tendencias en círculos interconfesionales norteamericanos a discutir la vuelta a las fuentes de la revelación cristiana. Le parece que esa nueva teología, que acude a otras fuentes tradicionales «no puede seguir llamándose teología cristiana» (LT, 42). La segunda crítica la dirige contra una interpretación concreta de James Cone, el autor de la *Teología negra de la liberación* —cuya tentativa teológica presenta Segundo aprobatoriamente como un 'excelente ejemplo de un círculo hermenéutico completo'—. Sin embargo, ante la frase de Cone: «Dios ha elegido como suyos a los negros. Y los ha elegido *no para un sufrimiento redentor, sino para la libertad*. El pueblo negro no ha sido elegido para ser el pueblo sufriente de Yahvé»<sup>19</sup>, comenta Segundo:

Por supuesto, yo también lo espero así, como lo espero también para mí propia patria y para mi continente, pero ¿y Jesús mismo? También él fue elegido para la libertad y, al mismo tiempo, para un sufrimiento redentor. Estoy de acuerdo con Cone en que no podemos aceptar tales decisiones sobre nuestra 'elección' cuando nos vienen impuestas por nuestros opresores. Pero ¿qué clave nos permite decidir, si permanecemos fieles a la Biblia, cuál es nuestra real elección? (LT, 44-45).

Nada hay, pues, de una norma liberadora aplicada reductoramente a la Escritura, haciendo enmudecer su escandalosa concreción. Pero, por otra parte el recurso a la Escritura.

como el único y desequilibrado criterio de la teología, no puede evitar el *litteralismo* y, con él, la justificación ideológica de la opresión (LT, 41).

18. Segundo está citando aquí —con aprobación— un principio fundamental de la teología negra de James Cone: Cfr. J. Cone, *Teología negra de la liberación*, trad. cast., Ed. Carlos Lohle, Buenos Aires, 1973, p. 56.

19. *Ibid.*, p. 78.



Se requiere entonces, junto a la norma de la Escritura, el criterio de la praxis liberadora. Este tendrá dos elementos: el de la sospecha ideológica, que ya hemos presentado en los tres primeros pasos del círculo hermenéutico, y que Segundo califica como «criterios, lógicamente *previos*, pero de ninguna manera *ajenos* a la teología» (LT, 40); y la ortopraxis como criterio y camino de acceso a la interpretación bíblica. Pero con esto ya estamos hablando del segundo rasgo de la nueva hermenéutica, que es el de los caminos de integración de la doble norma.

Segundo señala dos perspectivas complejas y complementarias para lograr esa presencia simultánea del pasado y del presente en la interpretación bíblica. La primera consiste en recuperar el sentido procesual y pedagógico de la Revelación. Esta no es una síntesis resumida de doctrinas atemporales y universales, a la que se pudiera acceder al margen de los procesos históricos y subjetivos. Es más bien un proceso educativo en el que una cadena de testigos han ido reconociendo valores y datos trascendentales, a través de experiencias diversas y muchas veces críticas, ligadas a contextos diversos y a los esfuerzos por realizar esos valores en una perspectiva de significación. La normatividad bíblica no consiste en el literalismo imposible de querer aplicar intemporalmente cada respuesta concreta que se dio en la Biblia, sino en el esfuerzo al mismo tiempo fiel y creador por aprender a dar respuestas nuevas a los nuevos contextos, de acuerdo a los valores y a los datos trascendentales testimoniados a lo largo del proceso bíblico (cfr. LT, 111-140).

La segunda perspectiva es la de la ortodoxia como criterio último de la ortodoxia, y como vía de acceso a ella no sólo en la teología sino también en la interpretación bíblica. Segundo presenta esta perspectiva con las siguientes palabras:

La ortodoxia no tiene en sí misma un último criterio, porque ser ortodoxo no significa poseer la verdad final. Sólo se llega a esta última por la ortopraxis, y así la ortopraxis se vuelve el criterio último de la ortodoxia no sólo en la teología sino también en la interpretación bíblica. La verdad es sólo verdad cuando es la base de actitudes verdaderamente humanas. «Hacer la verdad» es la fórmula revelada de esta prioridad de la ortopraxis sobre la ortodoxia cuando se trata de la verdad y la salvación. (LT, 44).

En *Liberación de la teología* Segundo desarrolla estas dos perspectivas de una manera enormemente compleja. Porque lo hace relacionándolas con dos o tres problemas muy concretos de la Iglesia latinoamericana (el aporte específico cristiano a los procesos liberadores, la relación de la Iglesia y de la fe con las ideologías, la crítica al populismo de un cristianismo de masas). Debido a esta complejidad y concreción considero mejor dejar nuestra exposición de este cuarto paso del círculo hermenéutico a este nivel general. Y esperar una mayor concreción y precisión de la manera como realiza el propio Segundo la 'nueva her-

menéutica' en sus ensayos cristológicos. Que es lo que iremos viendo en nuestras tres tesis subsiguientes.

Antes de pasar a ellas considero conveniente, sin embargo, sintetizar de una manera global la fundamentación del círculo hermenéutico.

## 1.2. *Fundamentación global del círculo hermenéutico*

Segundo presenta la legitimación de su círculo a través de cuatro argumentaciones convergentes, que han de tomarse en conjunto. En bien de la claridad llamaré a sus cuatro consideraciones: 1) argumento trascendental; 2) argumento histórico-epistemológico; 3) argumento humanista; y 4) argumento teológico.

1) *El argumento trascendental*, que es preparatorio, viene a decir que un cierto círculo hermenéutico se da siempre en la teología, sea ésta o no consciente de ello. La interpretación de la Escritura siempre se da desde una precomprensión de ella, configurada por las estructuras de valor y de eficacia del intérprete. Y la Escritura no es un depósito intemporal de valores y significados listos por así decirlo para transportarse a otros contextos, sino que es la expresión histórica de cómo una compleja cadena de testigos ha ido creyendo e intentando realizar en diversos contextos una constelación concreta pero contextual de valores y significados. Entonces el problema no consiste en justificar que haya una cierta circularidad hermenéutica, sino en determinar cómo ha de ser dicha circularidad para que la interpretación no quede presa ni de las ideologías dominantes del presente, ni del enclaustramiento de los valores y significados bíblicos en sus concreciones ideológicas pasadas.

2) *El argumento histórico-epistemológico* dice que, en las condiciones de la pos-Ilustración no puede haber pensamiento —ni secular ni teológico— que en su acercamiento a la verdad no tome en cuenta decisivamente desde la sensibilidad comprometida la influencia de las opciones valorales y prácticas hacia los problemas del presente, y la sospecha crítica sobre el influjo de la cultura dominante en las interpretaciones vigentes. Esto, que no requiere mayor justificación después de nuestro capítulo epistemológico y del diagnóstico cultural, hace necesarios los tres primeros pasos del círculo: experiencia comprometida, sospecha ideológica general, teológica y exegetica. Y le da al proceso hermenéutico un dinamismo de preguntas ricas, profundas y actuales que lo mantienen apasionadamente vivo para quienes buscan soluciones valorales y eficaces para los problemas contemporáneos.

Cabe señalar que quizás en ningún lugar ha logrado Segundo presentar este argumento con mayor madurez, hondura y riqueza de matices que en su respuesta a Ratzinger (cfr. especialmente, RR, 151-172). Es evidente que de este argumento se desprende la inviabilidad crítica de un concepto objetivista de verdad y de un concepto purista de fe. Pero esta doble erosión crítica, bien comprendida, no conduce, ni a un determinismo sociopolítico de la verdad, ni a un relativismo arbitrario,



sino a introducir en nuestros accesos siempre parciales a la verdad total las exigencias prácticas del compromiso valoral, las exigencias críticas de la sospecha ideológica y una conciencia madura y dinámica de la complejidad de los factores en juego y de la relatividad insuperable de todos nuestros accesos concretos al valor, al significado y a la eficacia.

3) *El argumento humanista* dice que «una teología digna de ser tomada en cuenta por un hombre cabal, no brota de un interés científico y académico, sino de un compromiso humano, pre-teológico, por cambiar y mejorar el mundo» (LT, 47). Es decir que la interpretación de la Escritura no puede lograrse de una manera puramente teórica, sino que hay que asumir un momento de opción valoral concreta y comprometida. Esta opción consiste en la apertura del corazón hacia las necesidades y dolores del prójimo. Ninguna certidumbre teórica, aunque se presente como teológica y revelada, puede suplir o racionalizar este momento de opción, «porque las certidumbres teológicas no están hechas para suplir la rectitud del corazón humano como fuente primera de todo juicio histórico» (LT, 94).

Este argumento encuentra una confirmación en la evocación del proceder de Jesús con relación a la teología farisaica; pero no adquiera su fuerza epistemológica por esta evocación, sino en el compromiso mismo concreto de la opción valoral y comprometida. La pura evocación del proceder pasado de Jesús sin la opción actual ante los sufrimientos actuales del prójimo, se quedaría en una hermenéutica prisinera de la cultura dominante.

4) *El argumento teológico* justifica el dinamismo y la estructura del círculo hermenéutico desde una concepción pneumatológica de la revelación particularmente presente en el Evangelio de Juan (cfr. LT, 138-9 y RR, 170-171). Segundo no ha desarrollado ampliamente este argumento, sino apenas lo ha sugerido. Su sentido es comprender aquello de que 'el Espíritu nos guiará poco a poco a toda verdad' (Jn. 16, 13), en la línea de ir concretando, en la dinámica de un *deuteroaprendizaje*, los valores y significados del proceso bíblico a los problemas y contextos contemporáneos.

Para que esta pneumatología discorra por los cauces de una nueva hermenéutica fiel y creadora se requirieren varias condiciones: a) interrogar realmente a la Escritura desde diversas claves (y no una sola) y en diversos momentos del proceso bíblico (y no en uno sólo como si fuera una doctrina monolítica); b) acercarse a esta interpretación con valores actuales radicalmente emparentados con los del mundo bíblico y abiertos por lógica existencial a los datos trascendentales aportados por los testigos bíblicos; c) adherirse al dinamismo de este proceso como a un proceso conducido en el pasado y en el presente en definitiva por Dios mismo, y mostrar esto una y otra vez de forma siempre nueva y proporciónada en la iluminación dialógica de los problemas históricos.

En estas condiciones no hay que temer que los instrumentos de crí-

tica ideológica o que las puras opciones de la fe antropológica impongan desfiguradamente las orientaciones decisivas de la nueva interpretación. Sino que, al contrario, a través de ella podremos ir acercándonos a «rescatar la soberana libertad de la palabra de Dios, para poder decir en cada situación lo que es creadoramente liberador en ella» (LT, 48).

Conviene, finalmente, repetir que Segundo no se ha empeñado en mostrar detalladamente una legitimación intrateológica de su método. Porque su interlocutor principal es el laico e incluso el ateo virtual (es decir el que teme más a la idolatría que al ateísmo). Y que confía que la mejor legitimación teológica de su método serán sus frutos, vale decir su capacidad de actualizar el significado del Evangelio de Jesucristo en los contextos contemporáneos. Y hay que recordar que la confianza incondicional en el proceso bíblico y tradicional, incluye la atención a los dogmas eclesiales, no como traducción atemporal y absoluta de lo fe, pero sí como señalamiento de orientaciones y límites que nos muestran el camino sociohistórico de la fe (cfr. LT, 205).

El círculo hermenéutico puede realizarse —y es realizado de hecho por Segundo— según dos modelos de discurso que, aunque no difieren radicalmente, enfatizan de diversa manera sus elementos fundamentales. Estos dos modelos son análogos a los que en Metz hemos llamado 'discurso intraeclesial, hecho bajo el programa de pagar el precio de la ortodoxia' y 'discurso misionero, realizado bajo el lema de la apología práctica del hombre'. Describiré, primero, las características de cada uno de estos modelos en Segundo; y mostraré luego cómo no hay una diferencia radical entre ellos, sino que enfatiza de diversa manera sus elementos.

El primer modelo —que llamaremos más bien intraeclesial— es el que aplica el círculo hermenéutico a la fe eclesial tal como es vivida e interpretada en una situación sociocultural determinada. En esta fe concreta se dan de alguna manera mezclados los siguientes elementos: la referencia a la normatividad bíblico-tradicional, el dinamismo escatológico de la fe, encarnaciones ideológicas de la fe que la expresan y realizan de una manera más o menos adecuada y están ligadas a ella de una forma más o menos flexible, y cautiverios o hipotecas de la fe que la subordinan a determinadas formas dominantes de la cultura y la operación históricas. A través del compromiso, la sospecha y la nueva interpretación, el círculo hermenéutico aspira a hacer valer la normatividad bíblico-tradicional y el dinamismo escatológico de la fe, liberándola de sus cautiverios e hipotecas, y encaminándola a nuevas formas de encarnación ideológica proporcionadas liberadoramente a las nuevas situaciones y flexibles. Este modelo de discurso lo ha realizado Segundo ampliamente en su *Teología abierta*. Y es todavía el marco prevalente de su *Liberación de la teología*. Sin embargo hay en este libro una fermentación decisiva que lo llevará a plantear el segundo modelo de discurso.



El segundo modelo —que llamaremos más bien misionero— es el que parte de la fe antropológica y su problemática contemporánea (tanto de valor y significado como de eficacia), realiza un diálogo entre ella y lo que hay de fe antropológica y concreciones ideológicas en varios momentos centrales del proceso bíblico, invita a través de estos intercambios a la adhesión propiamente religiosa y cristiana —que asume la normatividad dinámica y escatológica del proceso bíblico—, y lleva adelante la búsqueda creadora de encarnaciones ideológicas de la fe cristiana, proporcionadas flexiblemente a los contextos y problemas contemporáneos. Este modelo de discurso ha sido articulado y realizado ampliamente por Segundo en *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*.

Para no desenfocar las cosas conviene añadir que no se trata de dos modelos radicalmente diversos, sino que cada uno de ellos implica al otro como un momento interior suyo. Si lo más típico del primer modelo está en la liberación de una teología cautiva para alcanzar una ortodoxia concreta, dinámica y liberadora, esto no puede lograrse sin opciones de fe antropológica y sin instrumentos de sospecha ideológica que rompan la ilusión de una ortodoxia abstracta para irse acercando a nuevas interpretaciones en la línea del dinamismo bíblico-tradicional. Y si lo más típico del segundo modelo es el intercambio a nivel de fe antropológica, este intercambio no se hace sobre entidades abstractas, sino en relación a los concretos valores, datos trascendentales y realizaciones del proceso bíblico, en orden a actualizar su fecundidad contemporánea y, así, a invitar a la adhesión incondicional de una fe propiamente cristiana y escatológica.

De todas maneras esta nota, que nos sirve de transición entre la primera tesis y las siguientes, es necesaria, porque en todo lo que vamos a decir en ellas Segundo actualiza el círculo hermenéutico de acuerdo al segundo modelo de discurso que aquí hemos tipificado.

En cada una de estas tesis —renunciando a una amplia presentación de toda la elaboración cristológica de Segundo, que merecería otro estudio—, presentaremos fundamentalmente dos cosas: 1) la concreción del círculo hermenéutico a la dimensión de fe-ideología de que se trate, es decir a la dimensión socio-histórica, antropológica o evolutiva; y 2) una síntesis muy breve de las grandes líneas de la nueva interpretación cristológica lograda a través de su método.

## 2. La realización sociohistórica del círculo hermenéutico y el Jesús histórico de los sinópticos

Dividiré la exposición de esta tesis en cuatro apartados:

1) En el primero —el círculo hermenéutico y la historia— sintetizaré las características que Segundo exige del círculo hermenéutico para que pueda ser pertinentemente realizado en relación a la tradición bíblica

co-cristiana y desde un intérprete ubicado e interesado en la historia y en la sociedad.

2) En el apartado segundo —el círculo hermenéutico y el significado de Jesús— presentaré las concreciones metodológicas de nuestro teólogo al acercarse a la 'cristología'.

3) En el tercero —el Jesús histórico de los sinópticos— sintetizaré las líneas maestras de su lectura de Jesús en clave política.

4) En el último apartado —círculo hermenéutico y fe en la resurrección— presentaré la manera como Segundo concibe el acceso y la invitación a la fe cristiana escatológica a partir de la lectura del significado de Jesús en clave política o en otras claves humanas comunes.

### 2.1. El círculo hermenéutico y la historia

Sintetizando y uniendo cosas ya sugeridas anteriormente podríamos formular la tesis de Segundo en los siguientes términos: a) El círculo hermenéutico teológico no se da entre sistemas de significación hipotéticos; b) sino entre procesos de fe e ideología en la historia de los testigos bíblicos y en la actualidad; y c) el círculo se logra cuando los hombres de hoy se adhieren confiadamente al proceso bíblico como lugar dinámico de deuteroprendizaje de valores, de significados y de creatividad ideológica flexible.

En primer lugar el círculo hermenéutico no es un diálogo entre doctrinas hipotetizadas. Digamos entre el dogma eclesial, concebido como la traducción definitiva de la revelación, y sistemas filosóficos o culturales contemporáneos. Esta concepción desconoce tanto el carácter procesual y educativo de la revelación bíblica, como la inseparabilidad de las dimensiones 'fe e ideología' en toda búsqueda humana de significación, pasada y contemporánea.

En efecto, y con esto pasamos al segundo punto, la Biblia no es un largo y complejo proceso de información adaptado a mentalidades míticas o primitivas que hoy pudiera resumirse en unos cuantos enunciados invariables; sino que es un largo proceso de educación en el que una cadena de testigos históricos van aprendiendo valores y datos trascendentes precisamente en el esfuerzo por encontrar el significado y la operatividad en diversas, cambiantes y muchas veces críticas situaciones históricas. Y los hombres de hoy no somos tampoco un elenco de cuestiones o de tesis teológicas sino una búsqueda situada de valor, significado y operatividad. Sólo si se ponen en contacto los procesos contemporáneos de fe e ideología con los testimonios bíblicos de valor, significado y operatividad, se desata un círculo hermenéutico que interese de verdad a un hombre maduro y responsable, porque puede conducir a ser un mejor hombre (y no a conferirle simplemente un marco abstracto de seguridad, sin iluminar sus responsabilidades y sin transformar sus valores e intereses).

Finalmente el círculo no sólo se desata sino se realiza como círculo



teológico cuando los hombres de hoy, al ir percibiendo la calidad y expansión humana de los valores y procesos bíblicos, se adhieren a ese aprendizaje como a un proceso histórico dirigido por un educador absoluto, por Dios mismo.

Ciertamente en toda esta perspectiva está implicada una reinterpretación bastante honda de importantes categorías teológicas, como Revelación, Fe, dogma. Me parece a mí también claro que Segundo no ha realizado una discusión y una legitimación interteológica detallada de sus categorías, aunque sí la ha sugerido en términos generales (cfr. por ejemplo LT, 199-205). Considero que podría salir airoso de esta confrontación y que en ella determinaría más concretamente, de una forma iluminadora y satisfactoria, algunos puntos, por ejemplo la estructura del acto de fe.

En el contexto de nuestro estudio, más que meternos a armar hipótesis sobre estas cuestiones, nos basta citar un pasaje de Segundo en el que está presente esta perspectiva de la revelación bíblica como proceso educativo, de la fe como deuteroprendizaje y de la teología como la hermenéutica de este aprendizaje de segundo grado:

La fe, bien entendida, no puede nunca dissociarse de las ideologías en que se encarna, tanto en la Biblia como en la historia posterior. Puede, sí —y debe—, disociarse lo más posible de las tendencias «ideológicas» que la subordinan indebidamente a una determinada opresión histórica. Pero preguntar qué es la fe cuando se han separado de ella las ideologías, no tiene sentido alguno. La fe sin obras está muerta. La fe sin ideologías está muerta también. La fe encarnada en sucesivas ideologías constituye un continuo proceso educativo en el que el hombre aprende a aprender, dirigido por Dios. Por ello no podemos jamás reducir la fe a un determinado libro o página de la Biblia, o a un determinado Credo, o a un determinado dogma. Todos estos elementos muestran el camino de la fe, pero no pueden darlo por recorrido (LT, 205).

## 2.2. *El círculo hermenéutico y el significado de Jesús de Nazaret*

En el acercamiento a Jesús el círculo hermenéutico implica fundamentalmente dos momentos: el de sospecha crítica sobre los acercamientos cristológicos usuales y el de la nueva interpretación. Segundo desarrolla largamente el sentido y la justificación global de estos dos momentos (JN, II/1, 11-66). Nosotros sólo presentaremos y comentaremos un texto en el que sintetiza el sentido de ambos pasos de su método. El momento de sospecha crítica lo formula en los siguientes términos:

Comprenderá el lector por qué llamamos a nuestro ensayo una anti-cristología. Sin pretender jugar con las palabras, no se trata de una *logía* del Anti-cristo. Por el contrario, se trata de una *anti-logía* que libere a Cristo de todas las falsas pretensiones de los hombres, y por cierto de los cristianos, a apoderarse de él, encasillarlo en categorías

universales, quitarle su mordiente y su escándalo y evacuar su cruz (JN, II/1, 63).

Segundo se opone a la 'cristología' académica usual porque considera falsos y desfiguradores dos presupuestos metodológicos que la suelen configurar: a) la presuposición de que Jesús suscita interés cuando, superada su limitación y ambigüedad históricas, se reconoce en él a Dios, o al menos a un enviado cercano a Dios; b) la pretensión de acercarse a Jesús de una manera científica, libre de intereses ideológicos, en una actitud de neutralidad, imparcialidad, receptividad.

Segundo sugiere que hay que partir de los presupuestos 'exactamente contrarios', a saber: a) que si se llegó a ver en Jesús a Dios, «fue porque ese hombre interesó, porque fue humanamente significativo» (Ibid., 32); b) sólo es posible lograr una comprensión de Jesús, desde una 'precomprensión' al mismo tiempo determinada y abierta a la consistencia propia del Evangelio.

En definitiva Segundo considera que los presupuestos dichos de la cristología usual expresan la 'mala fe' del religiosismo (que busca lo divino al margen de lo humano) y un purismo anti-ideológico (que vuelve insignificante a Jesús y lo entrega de antemano a los manejos ideológicos inconscientes). Por eso conducen a lo que nuestro texto dice en términos más clásicos: a apoderarse de Jesús, quitarle su mordiente y su escándalo y evacuar su cruz.

Segundo mismo sintetiza su programa constructivo de nueva interpretación, cuando inmediatamente después del texto arriba citado dice:

No se crea, sin embargo, que nuestra intención sea reemplazar una aproximación científica a Jesús por otra ingenua, fundamentalista. Pensamos que el único acceso válido a Jesús de Nazaret es el del Nuevo Testamento, esto es, el de un proceso de lecturas sucesivas que vayan desde el interés concreto, histórico, suscitado por él en su tiempo y espacio propios, hasta problemáticas humanas posteriores y actuales, insertados en mundos de significación radicalmente emparentados con el *suyo* (por los valores procurados y no por etiquetas confesionales), y abiertos por lógica existencial a los datos trascendentes aportados por Jesús dentro de sus propias coordinadas históricas. Si se insistiera en preferir, aun para nuestro intento, la palabra «cristología», diríamos que la única que podemos reconocer como válida y adaptada a los mismos planteamientos de Jesús es una que, a partir de los datos históricos sobre él *multiplica* las lecturas de su mensaje, *modificando* cada vez la *pre-comprensión* que se lleva a la lectura ulterior.

Una cristología acabada, consistente en una única lectura de todo el material (bíblico y/o dogmático) referente a Jesús de Nazaret nos parece sin salida y, en verdad, no cristiana (HHJN, III, 63-64).

Podríamos sintetizar en cuatro los elementos que configuran este programa hermenéutico de Segundo: 1) Lecturas sucesivas; 2) lecturas en diversas 'claves'; 3) buscando la coherencia entre la Buena noticia



históricamente predicada por Jesús, y la Buena noticia contemporánea; 4) lecturas que no se suman sino se multiplican en la línea del deuteropredicaje. Digamos una palabra sobre cada uno de estos elementos tratados no sólo de explicarlos sino también de concretarlos o al menos ejemplificarlos.

1) Lecturas sucesivas, porque toda lectura es contextual y limitada, y una supuesta lectura única exhaustiva no sólo es imposible, pues supondría tanto un intérprete como un Jesús no humanos e históricos, sino que también es no cristiano, pues le quitaría a Jesús su mordidillo y su escándalo concretos y sólo lo haría significativo (o más bien títil) para una mala fe sacralista que rehúye el riesgo y la responsabilidad de la fe antropológica.

2) Lecturas en diversas 'claves', es decir desde diversas polarizaciones de valor, significado y operatividad, relativas a diversos contextos históricos. Una lectura necesaria —y lógicamente la primera— es un acercamiento aproximativo —ayudado por la investigación histórico-crítica— al Jesús histórico intentando descubrir la clave con la que él mismo orientó su vida y misión. Siendo Jesús un auténtico ser humano, su vida no fue ni caótica ni exhaustiva, sino estuvo orientada por unos valores, unos datos trascendentes y unas mediaciones de operatividad adecuadas a su contexto. Segundo ensaya, como veremos, la 'clave política' para este acercamiento. Pero en el Nuevo Testamento mismo hay otras lecturas, porque los contextos históricos (y teológicos) han cambiado. Segundo sólo se acerca ejemplarmente a una de estas lecturas: la que hace Pablo en los primeros ocho capítulos de la carta a los romanos. Y descubre, como veremos, que la clave usada ahí, ya no es la política, sino la antropológica o existencial. Finalmente Segundo realiza un ensayo de acercamiento al significado de Jesús, desde una clave contemporánea, la clave 'histórico-evolutiva' que proviene de la novedad de nuestro contexto histórico.

3) Todo este esfuerzo de lecturas sucesivas se hace para «crear 'evangelios' que sean, efectivamente, buena noticia para nuestros contemporáneos, sin dejar por eso de verificar su *coherencia* con el Evangelio predicado históricamente por Jesús de Nazaret» (JN, II/1, 65). La coherencia entre la bondad de la noticia originaria y la contemporánea se da a nivel de los valores y datos trascendentales vividos y testimoniados por Jesús, mientras que las mediaciones operativas han de ser diversas en los varios contextos históricos. Es decir, a lo largo de estas lecturas se va estableciendo un lento diálogo entre la fe antropológica de los hombres y la fe antropológica testimoniada por Jesús. La riqueza y hondura de este diálogo es la que le dará solidez, relevancia y precisión a la cuestión religiosa sobre Jesús. Que es lo que veremos en el cuarto paso.

4) Que las lecturas no simplemente se suman sino se multiplican hasta constituir un deuteropredicaje, implica ya que el compatriota *de de Jesús* se ha convertido en *fe en Jesús*. Se vuelve una y otra vez, desde las más variadas circunstancias y problemas, a la fe de Jesús, con

la esperanza cierta de poder encontrar en ella una buena noticia pertenazmente nueva y proporcionada para la solución de los problemas históricos. Esto sólo logra su expresión adecuada a través de la fe en la resurrección de Jesús y a través de la confesión correcta de su divinidad (aunque esto plantee el enorme problema lingüístico que hubieron de afrontar los grandes concilios cristológicos). Es decir, se confiesa que los valores vividos y predicados por Jesús y los datos trascendentes por él testimoniados no son simplemente una apuesta humana respetable entre otras sino que en ellos se ha expresado el sentido y la vigencia definitivos y universales del hombre, de la historia y de Dios. Es evidente que esta fe *en Jesús* sólo puede ir alcanzando su sentido correcto acercándose una y otra vez a la fe *de Jesús* para ir la concretando hermenéutica y operativamente en evangelios contemporáneos.

Aunque lógicamente la primera lectura ha de ser la del Jesús histórico —para encontrar la fe de Jesús en su carácter concreto—, Segundo sugiere que «el lector podrá comenzar por cualquiera de las tres (que él propone), ya que las tres deben necesariamente recubrirse en cierta medida si se cumple nuestro propósito. Le interesará más una u otra, de acuerdo a su postura en ese camino de aproximación hacia el testigo que es Jesús» (JN, II/38). Es decir, si está bien hecha, cualquiera de estas lecturas introduce en el deuteropredicaje, sitúa la fe antropológica del hombre contemporáneo en sintonía con la fe de Jesús y en el camino hacia la fe religiosa en Jesús.

Conviene explicitar un par de implicaciones de esta perspectiva. En realidad se trata de asuntos que deberían ser obvios, pero que pueden no parecer tales debido tanto al necesario esquematismo de nuestra exposición, como a la gran (y también necesaria) complejidad del método de Segundo.

La primera es que ninguna lectura, aunque se aproveche de las lecturas anteriores, puede presentarse como *la* lectura cristológica completa. Así sería un error tomar el ensayo contemporáneo de Segundo como su sistemática cristológica. Segundo no tiene —ni quiere, ni puede tener— una sistemática: es un introductor al dinamismo cristológico.

La segunda implicación es que nuestro teólogo se reconoce ligado al proceso cristológico neotestamentario y eclesial. No para repetir sus fórmulas, sino para, asumiendo la 'objetividad' determinada de la tradición bíblica cristiana, aprender y prolongar el deuteropredicaje y la invitación dialogante a él.

### 2.3. *El Jesús histórico de los sinópticos: o la clave política de Jesús de Nazaret*

Segundo hace una larga y cuidadosa lectura del Jesús histórico, a partir de una reconstrucción histórico-crítica desde los sinópticos (cfr. JN, II/1, 69-284). Y trata de mostrar desde diversos ángulos que la clave en que Jesús mismo vivió su misión fue una clave política.



Dado que nuestro estudio se concentra en lo metodológico, no podemos entrar aquí en una exposición detallada de este ensayo de Segundo —que no dudamos en calificar de espléndido, aunque contenga importantes aspectos globales y particulares discutibles<sup>20</sup>.

Nos reduciremos, entonces a responder someramente a las siguientes cuestiones: 1) ¿Cuál es la afirmación fundamental de Segundo sobre el Jesús histórico. 2) En este contexto, ¿qué es una 'clave'. 3) ¿Cuál es el contenido de la 'clave política'? 4) ¿Por qué parece justificado afirmar que Jesús vivió su vida en clave política? 5) ¿Qué significa, para el acceso contemporáneo al significado de Jesús de Nazaret, esta primera lectura histórico-política de su vida?

### 2.3.1. *La afirmación fundamental.*

Después de una informada y perspicaz introducción sobre la cuestión histórico-crítica de los evangelios sinópticos y de un análisis ideológico y exegetico sobre la dimensión política, Segundo anticipa de una manera global su afirmación fundamental en los siguientes términos:

Es obvio que Jesús no es ni puede ser interpretado como un político profesional. Jesús pretende revelar a Dios y cómo Dios ve y juzga el obrar humano, a fin de darle su más auténtico sentido. Eso lo han hecho en Israel los maestros de sabiduría, refiriéndose a la conducta de cada individuo. Y lo han hecho también los profetas, mostrando cómo veía Dios la sociedad de Israel como un todo, es decir, acentuando una visión política desde la fe religiosa. Ahora bien: como vemos, los documentos que poseemos sobre Jesús nos inclinan a ver en su vida una tentativa política y, por tanto, una revelación de Dios en categorías preferentemente políticas (JN, II/1, 124-125).

Para no anticipar nuestra respuesta a las siguientes preguntas, que-démonos escuetamente con esta afirmación: Jesús no es un político profesional (como podrían ser los reyes de Israel); pero los documentos que poseemos nos inclinan a comprender su vida como una tentativa profética, es decir, como un intento de revelar a Dios en clave política.

### 2.3.2. *¿Qué es una 'clave'?*

Una clave es un procedimiento hermenéutico que tiene siempre dos sentidos complementarios: uno que se refiere al ángulo de visión y a los intereses del intérprete, y otro que se refiere a lo que hace pensable como unidad significativa al propio personaje interpretado. Clave, pues, del intérprete y del personaje interpretado. No hay hermenéutica sin ambos elementos: porque no existe el intérprete neutro y suprahistórico, y porque no se trata de que el hermenéuta invente personajes a la medida de sus claves, sino de que descubra un significado que pueda efectivamente atribuirse en nuestro caso a Jesús de Nazaret.

20. Discutiremos algunos de estos aspectos más abajo: pp. 629-632.

Veamos cómo expresa Segundo ambas dimensiones. Empezando por la primera:

Una clave es un procedimiento hermenéutico, o para decirlo de una manera más simple, una red tendida desde nuestro presente hacia el pasado para capturar el sentido de un personaje o de una época. Así, Pablo, desde su presente concreto en el mundo greco-romano, lanza la red de su clave antropológica para recobrar —sin anécdotas ni citas— el sentido que puede tener Jesús para *ese* hombre que es su interlocutor. En otros términos: las claves no dependen *sólo* de la actividad escogida por el personaje en su vida, sino también de la problemática del que interpreta. Hoy somos mucho más conscientes que en el tiempo de Jesús de los condicionamientos estructurales —léase políticos— de todo amor que pretenda ser eficaz o real. No es extraño ni escandaloso que usemos nuestras categorías para leer un personaje del pasado. Simplemente es necesario (TA, III, 117).

Existe, pues, la clave del intérprete. Pero, más importante aún es postular y descubrir la clave del personaje interpretado. Para que «no inventemos al personaje en la medida de nuestras necesidades y conveniencias» (TA, III, 117). La razón fundamental para postular y buscar esta clave es sintetizada por Segundo con las palabras siguientes:

(El valor de una «clave» aplicada a un personaje histórico) consiste en unificar coherentemente los datos históricos dispersos que poseemos. Como nadie despliega su actividad más personal en todos los órdenes de la existencia a la vez, siempre será útil —y aun necesario— determinar en cuál de esos órdenes invirtió la persona en cuestión la mayor parte y la más rica de sus energías. Y ello, simplemente, porque cada orden supone ciertas premisas que estructuran el pensamiento y la acción (TA, III, 116).

En otras palabras: toda existencia humana —incluida la de Jesús si es verdad que «pensó con inteligencia de hombre» (CG 22), como recuerda Segundo—, toda existencia humana está estructurada en fe e ideología, en valores, significados y mediaciones prácticas: no es ni exhaustiva, como si pudiera desplegar su actividad con la misma intensidad en todos los órdenes de la existencia; ni caótica, como si careciera de opciones valorales y prácticas. Otra cosa diferente es, como asume Segundo, que «ningún hombre se limita o reduce a su clave», y que, en el descubrimiento actual de la clave de un personaje del pasado, influye también la problemática y la clave del intérprete (cfr. *ibíd.*, 116-7).

Si hay, pues, dos sentidos complementarios en la 'clave' como procedimiento hermenéutico, podemos dar un paso más y precisar en qué sentido habla Segundo de clave de las varias lecturas sobre el significado de Jesús. Digamos que en la lectura del Jesús histórico el sentido prevalente es buscar la clave que el mismo Jesús eligió para organizar su existencia y misión (aunque no se excluya la influencia del intérprete en este descubrimiento, ni se reduzca a Jesús a su clave). Mientras que en las



lecturas posteriores —por ejemplo la de Pablo o la evolutiva que sugiere el propio Segundo— el sentido prevalente es la clave del intérprete (aunque aquí se deba incluir la coherencia con la clave original). La pregunta decisiva es cómo pueden realizarse mejor los valores vividos por Jesús en otra circunstancia histórica, y cómo pueden volverse más fecundamente significativos los datos trascendentes que él testimonió en sus propias coordenadas históricas. Pero comprendiendo dos cosas: que no podemos acceder, como hombres históricos y limitados, a valores y datos trascendentes en sí mismos, sino en claves históricas y limitadas; y que dada la historicidad limitada del hombre no hay una clave privilegiada que garantice la fidelidad y la eficacia.

No se trata de copiar (la clave de Jesús), como si la no interpretación fuera medida de fidelidad histórica. Otras claves que la utilizara por Jesús para sí y para su comunidad pueden mostrarse más eficaces y felices en contextos diferentes. Pero tampoco se pueden descartar como no relevantes los datos ahí obtenidos. Si han de pasar a otra clave, son ellos y no datos inventados, los que han de pasar (TA, III, 118).

Todo esto quiere decir que la primera lectura del Jesús histórico tiene tres elementos: reconstrucción histórico crítica de los datos más confiables (más allá de lo post-pascual y lo eclesial); descubrimiento de la clave con que Jesús mismo organizó su existencia, es decir aquella que convierte en una unidad significativa coherente el conjunto de datos históricos más confiables que poseemos; el influjo de la clave del intérprete en el descubrimiento de la clave de Jesús. Y significa también que en esta primera lectura los dos primeros elementos —la reconstrucción histórica y la clave de Jesús mismo— han de tener una importancia y presencia 'proporcional' (JN, II/1, 269) mayor. Pues no sólo se trata de una lectura, sino también ofrece la bases histórica, en cierto sentido insuperable, para las demás lecturas. Pues éstas se han de referir a Jesús de Nazaret y no a ideas más o menos arbitrarias sobre él.

### 2.3.3. ¿Cuál es el contenido de la 'clave política'?

Jesús de Nazaret realizó, durante el período de su actividad pública, una tarea 'política' en el sentido más amplio y profundo de la palabra: abrir camino al reinado efectivo de Dios, que pretendía transformar —¡y de qué modo!— las estructuras de la sociedad de Israel (TA, III, 101).

¿Qué significa, para Segundo, tarea 'política' en el más amplio y profundo sentido de la palabra? Esquemáticamente algo los múltiples análisis y matizaciones de Segundo, diríamos lo siguiente:

— Político en un sentido profundo se opone a la superficialidad tanto de la politiquería —obsesión por el poder sin referencia a los valores y al significado—, como a la mera agitación de los conflictos so-

ciales sin objetivos claros (aunque muchas veces, y también en el caso de Jesús, el apelativo 'agitador político' aplicado a alguien por los detenedores del poder establecido es una señal de que el 'agitador' está haciendo una política profunda). Político en sentido profundo quiere, entonces, decir lo que se dirige a la transformación estructural de la sociedad con el poder proporcionado para ello y desde la referencia al mundo de los valores y significados. Así, político no se opone a religio, sino puede ser, como en el caso de los profetas, la clave en que se revela un determinado rostro de Dios. Pues éste puede revelarse como el dato trascendente que, porque da vigencia a unos valores, ha de interesar a la realización de ellos contra las realidades sociopolíticas que impiden su implantación real.

— Político en un sentido amplio se opone a lo restringido del ejercicio o la búsqueda directa del poder del estado, como podría ser el caso de los reyes de Israel o lo que hoy se suele entender por políticos de profesión. No porque estas formas restringidas tengan de suyo nada peyorativo, sino porque se puede influir profunda y propiamente en la estructura política de la sociedad desde otras esferas de acción, como en el caso de los profetas y en el caso de Jesús.

— Que Jesús haya organizado su vida pública desde una clave política, en su sentido amplio y profundo, quiere decir que Jesús no rehuyó los conflictos de su sociedad y de su tiempo, sino que los afrontó, juzgando la sociedad desde los valores y el proyecto de su Dios. Luchando contra las causas que provocaban las situaciones contrarias a esos valores, suscitando colaboradores para ese proyecto, y enemigos de él al grado de que lo asesinaron por razones políticas. Y que, a través de esta acción y estos conflictos, intentaba revelar de una manera concreta el auténtico rostro del Dios en quien el mismo Jesús cree.

— Tampoco se trata de 'política' en un sentido amplísimo y desleído como podría ser el de meramente proclamar las repercusiones políticas que debería tener una idea general (como la de la dignidad humana o la de ser hombre-para-los-demás). En ese caso habría que entender la vida de Jesús en una clave filosófica o teológica; pero entonces Jesús no hubiera sido ajusticiado políticamente (cfr. JN, II/1, 565-566).

Basta esta determinación somera, pues la realización concreta de la clave por Jesús determinará más su sentido.

### 2.3.4. ¿Por qué la 'clave política' hace justicia al Jesús histórico?

Como no nos es posible reproducir aquí la reconstrucción histórico crítica que hace Segundo del Jesús de los sinópticos; ni la manera como los datos más confiables de dicha reconstrucción se unifican coherentemente desde la clave política, citaremos y prolongaremos un poco un texto en que Segundo se sintetiza a sí mismo.

Como muchos profetas y reyes del Antiguo Testamento (Jesús), revela a Dios en clave política. A través de lo que el proyecto divino intenta



transformar, a través de la lucha global contra los argumentos religiosos que usaba la autoridad política para justificar las estructuras impuestas a los pobres y oprimidos de Israel, se perfila y apunta el rostro auténtico del Dios en el que Jesús cree (TA, III, 101).

En primer lugar 'el anuncio del reino' proclama lo que el proyecto divino intenta transformar: una realización del querer divino, así en la tierra como en el cielo, que de tal manera subvierte a la sociedad que es buena noticia para los pobres y significa una amenaza para los detentadores del poder y beneficiarios de la situación, al grado que éstos se vieron obligados a darle la muerte a Jesús como único medio para evadir su poder (cfr. JN, 1/2, 127-153).

En segundo lugar, 'la cercanía del Reino' expresada en las bienaventuranzas y en la acción de Jesús, es simultáneamente revelación religiosa de un Dios compasivo y comprometido con los que sufren, y compromiso concreto para desmascarar y luchar contra los detentadores de la ideología que instrumentaliza la ley religiosa como arma de opresión. De tal manera que cuanto más política es la clave de la lectura del Jesús histórico, su predicación descubre más y más su profundo carácter religioso (cfr. JN, II/155-177).

En tercer lugar, un análisis apoyado en las parábolas —quizá lo más típico de la predicación de Jesús—, muestra que Jesús pretendió y realizó un desmascaramiento altamente conflictivo del mecanismo ideológico religioso que justificaba la opresión (cfr. JN, II/1, 179-199).

En cuarto lugar, un análisis global de la vida pública de Jesús, especialmente de las exigencias hacia sus discípulos, de su actividad en beneficio de pobres y pecadores, y de la concienciación de éstos en el desmantelamiento de la ideología opresora, muestra que Jesús pretende poner la causalidad histórica al servicio del reino; no sólo la suya propia, sino también la de sus discípulos (cfr. JN, II/1, 201-223).

En quinto lugar, un análisis del oscuro asunto de las palabras y la conciencia de Jesús sobre 'la venida del Reino con poder' muestra que la expectativa cercana sólo se opondría a la clave política en caso de concebirse la venida del Reino en términos de una inminente catástrofe cósmica. Pero Segundo muestra que esta hipótesis puede excluirse como incoherente con los datos más seguros sobre la acción histórica de Jesús (cfr. JN, II/1, 225-250).

En sexto lugar, Segundo enfrenta dos posibles dificultades contra la clave política: *primera*, el súbito desistir, pasivo, que muestra la actitud de Jesús en la pasión, y, *segunda* el claro cambio de clave (por otra, apolítica) que adopta su comunidad inmediatamente después de las experiencias pascuales. A lo primero Segundo responde que Jesús no actuaba en su clave política la eficacia a corto, sino a largo plazo, y que probablemente fue sorprendido por el momento crítico que lo llevó a la muerte y por el silencio de Dios. A lo segundo nuestro teólogo responde que entre el Jesús histórico y la Iglesia hay diferencias muy importantes de contexto histórico y teológico: las experiencias pascuales, el retraso

de la parusía, y el paso del mundo palestino al mundo greco-romano. Estas diferencias no sólo explican sino exigen, como veremos ejemplarmente en Pablo, el cambio de clave (cfr. JN, II/1, 269-284).

Con estos argumentos Segundo pretende que Jesús vivió su vida como una tentativa profética, es decir como una revelación de Dios en categorías preferentemente políticas. Ya hemos dicho que con ello no excluye que haya elementos que trasciendan a la clave política; pero esta concesión, si podemos hablar así, no desdibuja, en la mentalidad de Segundo, el sentido de su pretensión: como si Jesús pudiera organizar su vida —humana, histórica y limitada— con varias claves a la vez. Otro asunto diferente es que el significado de un personaje histórico —que ha vivido su vida en una clave determinada y no en otra— pueda y debe actualizarse en relación a otros contextos con claves diferentes.

Sólo nos resta tratar de explicitar cuál es el estatuto teológico de esta lectura del Jesús histórico en clave política. Considero que esta explicitación es necesaria para no malentender a Segundo; y que él mismo la ha determinado de una forma suficientemente clara.

2.3.5. *¿Cómo se sitúa, en el acceso contemporáneo al significado de Jesús, esta primera lectura histórico-política de su vida?*

Aunque Segundo no ha dado una respuesta directa y nítida a esta pregunta, hay algunos pasajes, y la articulación global de la obra, en que dicha respuesta está esbozada. Intentaré explicitar en tres afirmaciones complementarias:

1) Si esta lectura de la vida de Jesús se toma aisladamente —es decir, separada de la tradición del Antiguo Testamento y de las tradiciones que suscitó como su propio futuro—, no es ni puede ser una lectura desde la fe cristiana, ni una lectura que conduzca a ella, ni una lectura que por sí misma pueda provocar un enriquecimiento decisivo en la fe antropológica de los hombres.

Esta vida, considerada en sí misma, es decir, separada de la tradición del Antiguo Testamento, nos llama la atención como una hermosa y trágica aventura humana. Pero no más. Ni la mejor ni la única (JN, II/1, 565).

No se puede ser más explícito. Aunque conviene recordar que Segundo nunca realiza esa artificial separación de la vida de Jesús en relación a la tradición del Antiguo Testamento —pues todo en la vida de Jesús está inscrito en dicha tradición—. Y hay que tomar en cuenta que si Segundo hace abstracción de las tradiciones posteriores para descubrir la clave del Jesús histórico, se trata de la abstracción de un saber que sin embargo permanece presente y enormemente significativo (aunque metodológicamente impertinente para descubrir la clave del Jesús histórico. Y proclive a caer en las manos de un religiosismo cristianoide que se asegura en la divinidad de Jesús, olvidando y vaciando su historia concreta).



2) Inscrita en un diálogo profundo de fe antropológica, es una lectura fundamental, enormemente importante e iluminadora; pero al mismo tiempo limitada y dinámicamente remitida a otras lecturas que puedan conducir ya sea al deuteroprendizaje de la fe propiamente cristiana—en la que ha de expresarse de alguna manera la fe en la resurrección y en la divinidad de Jesús—, ya sea a enriquecimientos de la fe antropológica que se mantengan sin embargo más acá del umbral de la fe propiamente religiosa.

De hecho, Segundo inscribe primordialmente la lectura de Jesús en clave política al interior de este tipo de discurso:

Creemos que los hombres deben comunicarse amplia, lenta y profundamente sus respectivos mundos de sentido *antes* de comenzar a discutir si comulgan o no en una fe 'religiosa'. En otras palabras, sólo sobre un puente sólidamente establecido de fe *antropológica*, la cuestión religiosa sobre Jesús adquiere relevancia y precisión (JN, II/1, 23) Nuestra tentativa... pretende ser un hablar sobre Jesús que abra camino para considerarlo como testigo de una vida más humana y liberada aún (JN, II/1, 29).

El acercamiento a Jesús desde una seria fe antropológica sólo puede darse si se responde a dos preguntas: 1) ¿Cómo viviste tú, Jesús, en tu contexto histórico la realización de tu fe? Es decir: ¿qué valores y datos trascendentales estructuraron tu vida y cómo los articulaste operativamente? 2) ¿Por qué y cómo esos valores y significados pueden resultarme a mí, que vivo en otras coordenadas históricas, invitaciones testimoniales y creadoras para una vida más humana, liberada y liberadora? Estas dos preguntas se pueden ir respondiendo si diversas lecturas, coherentes con el Jesús histórico pero incapaces para agotar su significación, van mostrando una fecundidad humanizadora y liberadora, que hace razonable la presunción de que también para mi situación, y quizá para cualquier situación posible, Jesús resultará un testigo humanizador.

Si es necesario seguir hablando de *crisología*, ésta no puede ser otra cosa que el continuo trabajo—comunitario—que se enfrenta a los problemas objetivos (de una parte) del mundo actual, tratando de introducir en sus soluciones elementos de la fe—antropológica o religiosa—de Jesús de Nazaret. Y ello no por una creencia mágica, sino por experimentar la riqueza y expansión humana que esa fe da y presuntir que así lo seguirá haciendo en la medida en que nuestra creatividad la confronte con los planteamientos reales del hombre (JN, II/2, 803).

Cuando esta presunción razonable se convierte en esperanzada convicción y responsabilidad creadora, estamos ya en la fe propiamente cristiana y religiosa. Y ésta ha de expresarse al mismo tiempo en el lenguaje de la historia concreta de Jesús y en el lenguaje de la escatología; en el lenguaje de la humanidad concreta de Jesús, y en el lenguaje de

su divinidad. Pero los lenguajes trascendentes resultarían vacíos, mítológicos e incluso idólatricos si se vuelven terminales y cerrados, si prescinden de la historia concreta de Jesús, y no son más bien expresión de que los valores vividos por Jesús y los datos trascendentes por él testimoniados tienen una vigencia absoluta que ha de desplegarse creativamente y en esperanza una y otra vez, siempre de manera proporcionada y novedosa.

3) Inscrita en la fe propiamente cristiana y auténticamente religiosa, la lectura en clave política del Jesús histórico tiene una permanente e insustituible función crítica e iluminadora, con tal de que no se sacralice en un literalismo fundamentalista, que anularía el dinamismo creador de la fe en un sectarismo inflexible.

Es insubstitiblemente crítica e iluminadora porque muestra inequívocamente los valores concretos y los datos trascendentes de Jesús y la necesidad de operativizarlos de una manera 'ideológica', limitada y conflictiva, pero así capaz de vehicular la revelación de Dios.

Sacralizar las mediaciones ideológicas de Jesús implica desconocer que el contexto palestino de Jesús ya no existe, que son otros los contextos y problemas que los valores y significados de Jesús han de iluminar, y que éstos revelan realmente el corazón y el proyecto de Dios y por ello la esperanza de que la realidad total se plegará a ellos al fin de la historia. Así el fundamentalismo literalista es, en definitiva, una negación en ejercicio de la resurrección y la divinidad de Jesús.

Segundo no inscribe primordialmente en este tipo de discurso su lectura del Jesús histórico. Pero sí relaciona su lectura con el discurso desde la fe propiamente cristiana de tres formas: cuando hace crítica teológica y eclesial; cuando orienta todo el diálogo a nivel de fe antropológica a hacer posible la invitación a la fe cristiana; y cuando muestra que, en definitiva, el diálogo antropológico es un momento esencial e intrínseco de la realización concreta de una fe auténticamente cristiana.

Una cosa, al menos, ha de quedar clara en relación al estatuto teológico de la lectura de Jesús en clave política: que esta lectura ha de acompañarse de otras lecturas en una dinámica multiplicadora de deuteroprendizaje; y que este proceso de lecturas ha de afrontar, más tarde o más temprano, los testimonios pascales sobre la resurrección de Jesús y lo que ellos aportan a la significatividad de Jesús. En nuestro siguiente apartado, que sirve de puente hacia la lectura paulina y hacia el ensayo contemporáneo de Segundo, sintetizaré la manera cómo Segundo enfoca la fe en la resurrección de Jesús.

#### 2.4. *Círculo hermenéutico y fe en la resurrección*

Segundo afronta el tema de la resurrección en un anexo relativamente breve (JN, II/1, 251-268). En él responde fundamentalmente a tres cuestiones: 1) ¿Qué función desempeñó la fe en la resurrección de Jesús en la constitución de la fe cristiana? 2) ¿Qué tipo de realidad testimonian



las experiencias y la fe pascual? 3) ¿Cómo actúa el círculo hermenéutico en el acceso a la fe en la resurrección de Jesús?

Veamos brevemente las respuestas de Segundo.

1) *La función de la fe en la resurrección en la constitución de la fe cristiana.*

Las experiencias pascuales constituyen el paso decisivo —rastreado históricamente— entre la *fe antropológica* de los discípulos de Jesús, unida radicalmente a los valores de éste, y la *fe religiosa*. Ésta coloca, en efecto, al mismo Jesús dentro de una cadena de testigos. No sólo hacia atrás, involucrando el Antiguo Testamento entero, sino hacia adelante, ya que la imposibilidad de verificar científicamente la resurrección de Jesús convierte a los discípulos y continuadores de Jesús en testigos decisivos de una tradición en la que puede confiarse de modo absoluto. Queda así establecido el trampolín o la cabeza de puente desde la cual las cristologías se lanzan a la conquista significativa de la variabilidad histórica.

Quien quiera, pues, entrar en el dominio de la significación de Jesús de Nazaret, deberá confiar en que los discípulos de Jesús son sinceros cuando nos aseguran haber tenido realmente la certeza de haber visto a Jesús después de su muerte, pleno de nueva vida, y se sienten obligados, por tanto, a sacar importantes consecuencias de esas experiencias para interpretarlo (JN, II/1, 252).

La fe antropológica de los discípulos se convierte, a través de las experiencias pascuales, en fe propiamente religiosa. Pues desde la Pascua se ve en Jesús la realización de las expectativas mesiánicas de Israel. Es decir, Jesús queda colocado, hacia el pasado, dentro de una cadena de testigos. Pero hay más: las experiencias pascuales encuentran en Jesús el sentido de toda la historia. Obviamente, como veremos, esta experiencia tiene un contenido no verificable científicamente; y, por tanto, sólo puede comunicarse testimonialmente. Pero, además, *debe* comunicarse, pues se trata del sentido de toda la historia. Y debe abrirse a la variabilidad histórica: pues lo captado en Jesús ha de ir conquistando su significado en cada contexto histórico.

Con estas reflexiones no pretende Segundo mostrar la credibilidad de la fe en la resurrección, sino mostrar el origen histórico y la estructura de esa fe. Piensa que el hombre de hoy podrá acercarse a la fe en la resurrección, cuando al multiplicar las lecturas sobre el significado de Jesús hasta llegar a las que afrontan las situaciones contemporáneas, se decida a confiar en la tradición cristiana como en una en la que puede confiarse de un modo absoluto. Mientras tanto ha de acercarse a las lecturas sucesivas sobre Jesús, comprendiendo —aunque no necesariamente aceptando ya— el presupuesto sobre el que están hechas: que es el presupuesto de la resurrección. Cuando franquee el umbral del deuteroprendizaje podrá asumir la fe pascual no como una huida de la historia, sino en la fidelidad a los valores de Jesús, y en el dinamismo de su significatividad y operatividad contextuales.

Que esto deba ser así, queda confirmado por la respuesta de Segundo a nuestras otras dos cuestiones.

2) *¿Qué tipo de realidad testimonian las experiencias y la fe pascual?*

A través de un cuidadoso análisis exegético sobre los relatos pascuales, Segundo responde fundamentalmente con dos negaciones y una afirmación: la resurrección no se ofrece como una realidad empírica científicamente verificable; no se presenta, tampoco, como una realidad fundamentalmente subjetiva o afectiva de los discípulos. Sino que la realidad que testimonian las experiencias pascuales se refiere a datos reales trascendentes, que, además, han sido 'verificados' por los discípulos en una experiencia que puede caracterizarse como experiencia tangencial de la escatología en la historia.

En primer lugar, pues, la resurrección no se presenta como un dato empírico científicamente verificable. Segundo muestra esto con un argumento exegético y con un argumento lógico. El argumento exegético —complejo y cuidadoso— substancialmente dice: la resurrección no es presentada por las fuentes neotestamentarias como un milagro contundente, sino como una realidad a la que sólo acceden testigos creyentes, con dificultad, y haciendo un puente hacia el reconocimiento del Jesús resucitado desde la reminiscencia de gestos, valores y enseñanzas del Jesús prepascual (JN, II/1, 252-260).

El argumento lógico muestra que, por principio, la realidad de la resurrección no puede ser verificable a la manera empírico-científica. En efecto, la resurrección de Jesús no se presenta como la revivificación de un cadáver, sino como la realización anticipada en Jesús del sentido definitivo y pleno de toda la realidad. Ahora bien, una verificación científica sobre los límites de la realidad sólo podría darse si la realidad se presentara en su totalidad y simultaneidad, lo que significaría la supresión de la historia y de la experiencia histórica. En otras palabras: si el contenido de la resurrección es el que confesan los testigos, no puede haber experiencia empírica de ella (cf. JN, II/1, 261).

En segundo lugar, los sucesos pascuales no son presentados como un dato subjetivo o afectivo:

Los mismos relatos, bajo la pluma de los que los escribieron, pretenden (que los sucesos pascuales) son *datos* verdaderos y no meras expresiones líricas de afectos o impresiones subjetivas. Cuando los discípulos dicen que son *testigos* de que Jesús resucitó... no quieren decir: amamos a Jesús, o lo recordamos como cuando estaba vivo, o está vivo en nuestra memoria (JN, II/1, 259-260).

En tercer lugar, los relatos pascuales se refieren a datos últimos o trascendentes de la realidad, a los que se atribuye una 'verificación' que podrá parecer extraña o única, pero que es proporcionada a tal tipo de datos.



(Entre la zona de los valores y la zona de los datos científicamente verificables, existe) la zona de los *datos últimos* o *trascendentes* sobre la realidad y sobre lo que ella puede ofrecernos. Son datos, en efecto, puesto que no se refieren a lo que debería ser (valores), sino a lo que es, a la realidad, a sus posibilidades o probabilidades más lejanas. Pero son *últimos*, y en un doble sentido: primero porque se refieren a los límites mismos de la realidad, por lo que sólo podrían ser 'verificados' si la realidad se presentara en su totalidad y simultaneidad. Y son últimos asimismo porque, constituyendo el fundamento de la apuesta existencial de cada ser humano, una especie de 'ya verán que *al final* yo tenía razón', apelan a una especie de verificación escatológica. Es la escatología en cuanto elemento integrante y esencial de toda existencia humana: como en toda apuesta el futuro es erigido en criterio. (JN, II/1, 261).

Con ello Segundo ha recordado, en una síntesis muy lograda, sus categorías epistemológicas que ya conocemos. Y sobre ellas da un paso más: toda fe antropológica implica datos trascendentes en los que se afianza la apuesta existencial; en ellos se apela a una especie de verificación escatológica. Pues bien, los discípulos afirman que han experimentado por anticipado esta verificación escatológica. La fe antropológica normalmente *postula* un dato trascendente declarando no saber aún el resultado de la apuesta existencial; los discípulos de Jesús, después de la pascua, *pretenden conocerlo*, creen haberlo presenciado y ser 'testigos' de él.

Después de expresar su opinión de que la fe en los valores de Jesús tendría un sentido de auténtica fe antropológica aun sin la fe en la resurrección<sup>21</sup>, propone Segundo un modelo para comprender esa parabra de la 'verificación' en la historia de un dato escatológico. Este modelo es el de la inserción tangencial de lo escatológico en la existencia histórica de los discípulos. No se trata de una inserción plena, pues ella acabaría con la historia, lo cual evidentemente no sucede. Sino que hay un tocar a la historia, enormemente significativo, pero casi imperceptible. ¿Cómo puede explicarse esto? Segundo sugiere los siguientes pasos:

1) La fe antropológica de los discípulos en los valores de Jesús ya suponía una apuesta contra la muerte y contra la nada, una fe en datos trascendentes: porque al final se mostraría que vivir conforme a aquellos valores conducía al Reinado de Dios, a una vida plena.

2) Con las experiencias pascales los discípulos recuperan y amplían su fe antropológica, *indebidamente retardada* ('tardos de corazón para creer', Lc. 24, 25): sin haber sido trasladados a la escatología, vislumbran, sin embargo, la firmeza de sus datos trascendentes, bajo el impacto de la experiencia de que Jesús está vivo.

3) Puesto que esta experiencia no se presenta como un milagro contundente y puesto que implica a testigos creyentes, puede expresarse

21. JN, II/1, 264: en la nota 9 de dicha página explica Segundo por qué su opinión no se opone contradictoriamente con lo dicho por Pablo en I Cor. 15, 12-19.

epistemológicamente —sin entrar en descripciones psicológicas— como el franqueamiento, casi imperceptible históricamente, de un umbral que introduce a la totalidad a un mundo nuevo de sentido prometido a la existencia del hombre. El cambio empírico es pequeño; la experiencia escatológica es tangencial; y, sin embargo, el cambio epistemológico es inmenso y decisivo: todo se renueva, sin haber desplazado a la historia.

Y así se produce, con la resurrección, la invasión de lo último de lo escatológico en la historia. No a la manera de una segunda casualidad que anularía o desplazaría la histórica, sino, dentro de un cambio infinitamente pequeño de ésta, la irrupción (como un regalo, como un acento puesto en el don, en la novedad, en la finalidad) de un mundo nuevo de sentido prometido a la existencia del hombre (JN, II/1, 268).

Este modelo sobre el conocimiento pascual nos acerca ya a nuestra última cuestión.

3) *¿Cómo actúa el círculo hermenéutico en el acceso a la fe en la resurrección?*

Aunque esta pregunta ya está implícitamente respondida en las dos anteriores, considero importante explicitar su respuesta para comprender el método de Segundo. Y hacerlo a dos niveles: el del círculo hermenéutico de los testigos originales de la resurrección, y el del acceso a la fe en ella del 'hombre contemporáneo'.

En primer lugar el acceso a la resurrección en los testigos de las experiencias pascales:

La *significación* de la resurrección de Jesús —de acuerdo a los sinópticos y a Pablo— sólo pudo ser percibida y aguilatada por quienes se adhirieron desde el principio a su persona y a sus valores y, luego, frente a su muerte, se preguntaron perplejos por las posibilidades últimas que tales valores tenían de ser realizados. En sí misma la resurrección es irrelevante (JN, II/1, 596).

Tenemos aquí tres elementos: a) la opción por los valores y la persona de Jesús que hicieron los discípulos dentro de su contexto y tradición. b) La crisis y las preguntas sobre las posibilidades últimas de realización de aquellos valores. c) La certeza de la vigencia absoluta de los valores como significado de la resurrección, como alegre esperanza y como responsabilidad, de anunciar y articular esa esperanza en nuevos y diversos contextos.

Y tenemos la afirmación, sólo aparentemente escandalosa, de que la resurrección en sí misma es irrelevante. En efecto, la resurrección es el dato trascendente por antonomasia. Y un dato trascendente sin opciones valorales es pura mitología o la absolutización de opciones valorales ocultas y no confesadas: la absolutización de una 'mala fe'. Sin las opciones valorales testimoniadas en la vida de Jesús, la afirmación de su resurrección necesariamente se convierte en el soporte de una fe idólatrca, o en una afirmación mitológica irrelevante. Algo así como la



afirmación de un motor inmóvil, autosuficiente y despreocupado de la historia de los hombres, pero además extrañamente encarnado en un individuo del pasado.

En realidad el acceso del hombre de hoy al significado de la resurrección ha de seguir un círculo análogo al de los discípulos. En primer lugar ha de haber una confrontación a nivel de valores entre la fe antropológica del hombre y los valores testimoniados por Jesús. Con la diferencia de que estas opciones valorales han de realizarse en contextos, y por tanto en claves ideológicas, diversas de las que eran comunes a Jesús y sus discípulos. Por eso es necesario, en segundo lugar, que esta confrontación de fe antropológica se haga a través de varias lecturas que susciten la creatividad para encarnar en mediaciones ideológicas diversas valores análogos. En tercer lugar es necesario que al compás de estas lecturas sucesivas vayan planteándose en la experiencia práctica contemporánea las preguntas radicales de la esperanza: las preguntas sobre las posibilidades últimas que tales valores tienen de ser realizadas. Sólo en el contexto de esta hermenéutica, al mismo tiempo comprometida y atenta a los varios testimonios de la tradición cristiana, se puede acceder al sentido auténtico de esa inmensa buena noticia que es la resurrección de Jesús. Y este acceso, siempre limitado pero tangencialmente último, se convertirá en base de una responsabilidad creadora y esperanzada para nuevas lecturas y prácticas. Siempre nuevas y proporcionadas a las situaciones.

En razón de la naturaleza de este círculo hermenéutico Segundo se cuida de no forzar, por así decirlo, un acceso directo a la fe en la resurrección; procura, más bien, acompañar las lecturas sucesivas sobre el significado de Jesús, confiando que ellas pueden enriquecer la fe antropológica de los hombres, y que algunos de éstos puedan acceder a esa prolongación servicial de la fe antropológica que es la fe propiamente cristiana.

Con esto podemos pasar ya a la lectura que Pablo hace del significado de Jesucristo en clave antropológica.

### 3. *La realización antropológica del círculo hermenéutico y el Cristo humanista de Pablo*

Es imposible —e innecesario para nuestros propósitos— el presentar en todo su desarrollo y riqueza la elaboración que hace Segundo de la cristología humanista de Pablo. Aunque las más de 300 páginas que le dedican sean, a mi juicio, si no la realización más lograda de los tres tomos, sí, al menos, lo más gustable a nivel de contenidos (JN, II/1, 285-599). Aquí lo presentaremos —concentrándonos en los aspectos metodológicos— como un ejemplo de la necesidad y fecundidad de diversas lecturas sobre el significado de Jesús en claves diferentes a aquella en la que el mismo Jesús orientó su vida.

Como este método de las lecturas sucesivas no puede ni realizarse ni presentarse significativamente de una manera formal —vacía de valores, datos trascendentes y mediaciones ideológicas—, hemos de ofrecer alguna síntesis de los contenidos de esta interpretación paulina y de sus implicaciones para lecturas contemporáneas significativas. Pero advertimos de antemano que nuestras síntesis de la lectura paulina y de sus implicaciones contemporáneas no podrán evitar el simplificar y empobrecer lo que en Segundo está dicho con una enorme —y difícil— complejidad y riqueza. En compensación, anticipamos que en nuestro capítulo novena hemos de volver sobre la visión nuclear de Segundo acerca de la salvación y la escatología. Allí podremos aprovechar algunas cosas sugeridas aquí demasiado rápidamente.

Así pues, con estas limitaciones, seguiremos el siguiente orden:

- 1) La necesidad de nuevas lecturas sobre el significado de Jesús después de la pascua.
- 2) La cristología humanista de Pablo: su clave y sus contenidos centrales.
- 3) Necesidad y fecundidad de pasar por la lectura de Pablo hoy.

#### 3.1. *La necesidad de nuevas lecturas sobre el significado de Jesús después de la pascua*

Dicho con extrema brevedad, tres elementos exigen nuevas lecturas y las cualifican: el cambio de situación teológica introducido por los acontecimientos pascuales y la fe misma en la resurrección; el paso del contexto palestino de Jesús al contexto del mundo greco-romano; y el retraso de la parusia, perceptible en las etapas del mismo Pablo. Digamos una palabra sobre cada uno de estos factores.

El cambio de situación teológica introducido por la fe en la resurrección implica lo siguiente: si se confiesa que en Jesús se ha percibido anticipadamente el sentido de toda la historia, es necesario encontrar el significado de Jesús para cada contexto y situación histórica. Liberando, por así decirlo, los valores y datos trascendentales que articularon su vida de las limitaciones inherentes a su contexto y opciones operativas, para re-encontrar su fecundidad en la inevitable limitación de nuevos contextos y mediaciones operativas.

Este primer factor está sin duda a la base de la multitud de nuevas lecturas cristológicas del Nuevo Testamento. Y vistas las cosas desde la fe cristiana es el factor decisivo que debe mantener siempre viva la hermenéutica cristológica, incluso hoy.

Por otra parte, Segundo advierte —o constata— un peligro: que la concentración en la persona de Jesús —sin duda inherente a la fe en su resurrección— margine de alguna manera la importancia de lo que aporta Jesús al hombre para la realización en la historia del proyecto de Dios. Segundo sugiere que quizás el Pablo de las grandes cartas es quien más fiel se mantiene, en otra clave que la de Jesús y asumiendo la significati-



vidad de la resurrección, a la centralidad del reino de Dios propia de Jesús. (Sin que esto signifique sacralizar y privilegiar una lectura.)

Además, Segundo apunta que, aunque todas las lecturas del N. T. están hechas desde la fe religiosa en Jesús, nada impide el acercarse a ellas desde una fe antropológica. Pues el significado de Jesús puede ser fecundo también para los que no creen religiosamente en él; esta fecundidad puede ser un camino para acceder a la fe propiamente cristiana; y el despliegue de esta fecundidad al servicio del mundo es una concreción constitutiva de la ortodoxia creyente.

El segundo factor —paso del contexto palestino al mundo greco-romano— tiene dos aspectos: la salida —y aun desaparición— del contexto político-religioso de Israel, y la no pertenencia de los interlocutores paganos a la tradición educativa del Antiguo Testamento.

La salida de Palestina hace que todas las interpretaciones postpascuales de Jesús «tengan que renunciar, y con toda razón, a la clave política del mensaje de Jesús. Y ello por la sencilla razón de que fuera de Palestina y de su contexto sociopolítico, la religión judía ortodoxa, vinculada a la continuación de la interpretación de la ley hecha por los escribas, no constituía ya el mecanismo ideológico de opresión que Jesús atacó concretamente en su contexto apropiado» (JN, II/1, 279). Si hay que mostrar el significado de Jesús, han de buscarse otras claves apropiadas a los nuevos contextos.

Muchas interpretaciones neotestamentarias de Jesús están hechas desde el Antiguo Testamento. Y no podría ser de otra manera, ya que todo en Jesús y sus primeros discípulos está inscrito en esa cadena de testigos. Jesús interesa porque se relaciona muy estrechamente con la expectativa desarrollada en el A. T. Ahora bien, cuando Pablo se dirige a los atenienses, intenta interesarlos desde las perspectivas y expectativas humanas que él suponía podían ser las de ellos. Pero inicialmente fracasa.

¿Que hacer entonces? ¿Emprender la abrumadora, desesperante y finalmente inviable tarea de introducir a los paganos en el proceso veterotestamentario con todos sus supuestos culturales...? Pablo se decide por volver a la carga en la misma dirección que antes, sólo que con mayor profundidad. Quien compare el discurso a los atenienses con los ocho primeros capítulos de la carta a los Romanos percibirá el camino recorrido en esta tentativa de hacer hablar a Jesús a un auditorio que no fue históricamente el suyo. Para ello sumerge a los paganos en una *escuela de preguntas* paralelas, pero de ninguna manera parecida a la del Antiguo Testamento: la de lo que podríamos llamar el «humanismo».

Y el Jesús de Pablo no responde, como es obvio, con las palabras históricas de Jesús de Nazaret. Percibiendo perfectamente —lo mismo que el autor del Apocalipsis, el del cuarto Evangelio el de la carta a los Hebreos— la distancia entre el Jesús histórico y las interpretaciones de Mateo, Marcos o Lucas se siente libre para crear, también él, su propio «Evangelio» (Rom. 2, 16).

Se acusó así a Pablo de haber sido el 'inventor' del cristianismo. Y lo que hizo en realidad fue mostrarnos, más claramente aún que los evangelistas, el camino para que nuestra fe antropológica pudiera entroncar sus preguntas fundamentales en Jesús de Nazaret de la manera correcta (JN, II/1, 37-38).

Ya volveremos sobre la, o las lecturas de Pablo. Lo que aquí nos interesa es señalar cómo los cambios de contexto exigieron y produjeron una multiplicidad de lecturas sobre el significado de Jesús. Una de las cuales, ciertamente de las más profundas pero sólo una, es la que Pablo articula en la carta a los Romanos. En algún momento Segundo señala que esta multiplicidad cristológica tiene al menos dos funciones: ser una invitación a la creatividad cristológica; y construir por sí misma una enorme riqueza significativa a disposición de las nuevas generaciones de hombres que depositaban en Jesús su fe' (JN, II/2, 817). Con tal de que no se use dicha riqueza cristológica como datos adicionales, que conducirían a una suma contradictoria y vana de datos desligados de sus contextos. Hay que tomar siempre esa riqueza en relación a sus contextos originarios, a su fidelidad al Jesús de la historia, y en relación a la problemática contemporánea.

Sobre el tercer factor —el retraso de la parusía—, más importante que señalar su obvio influjo, hoy reconocido por todos, es señalar la manera cómo Pablo elabora, según Segundo, este dato en su proceso cristológico:

En lugar de la respuesta, relativamente superficial, de que lo último no es aún tan inminente, se da en este período central (del Pablo de Romanos) una respuesta más de fondo. En los sinópticos, la escatología abreía más y más lugar a la historia no tanto porque se sintiera la tardanza del fin y la historia pasara a llenar esa laguna, sino porque se había descubierto algo más esencial: el reino que Jesús predicaba tenía sus raíces y causalidad en este mundo. Otro tanto ocurre aquí cuando pasamos de Tesalonisenses a Romanos, o a Corintios, o a Gálatas (JN, II/1, 298).

No se trata sólo de que haya un tiempo largo antes de la parusía en el que obviamente hay que hacer algo, sino que el reino definitivo de Dios se va construyendo con los materiales de esta historia. Lucha que, iluminada por el significado de Jesús, conducirá a una compleja escatología, en la que se comprenderá el valor *final* de la historia, sus mecanismos y sus plazos (cfr. *Ibíd.*, 299).

De entre las muchas lecturas cristológicas neotestamentarias Segundo se limita a la 'cristología humanista de Pablo', es decir, la que éste articula en los ocho primeros capítulos de la carta a los Romanos. Dos razones lo mueven a esta opción: la primera, más formal, consiste en que una interpretación tan enormemente creadora y al mismo tiempo fiel a Jesús es una magnífica escuela para el deuteroprendizaje cristológico. La segunda razón, más de contenido, tiene que ver con la perti-



nencia de las grandes perspectivas paulinas —debidamente re-contextualizadas, o incluso prolongadas— para algunos problemas y contextos contemporáneos y latinoamericanos.

Con estas dos cosas en mente pasemos ya a presentar dicha interpretación paulina.

3.2. *La cristología humanista de Pablo: su clave y sus contenidos centrales*

3.2.1. *La clave de Pablo ya no es la política de Jesús, sino la antropológica o existencial.*

La definición que ofrece Segundo de ambos aspectos habla por sí misma. En primer lugar, Pablo ya no estructura el significado de Jesús en la clave política:

Por cierto la clave que utiliza Pablo no es la clave política que nos facilitó la lectura de los sinópticos. Ni podía serlo. El término 'reino' ha desaparecido, así como el lugar central de 'los pobres'. Los 'pecadores' ya no apuntan, como término, a un rótulo ideológico con el que se designa a un grupo social determinado; de ahí que todo el sentido inesperadamente favorable de esa palabra en el mensaje de Jesús desaparezca en Pablo. Una vez más, y por si aún fuera necesario, esto no dice... que Pablo inventó un cristianismo a su manera o de su tante. Indica, sí, que utilizó otra clave, otro plano de instrumentos mentales y literarios para pensar y comunicar a un género diferente de interlocutores el mismo mensaje (JN, II/1, 300-1).

En segundo lugar, nuestro teólogo define el sentido global de la clave de Pablo y le da el nombre de clave antropológica o existencial:

¿Cuál puede ser esa nueva clave? Es evidente si tenemos en cuenta esa personificación —teatral, en el buen sentido de la palabra— de las fuerzas en pugna, dentro de las cuales se deja comprender el lugar único de Jesús, el Cristo, y su importancia para el hombre. Se personifican las fuerzas que *intervienen significativamente en cada existencia humana*, las que todo hombre observa cuando dirige su mirada a la profundidad de su propia existencia. Pecado, gracia, justificación, ley, hombre interior... nos obligan a ensayar en Pablo una clave *antropológica* o existencial (Ibíd., 301).

Finalmente, Segundo aclara un par de asuntos de gran importancia. En primer lugar que antropológico no se usa por oposición a histórico o político:

La puesta en práctica de esta clave interpretativa ayudará a precisar la más y, en ese sentido, a llenarla más de contenido, porque en nuestro lenguaje actual muchas veces el término 'antropológico' o 'existencial' se usa por oposición a lo histórico o a lo político. Y precisamente veremos que en Pablo lo existencial y antropológico se abre a la cau-

salidad histórica y a la política por su mismo dinamismo interno y por fidelidad al Jesús de los evangelios (Ibíd., 301).

La otra aclaración es algo más compleja: a pesar de las apartencias no hay que entender la clave antropológica de Pablo como una clave más universal o ilimitada que excluyera la limitación y encarnación de lo ideológico, lo operativo. A primera vista, así lo parece, pues la clave antropológica se presenta como válida para todo hombre, en cualquier situación en que se halle: incluso el esclavo puede ser liberto del Señor. Sin embargo, vistas las cosas en la historia concreta, no son tan simples. En la clave antropológica de Pablo hay también un cálculo de energías, una opción concreta y limitada de eficacia. Considera Pablo que, en el contexto del Imperio Romano, si las energías del esclavo se colocan en obtener su liberación civil, tal inversión, en términos de humanización, no es proporcionada. Y opta por humanizar al esclavo desde el interior, con una concepción de su existencia del hombre que le dé toda la libertad y la madurez humanas compatibles con su condición social. Sin que ello signifique una aprobación de la esclavitud, sino implicando virtualmente su abolición y anticipándola en la vida intracelesial. En todo caso, Segundo muestra con estas reflexiones que «cualquier clave necesita de ideología, es decir de un sistema calculado de eficacia» y que la clave antropológica de Pablo tiene sólo la *apariencia* de ser menos limitada que la clave política de Jesús de Nazaret» (JN, II, 1, 570).

3.2.2. *El Evangelio de Pablo: La fe vence al Pecado en la creatividad esperanzada del amor histórico.*

La riqueza y complejidad de la cristología humanista de Pablo tal como es desplegada por Segundo no es susceptible de una síntesis breve. Nos hemos de conformar, así, con una indicación somera y fragmentaria de sus líneas centrales. Y fijándonos más en el resultado de la lectura, o en lo que Pablo llama 'su evangelio' que en el complejo proceso de su articulación originaria y el descubrimiento de ella por Segundo.

Digamos que el Evangelio de Pablo puede indicarse con una sola afirmación —*La fe vence al Pecado*—, y que esta afirmación ha de entenderse tanto en su profundidad existencial (que abarca a todo hombre desde la muerte y la resurrección de Jesús y hacia ellas), como en su dinamismo histórico-escatológico (que revela el sentido final de la historia y de lo que en ella se construye oscuramente con la creatividad esperanzada del amor).

Presentaré sucesivamente este Evangelio de Pablo en su impostación más existencial, y en la más histórico-escatológica. Y lo haré citando y comentando brevemente algunos textos de Segundo elegidos un poco al azar entre muchos otros posibles —que los enriquecerían y matizarían.



3.2.1. *Profundidad existencial: el infantilismo de la mala fe*—*Pecado que domina tanto a judíos como a paganos produciendo la Muerte*—*se vence porque la Fe en que Dios nos amó en Jesús cuando éramos pecadores nos libera del miedo y nos lanza hacia la libertad creadora del amor fraterno.*

Más o menos a la mitad de su estudio, cuando Segundo está pasando de la dimensión más existencial a la más histórica del Evangelio de Pablo, nos ofrece una síntesis de éste, mostrando además su fidelidad profunda, en otra clave, al Evangelio de Jesús. Escuchémoslo:

Pablo no usa nunca este título (Reino de Dios) para el proyecto de Dios por estar, sin duda, demasiado relacionado con el contexto de Israel. El reino de Dios significa que Dios llegaba a Israel para luchar contra la situación infrahumana en la que vivían los pobres, los desamparados, los marginados de la sociedad. El reino les habría de devolver su condición de hombres: los humanizaría destruyendo el poder del 'hombre fuerte' que los deshumanizaba: Satán.

Pablo, en otra clave que no es la política, concibe igualmente el proyecto de Dios como una lucha, coextensiva a la humanidad, contra la condición infrahumana del hombre. Pero, en su contexto y en su clave antropológica, quienes están en esa situación de infrahombreros son todos los que, paganos o judíos, por estar bajo la esclavitud del Pecado, sufren de infantilismo y mala fe. Es decir, los que no han alcanzado la madurez humana, esa libertad en la fe que lanza al hombre hacia una actividad creadora—sin cálculos ni trabas—en el amor a los hermanos (JN, II/1, 445-6).

El pecado se apodera del hombre, lo esclaviza y aliena, a través del mecanismo de la mala fe que actúa análogamente en judíos y en paganos. Se trata de raciocinios justificatorios y engañosos que, movidos por el deseo de injusticia, llevan a la creación de un ídolo infrahumano que justifique la injusticia y que precipitan finalmente en relaciones mutuas infrahumanas (Ibíd., 321). Así es en el caso de los paganos. En los judíos interviene, además, el uso 'religioso' de la Ley: se toma la letra de Ley como un contrato—y no como un instrumento de humanización—que le permite al hombre comerciar su seguridad ante Dios, sin abrir el corazón a las necesidades del prójimo. Lleva al hombre religioso a juzgarse superior a los demás, y conduce, ante esa dureza inhumana, a que se blasfeme el nombre de Dios entre las naciones. Pero el mecanismo es análogo en cuanto que oscurece la verdad en la injusticia, aliena al hombre ante un absoluto que no es Dios, y lo deshumaniza.

Sólo se vence al Pecado desde la Fe. Esta nos persuade de que somos hijos y herederos independientemente de las obras de la Ley, y, por ello, nos lanza a la actividad creadora en las obras del amor fraterno. Segundo, mostrando también la fidelidad de Pablo a Jesús, resume así el sentido de la Fe para el primero:

Lo que Dios le regala al hombre no es una declaración de justicia que nos permita llegar a situarnos en un lugar donde no tenemos derecho a estar. Lo que Dios le regala al hombre en Jesucristo es la posibilidad de una madurez coherente... que supone la sustitución de los mecanismos de la Carne por los del Espíritu.

... ¿Por qué se le da a este personaje antropológico el nombre de *Fe*, no relacionado a primera vista con el vocabulario de los evangelios? Tenemos en Pablo tres respuestas implícitas y las tres convergentes. En el primer sentido, *Fe* es el sí del hombre a la revelación pura de Dios y, en la misma medida, libre del uso religioso que la Carne pretende hacer de ella para procurarse ventajas, gloria, seguridad. Si el término, en este sentido, parece faltar en los sinópticos, es porque Jesús ataca la 'hipocresía' sin dar un nombre preciso y explícito a la actitud opuesta.

En el segundo sentido, *Fe* es la adhesión a la persona-mensaje de Jesús, por la cual aceptamos—tema central de las parábolas y de las controversias—nuestra condición de hijos del Padre y de herederos del mundo creado por él.

En el tercer sentido, *Fe* es la actitud que nos permite vencer el temor de la Carne, que nos lleva a querer negociar con Dios una declaración de justicia, tratando para ello de leer, con la mayor neutralidad posible, las cláusulas de ese contrato que parece ser la Ley. Jesús mostró claramente cómo era necesario haber vencido previamente ese miedo radical para entender lo que Dios nos quiere decir y, aun sabiéndonos pecadores, lanzarnos a los problemas propios de la madurez, es decir, la creación de un amor históricamente inventivo y eficaz (JN, II/1, 378-9).

Este regalo de la Fe, a pesar de la abundancia del Pecado y de los pecados, sobrebunda en toda la historia humana, incluso antes de la aparición de Jesús. Como lo muestra el caso de Abrahán. Cuando no se conoce, o no se conoce adecuadamente a Jesús, la Fe puede expresarse como una fe antropológica similar a la de Abrahán: vale la pena lanzarse a la aventura del amor esperanzado, porque lo que se construye en el amor es lo definitivamente real (pues hay alguien capaz de dar vida a los muertos y llamar a ser a lo que no es).

Es hijo de Abrahán «el creyente» todo ateo, pagano, judío o cristiano, que renuncie a tener con lo Absoluto relaciones de contrato y se fie de la promesa inscrita en los valores humanos mismos que ofrece la existencia, luchando por ellos como si la muerte no hiciera vana su lucha (JN, II/1, 398).

Precisamente éste es el problema fundamental de trasladar el 'evangelio de Pablo' de lo existencial a lo histórico: que aún después de Jesús, el hombre siga experimentándose dividido, y que el Pecado y la Muerte se siguen percibiendo como teniendo poder sobre las obras del amor. Por eso el mismo Pablo, sobre todo en el capítulo octavo, articula su evangelio dentro de una visión compleja de la historia y la escatología. Indiquémoslo brevemente siguiendo a Segundo.



3.2.2.2. *Dinamismo histórico escatológico: Aunque la experiencia nos muestra que el Pecado sigue teniendo poder, pues las obras humanas se degradan; la Fe nos persuade que lo hecho en el amor permanece y permanecerá definitivamente; mientras que la acumulación visible de la degradación de un lado urge al continua trabajo creador sin ilusiones cuantitativas fáciles, y de otro lado, al nivel de lo definitivo, se destruye a sí misma.*

Pablo integra en una compleja escatología los datos de la experiencia y los datos trascendentes de la esperanza. A nivel de experiencia empírica y cuantitativa, el hombre experimenta, aun después de Cristo, que el Pecado sigue teniendo poder: que por la 'ley de sus miembros' hay una gran distancia entre su intención y su obra: por la que en todas las obras humanas hay una victoria cuantitativa de la degradación. Por otra parte, al nivel de la esperanza inverificable, el hombre sabe que la Fe le libera para la obra libre —la que no busca medrosamente 'lo lícito', sino creadoramente 'lo conveniente' para el amor constructivo—; el hombre vislumbra que lo hecho así permanece —tal como Jesús resucitó, a pesar de que su obra histórica fue empíricamente entregada a la victoria cuantitativa de la degradación.

Segundo profundiza en lo que implica esta visión escatológica a la vez que muestra la fidelidad de Pablo a Jesús; y presenta dos como argumentos que pueden hacerla creíble para una fe antropológica profunda. Presentemos brevemente ambos aspectos.

Esta compleja escatología implica cinco cosas, de alguna manera presentes ya en Jesús (cfr. JN II/1, 496-498):

1) La superación de una escatología simplista (tipo Juan el Bautista) por otra más compleja donde la causalidad histórica se vuelve relevante para la construcción del Reino definitivo de Dios.

2) El reino de Dios es una obra común de Jesús con sus discípulos y de Dios con sus colaboradores (synergoi). Algo definitivo queda pendiente de la historia humana. «Sin que ello mengüe la gloria de Dios, ya que el Padre quiere la libertad creadora de sus hijos.»

3) Así como Jesús dejó su Reino visiblemente a merced de los poderes que corrompen los proyectos humanos, precisamente para dejar abierta una historia humana donde fuera siempre necesaria la colaboración creadora de los hombres, así «el que cree en Jesús debe saber que no puede, ni con la ayuda del Espíritu, construir un reino distinto del que intentó y construyó Jesús de Nazaret. Las leyes de facilidad juzgarán siempre contra el reino... Sólo así la tarea de construir con Dios el siguiente paso proseguirá enfrentando a cada hombre y a cada generación y solicitando toda la creatividad de su amor» (Ibíd., 497).

Primer argumento: la creación entera estaría entregada a la vanidad de la manera más eficaz posible, tendrá acceso a lo definitivo.

5) Existe una desproporción *cuantitativa* que se identifica con el poder del reino:

Sólo el amor construye, y para siempre. El egoísmo, objetivamente, no es otra cosa que la recuperación, por parte de los mecanismos impersonales de la naturaleza y de la sociedad, de la obra del hombre. Por lo mismo sólo ejerce su acción sobre los resultados impersonales. En la medida, pues, en que no entre a suplantar el proyecto del amor, mediante la facilidad, el irrenismo fácil, la irrealdad romántica, la espera utópica, no destruye lo que el amor, aun mezclado, llega a construir. Pero esto último nunca será una deuda adquirida. Es inverificable, y sólo el fin lo manifestará al manifestar lo más valioso de nosotros gracias al regalo de Dios: nuestra libertad (JN, II/1, 498).

¿Cómo hacer creíble esta esperanza inverificable, en medio de la experiencia dolorosa de la historia? Segundo muestra que Pablo presenta en el capítulo octavo de Romanos, dos como argumentos accesibles a la fe antropológica y confirmados por la fe en la resurrección.

Primer argumento: la creación entera estaría entregada a la vanidad, Dios mismo habría creado en vano el mundo, si el hombre no hiciera de los sufrimientos históricos, el sentido y el resorte de su libertad. En otras palabras: la creación está decisivamente incompleta; Dios espera que el hombre la libere por el amor creador, que es decisivo para el sentido de la historia: y al final manifestará su sentido en la gloriosa libertad de los hijos de Dios. La que El mismo nos regaló al darnos la actitud antropológica de la Fe, que nos posibilita el amor creador y no el contrato medroso.

Segundo argumento: la experiencia eclesial de fraternidad y de una Iglesia al servicio de la hermandad universal, centrada en el primogénito Jesús, quedaría sin sentido si a todos los hombres, a lo largo de toda la historia, no les diera Dios la dignidad y la función de «hermano».

Esta doble esperanza —de la creación liberada de la vanidad por la libertad creadora de los hijos de Dios, y de la fraternidad universal realizada de diversas maneras por el amor de cada hombre— se revela garantizada en las experiencias de la resurrección de Jesús, iluminadas por su tradición, su vida, su mensaje y su muerte (cfr. Ibíd., 520-533). En efecto, la fe en la resurrección del Primogénito implica la esperanza en la resurrección de todos los hermanos, y la esperanza en la liberación de toda la creación a través de la manifestación de la gloriosa libertad de los hijos de Dios.

3.3. *Pasar por Pablo hoy: o la clave antropológica en el contexto latinoamericano contemporáneo*

En la activación del círculo hermenéutico —o, lo que viene a ser lo mismo, en el proceso de aprender a aprender— «es de primerísima importancia el dirigirse al ámbito, plano o campo donde las crisis de crecimiento se producen y donde los respectivos planteamientos adquieren relevancia» (JN, II/1, 578). Esto significa que una lectura tradicional —el Cristo humanista de Pablo, por ejemplo— adquiere relevancia cuando uno de sus elementos nos atañe vitalmente en nuestro contexto. De



tal manera que aquella lectura nos abre un camino posible para una vida humana más madura y feliz a partir de la situación en que nos encontramos.

Pues bien, Segundo nos narra suscitadamente cuál fue ese punto crítico (para un grupo concreto de latinoamericanos con el que hizo la lectura de Pablo), en el que dicha lectura y su clave les resultó significativa. Y nos comunica qué camino de vida más madura y humana les franqueó. Sugiriendo, además, que lo que ese grupo experimentó puede ser adecuadamente generalizable a muchos contextos latinoamericanos.

La crisis se manifestó sobre todo en dos puntos: El primero, la insuficiencia tanto de la sola acción política para la deseada transformación social, como de la sola clave política para la nueva interpretación del cristianismo. En efecto, la sola acción política condujo de hecho muchas veces a la destrucción de la ecología social y la pasividad desesperanzada (cfr. supra pp. 71-73). Y la sola clave política condujo a una polarización que confinaba lo político a las relaciones directas entre el individuo y el Estado y que tendía a relegar como incompatibles con las urgencias latinoamericanas todos los momentos bíblicos que no estaban directamente en clave política.

Es evidente, dice Segundo, que en las condiciones inhumanas e injustas de Latinoamérica, hay que sospechar de toda clave cristológica que no desemboque en consecuencias tan conflictivas y concretas como las que se atrevió a sacar Jesús de su concepción de Dios. Pero si de esa necesidad de la clave política se pasa a excluir y a mantener como un compartimento estanco lo político, se desemboca necesariamente en la escalada sin esperanza de los medios y en la destrucción de la ecología social. Así la experiencia del 'espesor de lo real' condujo a la necesidad de comprender la complejidad antropológica de la acción histórica, y a buscar también un fundamento más sólido para una esperanza que no podía contar ya con fáciles realizaciones históricas cuantitativas.

El segundo punto en el que la crisis se manifestó fue en el fracaso pastoral de una teología, liberadora sí, pero entendida sólo como comunicación de contenidos (como aprendizaje de primer grado) y no como inscripción dinámica en una tradición múltiple (o aprendizaje de segundo grado). Una reflexión teológica que sólo buscaba una conexión inmediata entre los problemas de una praxis política arriesgada y la vida de Jesús, se encerraba más y más en una simple confirmación de esa práctica, y conducía, consecuentemente, a irrelevantes crisis de fe provocadas por la trivialización de las respuestas que se logran con esa reflexión teológica inmediata. En otras palabras, no había verdadero círculo hermenéutico, sino mera repetición de las urgencias de la praxis. A partir de esta crisis se fue comprendiendo que había, sí, que atender al contexto en que se desarrolla nuestra praxis, pero también había que atender —con cierta gratuidad— a la riqueza y autonomía de una tradición que, sin nosotros, ensayó diversas claves para comprender el significado de Jesús.

¿Qué caminos abrió esta lectura del significado de Jesús en clave antropológica? Segundo, advirtiéndonos que una síntesis 'digital' apenas puede expresarlos, viene a sugerir que Pablo les abrió el camino para la madurez creadora en la acción política y cultural, y para la madurez en una esperanza al mismo tiempo realista y escatológica. Imposible, en una síntesis todavía más 'digital', mostrar lo que esto significa. Indíquemoslo, apenas.

El primer camino viene a coincidir con el 'evangelio de Pablo' en su inflexión existencial: si la Fe nos libera para la creatividad del amor, librándonos de la dictadura alienante de cualquier contabilidad absolutizada, la necesaria búsqueda de eficacia del amor político ha de estar inscrita antropológicamente en la libre creatividad del amor. El maniqueísmo de la política absolutizada conduce a 'descansar' en la ortodoxia política, aunque ésta, en condiciones de acción, destruya la ecología social, y, en condiciones de represión, se quede en la mera crítica pasiva. La creatividad del amor, en cambio, busca siempre lo que es conveniente (y no lo que es 'fíctico' según una 'ley' política absolutizada). Y sabe, especialmente en condiciones de represión, que el trabajo de transformación cultural, de liberación antropológica, etc., tienen también una enorme repercusión política.

El segundo camino viene a actualizar el 'evangelio de Pablo' en su impostación histórico-escatológica: aunque la revolución perfecta no esté a la vuelta de la esquina, aunque todos los proyectos humanos estén entregados a la victoria cuantitativa de la degradación, vale la pena, absolutamente, buscar siempre la mejor ecuación del amor creador y realista, porque así, y sólo así, se construye en esperanza contra esperanza —tan cierta como inverificable— lo definitivo. Segundo, a la luz de Romanos 8, y ante el 'espesor de lo real' no sugiere un 'manifiesto para un pesimismo cariñoso'<sup>22</sup>; sino invita a ir aprendiendo una 'esperanza creadora realista y escatológica'.

No conviene olvidar que la interpretación antropológica de Pablo es solamente un ejemplo —ciertamente señero, pero sólo un ejemplo— de la necesidad de varias lecturas en diversas claves. Pues el objetivo buscado no es una cristología sistemática, sino la creatividad cristológica.

Por la misma razón el ensayo de Segundo de encontrar el significado actual de Jesús en clave evolutiva hay que entenderlo igualmente, no como la supuesta sistemática de nuestro teólogo, sino como un intento paradigmático. Tampoco hay que malentender esto como si se tratara de ejercicios académicos insustanciales. No: lo definitivo de los valores y datos trascendentes de la fe cristiana han de actualizarse en lecturas limitadas y perecederas; pero sólo pueden actualizarse y hacerse fecun-

22. Aludimos a: J. I. González Faus, *Sabiduría de la cruz. Manifiesto para un pesimismo cariñoso*, en *Este es el hombre*, Sal Terrae, Santander, 1980<sup>o</sup>, pp. 281-293.



das, significativas y serviciales, precisamente como perecederas y limitadas. Querer al mismo tiempo significatividad fecunda y perennidad ilimitada es un contrasentido religioso. Y que implica, por cierto, mala fe.

Vayamos, pues, con esta conciencia, a la lectura de Jesús en clave evolutiva. Que, además, prolonga y actualiza algunas intuiciones oscuramente presentes en Pablo (el de Romanos 8 y el más cósmico de Efesios y Colosenses).

#### 4. El significado de Jesús en clave evolutiva: o una realización contemporánea del círculo hermenéutico

En un primer apartado mostraré como Segundo ha ido haciendo más rico y dinámico el círculo hermenéutico al ponerlo en acción ante nuevas problemáticas, sospechas y lecturas.

En el segundo apartado sintetizaré muy brevemente el sentido de la clave evolutiva y las grandes perspectivas que abre su aplicación sobre el significado contemporáneo de Jesús de Nazaret.

Aunque no lo repetamos constantemente, hay que tener presente aquí todo lo dicho en el capítulo anterior sobre 'el nuevo contexto y epistemología evolutivos'. Y recordar nuestra opción —y limitación— de no entrar detalladamente en los aspectos más científicos y especializados implicados en la epistemología y la clave evolutiva.

#### 4.1. El círculo hermenéutico: instrumento cada vez más rico y dinámico de deuteroprendizaje

Entre la primera formulación del 'círculo hermenéutico' (Liberación de la teología, 1975) y la publicación de *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret* (1982) no media sólo la aplicación a sucesivos materiales de un método que permanece intacto en sí mismo; sino también un enriquecimiento del mismo método. Aunque nuestro estudio no pretenda ser una presentación genético-evolutivo del pensamiento y el método de Segundo (sino más bien nos concentramos en sus planteamientos más maduros), considero conveniente en este momento señalar tres puntos en los que el círculo hermenéutico se va haciendo más rico, complejo y dinámico. Ello tendrá al mismo tiempo una cierta función de síntesis de lo anterior y de introducción a la interpretación de Jesús en clave evolutiva.

Los tres puntos no se presentan como los únicos en que hay un enriquecimiento, sino como ejemplificaciones más relevantes. Y son los siguientes: 1) Enriquecimiento 'multiplicador' de los ámbitos de sospecha. 2) Las claves de lectura tradicionales y la articulación de nuevas claves. 3) La fundamentación y realización del círculo según tres modelos análogos e interrelacionados: en la perspectiva de la fe cristiana, en la perspectiva de la fe antropológica y en la perspectiva del diálogo entre ambas. Sinteticemos cada uno de estos enriquecimientos.

#### 1) Enriquecimiento de los ámbitos de la sospecha

En la *Liberación de la teología* la sospecha que actúa con más fuerza y rigor es la que llamaremos 'sociopolítica' de inspiración más típicamente marxista. Nunca fue simplistamente marxista (determinista, por ejemplo). Nunca se ha abandonado, ni parece haber perspectiva histórica para que pueda abandonarse; más bien esta sospecha sociopolítica se ha verificado, con diversos matices, una y otra vez.

Sin embargo, junto a ella, se han ganado y han adquirido relevancia nuevos ámbitos de sospecha. La importancia de las opciones valorales y significativas —que ya estaba presente en 1975— adquiere toda su centralidad en *Fe e ideología*; y en esta perspectiva adquiere gran fuerza y precisión lo que llamaremos 'sospecha antropológica' o sobre el mecanismo de la 'mala fe'. Esta sospecha es capaz de criticar tanto la extralimitación cientista de la sospecha sociopolítica como el purismo medroso del religiosismo: ambos son formas de 'mala fe', es decir, de rehuir el riesgo de la existencia escudándose en un absoluto que no lo es. Es capaz también la sospecha antropológica de abrir el horizonte constructivo y riesgoso de la fe antropológica y de las mediaciones operativas. Y es capaz de coordinarse 'multiplicadoramente' con la sospecha 'sociopolítica'; pues ésta ha de ejercerse sobre todo en el ámbito de las 'ideologías', mientras que la sospecha antropológica tiene su campo más propio en el ámbito de las opciones de valor y significado. Sin que esta distinción implique separación de ambas dimensiones.

Finalmente, al contacto con nuevos problemas y contextos, se ha ido abriendo paso una nueva sospecha, que llamaremos 'ecológico-evolutiva': una forma 'lineal' de pensar es inadecuada y contraproducente para orientar la acción histórica del hombre; y suele ser un aliado tanto de la 'mala fe' como de la 'cultura dominante'. Es inadecuada y aun contraproducente, porque lo que el hombre hace en una planeación lineal, de hecho se inscribe en procesos de causalidad circular más complejos. Suele ser un aliado de la mala fe, porque la mentalidad lineal implica una dosis de ese maniqueísmo que produce buena conciencia por la pura intencionalidad independientemente de los resultados operativos de la acción. Y suele ser un aliado de la cultura dominante porque —tanto en los países capitalistas como en los del socialismo real— una mentalidad lineal, al verse sorprendida por la complejidad real, empuja hacia esa capitulación específica ante las culturas y situaciones dominantes que lleva el título de 'muerte de las ideologías', en lugar de conducir a la ubicación ecológica y evolutiva de las ideologías.

Estas sospechas han surgido de experiencias históricas muy precisas y profundas. Se han articulado con la ayuda de instrumentales científicos y epistemológicos determinados (sociología del conocimiento para la sospecha sociopolítica; análisis existencial-fenomenológico y psicoanálisis, para la sospecha antropológica; ecología de la mente para la sospecha evolutiva). Finalmente han confirmado y especificado su pertinencia



cia y su fuerza teológicas al reencontrar: la crítica sociopolítica de Jesús (y los profetas), la crítica antropológica de Pablo, y la virtualidad de una esperanza realista y escatológica para iluminar la acción humana en el complejo contexto ecológico y evolutivo.

Conviene finalmente enfatizar que el dinamismo que brota de una sospecha tan rica, compleja y matizada, lejos de introducir en un reduccionismo hermenéutico, está movido y conduce a una liberación humana y teológica 'integral'. Lo que no quiere decir que, en relación a cada contexto determinado, la dosis de tipo de sospecha haya de ser proporcional: ha de ser más bien proporcionada al momento y contexto según una medida no calculable a priori.

## 2) Claves tradicionales, nuevas claves

En las lecturas del Jesús histórico y de la cristología paulina se buscaba descubrir y actualizar las claves que habían usado originariamente el propio Jesús y Pablo. Una tarea similar estaría implicada si hubiera que acercarse a la lectura de Juan, de la carta a los Hebreos y de los Ejercicios de San Ignacio.

En cambio, al acercarnos a la novedad específica de algunos problemas contemporáneos, la realización del círculo hermenéutico ha exigido de Segundo efectuar una tarea nueva: la elaboración de claves que no pre-existían al interior de la tradición. Este es el caso de la clave ecológico-evolutiva. A partir de la definición de los nuevos problemas, se percibe el nuevo contexto. Y se pregunta cómo los valores y datos trascendentes de Jesús y la capacidad que han ido mostrando de abrir el significado de la vida humana, pueden iluminar y ayudar a afrontar ese nuevo ámbito de problemáticas.

Importa apreciar esta novedad con tres reflexiones. En primer lugar, la exigencia de apertura hacia lo que hay de nuevo en los contextos contemporáneos para que los problemas reales sean iluminados por la nueva interpretación. Esto puede exigir, en ciertas condiciones, nuevas claves, como es el caso de la evolutiva; pero también puede mostrarse en la novedad con que se perciben claves antiguas.

En segundo lugar, no hay que exagerar demasiado la novedad tanto del proceso de creación como del contenido de estas claves recientes; pues en definitiva toda clave fue creada una vez en la historia, toda clave requiere de una actualización novedosa, y —si es verdad la hipótesis fundamental de la clave evolutiva— nada hay que aparezca como final en un proceso que no haya sido primero oscuramente primordial. Por ello aun las nuevas claves se pueden y deben buscar como preanunciadas oscuramente en las tradiciones bíblicas.

En tercer lugar, hay que recordar que el momento de nueva interpretación está inscrito en todo el círculo hermenéutico: no se trata nunca en Segundo de una especie de incontinencia interpretativa que por el puro placer de la interpretación ande buscando nuevas visiones.

Se trata siempre de un compromiso humano muy preciso, ligado a la urgencia de encontrar las soluciones más ricas, complejas y humanas para los problemas históricos. Lo cual no quita que los rodeos teóricos puedan y deben ser exigentes, relativamente gratuitos y largos.

## 3) Tres modelos en la realización del círculo hermenéutico.

*Liberación de la teología* es fundamentalmente un libro de legitimación y discusión intrateológicos e intraeclesiales. El círculo hermenéutico se propone y se realiza ahí desde la normatividad de la fe cristiana. Este es el primer modelo. Que es también por cierto, el modelo prevalente de los cinco tomos de la *Teología abierta para el laico adulto*.

En *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, como el título mismo lo indica, hay un cambio de interlocutores: no tanto un cambio físico de éstos, cuanto una modificación en el enfoque que ellos tienen de la realidad y en la manera como Segundo se dirige a ellos. Este cambio ha llevado a Segundo a la creación de dos modelos nuevos en la articulación del círculo hermenéutico.

El primero, es el de la fe antropológica: se trata de realizar todo el proceso hermenéutico refiriéndolo a la identidad y fecundidad históricas de los testimonios cristianos pero sin suponer su normatividad revelada (aunque aludiendo a ella como dato central de su testimonio histórico).

El otro modelo es el del diálogo entre la fe antropológico-religiosa de los cristianos (y el teólogo) y la fe antropológica de los no cristianos.

Habría que decir que en su gran obra cristológica Segundo está realizando el círculo hermenéutico, simultáneamente aunque a diversos niveles, según los tres modelos. Al nivel más aparente —y sin que sea pura apariencia o táctica— se trabaja con el modelo de fe antropológica. Por dos razones: para estar al nivel del interlocutor no cristiano; y porque para ser cristiano auténtico, hay que acercarse constantemente a la opción y operativización de la fe teniendo más a la idolatría que al ateísmo. Pero a otro nivel —que nunca se oculta— está actuando el modelo intrateológico, que asume la normatividad de la fe cristiana. Pues es la fecundidad de ésta la que se quiere comunicar a la fe antropológica de los hombres; y se confía que, así, algunos de ellos se sentirán invitados a compartirla en su plenitud servicial de fe religiosa.

Cabe señalar que el círculo hermenéutico sigue actuando ante nuevos problemas por un dinamismo diversamente matizado según el modelo usado: en el modelo de la fe antropológica, la razón de seguir adelante en la búsqueda es la presunción de que así como en el pasado el mensaje cristiano produjo luz y expansión humanizadoras, así lo hará también en el presente. En el modelo más intrateológico la búsqueda se prosigue porque se tiene la convicción desde la fe en la resurrección que en Jesús se ha mostrado el sentido definitivo de toda realidad y todo problema. Estos dos matices obviamente no se excluyen.



Considero que estos enriquecimientos del círculo hermenéutico trascienden los logros categoriales que, con su ayuda, ha elaborado Segundo. Por eso no es superfluo el acentuar la riqueza metodológica antes de exponer sus perspectivas cristológicas evolutivas.

#### 4.2. *Jesús y la evolución: la clave y las perspectivas que abre*

##### 4.2.1. *La clave evolutiva*

Segundo ha construido esta clave a partir del compromiso por iluminar la nueva problemática de interdependencia mundial y factorial que ya presentamos en el capítulo epistemológico (cfr. supra pp. 323-327). Si en la transformación histórica no sólo influye la planificación lineal de los hombres, sino también —de una forma 'circuital'— la inscripción de la acción humana en un contexto de interdependencia universal, esto quiere decir que la conducción del actual proceso histórico ha de iluminarse considerando junto a los factores lineales que pueden conocer las ciencias estrictas, los factores de interdependencia circuital que pueden conocerse por la 'redundancia global del universo'. Y entre éstos habrá que considerar ante todo la analogía entre los mecanismos —que ya podemos conocer a grandes líneas— que condujeron los pasos fundamentales de la evolución biológica (y universal)<sup>23</sup> y los mecanismos que hoy pueden llevarla adelante.

¿Cuáles son estos mecanismos que han conducido hasta hoy los procesos evolutivos? No vamos a entrar en la compleja, larga y difícil discusión que establece Segundo para describirlos y definirlos. Ni siquiera vamos a definirlos en términos estrictamente técnicos. Simplemente diremos de donde saca Segundo esa descripción y presentaremos una síntesis vulgarizadora de ellos.

Segundo se deja conducir por las investigaciones y conclusiones de Gregory Bateson, aprovecha corrigiéndolas algunas intuiciones de Teilhard de Chardin y aprende a *contrariis* de una apretada discusión con el célebre premio Nobel de física Jacques Monod. Él mismo acepta que en la elaboración de esta clave tiene una gran dependencia de las visiones de Bateson. Que a él le parecen sólidas, pero que por la naturaleza de las cosas pueden sufrir revisiones importantes. Como nosotros somos legos en la materia, simplemente ofrecemos las fuentes de Segundo y la calificación que a él expresamente le merecen. Quizá valga añadir que Juan Luis dice acá y allá que las grandes perspectivas evolutivas le parecen más firmes que muchas cuestiones de detalle eventualmente discutibles. Y Segundo logra comunicar esa misma impresión general al lector no especializado que lo sigue en sus análisis.

¿Cuál sería pues una versión vulgarizada de los mecanismos de la evolución? El mecanismo central sería la flexibilidad contextual para

23. Segundo se pronuncia, contra Monod, a favor de una comprensión evolutiva del universo —y no sólo del origen de las especies—. Cfr. JN, II/2, 856-863.

usar simultáneamente los mecanismos mayoritarios de energía barata o en degradación (llamada *entropía*) y los mecanismos minoritarios de energía cara o de creación de síntesis improbables (llamada *neguentropía*). Si sólo se usara la energía cara el proceso se bloquearía como el estómago de un hombre que sufre úlcera por exceso de preocupaciones. Pero si sólo se usara la energía barata el proceso se degradaría por pura inercia. Sólo hay adelante en el conjunto del proceso si, en base a la abundancia cuantitativa de mecanismos entrópicos, en algunos puntos actúan procesos de *neguentropía*. Esto que está dicho a nivel de las leyes de la física, puede también encontrarse análogamente a nivel de la evolución de las especies vivas.

De esta manera, la hipótesis que mejor parece iluminar el proceso de la evolución de las especies es la que combina las hipótesis de Darwin y de Lamarck: la evolución no se daría sólo porque por puro azar ciertas cualidades adquiridas se trasmiten al código genético (Lamarck), ni sólo porque por el azar ambiental los más aptos sobreviven (Darwin), sino porque «a algunos el azar genético los hace capaces de integrarse en un circuito de funciones recíprocas» (JN, II, 878). En otras palabras: el azar es como la energía barata y entrópica; mientras que la integración en circuitos de funciones recíprocas se da porque se aprovecha flexiblemente el azar a través de una mayor integración de más elementos en circuitos recíprocos.

No podemos detenernos más en estas nociones apenas sugeridas. Baste señalar que de acuerdo a esto los mecanismos de la evolución se dan: 1) porque hay procesos de energía barata (o azarosos) cuantitativamente mayoritarios. 2) Porque hay procesos minoritarios de concentración de energía que de alguna manera buscan las síntesis difíciles. 3) Porque no se opta por un tipo de procesos contra otros, sino por una flexibilidad que integra a ambos circuitos de funciones recíprocas. Es decir porque esta flexibilidad integra más a más elementos.

Si todo esto es así, la pregunta teológica en clave evolutiva puede formularse de la siguiente manera: si en Jesús se ha revelado el sentido de toda la historia (o si resulta razonable que también hoy Jesús ilumine nuestra problemática nueva), ¿cómo ilumina su fe (sus valores, sus datos trascendentes, sus realizaciones operativas) la tarea que tenemos hoy de llevar adelante el proceso evolutivo atendiendo no sólo a lo 'lineal' sino también a lo 'circuital'? O dicho en otras palabras: si Jesús es la dinamización decisiva de toda la historia, ¿cómo concretó él de forma humana los mecanismos evolutivos, de tal manera que esa creación de Jesús sea para nosotros hoy una inspiración válida para asumir la tarea que ahora tenemos que llevar adelante el proceso evolutivo?

Con estas anotaciones sobre la clave evolutiva, suficientemente orientadoras para nuestro propósito pero sin duda insuficientes para una discusión más específica, podemos pasar a las grandes perspectivas que, con esta clave, articula Segundo.



4.2.2. *Jesús y la evolución: perspectivas abiertas*

En una síntesis, quizás excesiva, estas perspectivas —que Segundo muestra, además, como fieles al Jesús histórico y prolongadoras de oscuras intuiciones paulinas— serían las cuatro siguientes:

1) *El amor y la negentropía*. Jesús, al revelar con su mensaje y con su acción la centralidad del amor gratuito, tal que Dios mismo es amor, ha revelado 'la ley fundamental de la perfección humana y, por tanto, de la transformación del mundo' (GS, 38). Cuando la evolución llega al hombre (y a Dios) la *negentropía* se manifiesta como la forma oscuramente primordial del amor gratuito. Este es decisivo, con su desinterés y capacidad de sacrificio, para llevar adelante la historia humana, y es, en definitiva, su último sentido.

2) *La operativización ideológica del amor y la entropía*. Jesús, al vivir como hombre, limitado y encarnado en la 'carne de pecado', su vida humana y su obra histórica, muestra que el amor gratuito ha de articularse también con flexibilidad en mecanismos entrópicos de energía barata. Si Jesús, por ejemplo, al mismo tiempo que predicó y vivió el amor a los enemigos, enfrentó a sus propios adversarios con la claridad cegadora de sus parábolas e invectivas, es porque la urgencia del tiempo le pedía que como auténtico hombre usara mediaciones operativas ideológicas. Así mostró que la encarnación humana del amor ha de buscar con flexibilidad la mejor ecuación entre sentido y eficacia realista.

3) *La verificación y la esperanza*. Jesús, al entregar su obra histórica a la complejidad de los procesos históricos y al ser vislumbrado, sin embargo, como el vencedor del Pecado y de la Muerte, es una invitación a una esperanza al mismo tiempo realista y plena. Vale decir a una esperanza que al mismo tiempo busca el cálculo de la eficacia empírica posible, y se despreocupa radicalmente de la propia justicia y aun de la verificación de la obra realizada. Porque en Jesús se ha mostrado que lo hecho en amor realista permanece. Y, sin embargo, todo ha de pasar por la degradación y la muerte, para que el reto del amor creador se presente, nuevo y, sin embargo similar, a las nuevas generaciones.

4) *La esperanza cristiana, una oferta razonable y fecunda de sentido*. No se trata de una esperanza que pueda ser verificable cuantitativamente en la historia, sino de una que puede vislumbrarse como victoria cualitativa del amor creador, gratuito y flexible. Ciertamente esta esperanza —que implica al Dios amor como sentido y garantía última y que se confiesa y testimonia en la resurrección de Jesús como recaptulador del universo— no puede demostrarse. Permanece un dato trascendente. Pero de cara al fenómeno evolutivo del universo y de la vida, con sus elementos oscuros y azorosos y con sus elementos primordialmente teleológicos, parece una esperanza creíble. Pues de lo contrario habría que optar por el dato también trascendente de que los hombres vivimos en un «universo sordo a nuestra música, indiferente a nuestras

esperanzas, a nuestros sufrimientos y a nuestros crímenes» (Monod).

Segundo aclara que ciertamente estas perspectivas no son una ideología que resuelva los problemas contemporáneos de la transformación histórica. Pero sí confía que puedan suscitar actitudes más pertinentes a la hondura y urgencia de estos problemas; y que, desde esas actitudes y en diálogo con los hombres que buscan y con elementos ideológicos diversos, puedan suscitarse también mejores mediaciones operativas para afrontarlas.

Y, desde luego, el propio Segundo —en coherencia con su visión— asume que la realización de su método y de su teología se queda por debajo de sus intenciones, y que así ha de entregarse a los demás para fecundar, degradándose...

## EXCURSUS V:

CONSIDERACIONES LAUDATORIAS Y CRÍTICAS SOBRE EL MÉTODO TEOLÓGICO DE JUAN LUIS SEGUNDO

El método que acabamos de exponer y sus realizaciones paradigmáticas son tan ricos, complejos y amplios, que uno puede sentirse desbordado por ellos e inutilizado para hacer un comentario sintético que apunte a lo fundamental. Creo, sin embargo, que esta impresión no es exacta, porque las líneas maestras del planteamiento de Segundo son de una gran simplicidad y coherencia. Por ello me atreveré a articular una alabanza global del método de Segundo y a reformular ante dicho método las críticas que había expresado ante su planteamiento epistemológico.

1. *Fuerza crítica, pertinencia dialogal y fecundidad constructiva*

En primer lugar, hay que resaltar la *fuerza crítica* del método teológico de Segundo. Si alguna vez se ha valorado a la teología latinoamericana como pre-crítica<sup>24</sup>, ciertamente este juicio desconoce el carácter riguroso, estructural y consistentemente crítico del método de Juan Luis Segundo. Resaltemos cuatro dimensiones de esta fuerza crítica:

a) Las críticas al religioisismo y al marxismo determinista (o, si se prefiere, al cientismo marxistoiide) no son ante todo críticas morali-

24. Cfr. A. Fierro, *El evangelio beligerante*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1975, pp. 377-383. Ahí, con una seguridad sin duda excesiva y al lado de críticas pertinentes, enjuicia a la teología de la liberación como 'pre-crítica'. Sin embargo, considera poco la obra de Segundo, y la única cita que hace de él en todo el libro, va precisamente en el sentido de una teología crítica: Cfr. *ibid.*, p. 408.







saltar no es tanto la multitud de aportes e instrumentos intelectuales utilizados por Segundo, cuanto su capacidad para articularlos en afrentes metodológicos complejos e integradores, muy distantes del mero eclecticismo.

b) Los logros de integración metodológica y contentidística entre la dimensión sociopolítica, la dimensión antropológico-existencial y la dimensión histórico-evolutiva. Precisamente porque Segundo no 'descansa', ni se gloria en lecturas en una sola clave, porque no busca una sistemática completa, es capaz de poner a disposición de los creyentes y sencillamente de los hombres de hoy, una gran riqueza significativa y un dinamismo 'multiplicador' para actualizarla y utilizarla contextualmente: el Jesús político de los sinópticos, el Cristo humanista de Pablo, el Jesús recapitulador del universo... Seguramente algunos aspectos de estos aportes teológicos son discutibles, sobre todo tomados aisladamente. Pero no cabe duda que en su conjunto dinámico son una prueba imprecionante de la fecundidad constructiva de su método. Y que es fecundo porque ilumina realmente los problemas contemporáneos, al mismo tiempo políticos, existenciales y ecológicos; y porque los ilumina desde el proyecto, la vida y el significado de Jesús de Nazaret.

c) Finalmente conviene recordar que Segundo, al mismo tiempo que iba perflando su método, ha ido dando cuenta de una manera nuclear pero completa de los grandes temas de la teología. Ahí están los cinco volúmenes de su *Teología abierta* y su reciente *retractio*.

## 2. Una crítica diferenciada: la hermenéutica en claves de Segundo, por su excesiva conceptualidad analítica, no da cuenta del radical cardeter teológico de la vida de Jesús de Nazaret

Después de nuestra triple alabanza al método teológico de Segundo, puede parecer incoherente dirigirle esta crítica. Espero que al presentar nuestros reparos con suficiente diferenciación desaparezca esa impresión de incoherencia.

Considero que mi crítica ganará en claridad, si en lugar de dirigirme analíticamente a los varios puntos particulares del método de Segundo que resultan afectados por ella se enfoca más directa y sintéticamente a un punto central, que es el ya aludido en el título. Algunos de los aspectos más particulares, o son menos relevantes, o ya están implicados en el central, o aparecerían en la comparación con el método de Metz. Seguiré, así, el siguiente orden: 1) Formulación sintética de la crítica. 2) Justificación de la crítica en relación a la lectura del Jesús histórico en clave política. 3) Algunas implicaciones y consecuencias más globales en relación al método teológico de Segundo.

1) *Formulación sintética*: La hermenéutica en claves, tal como es realizada por Segundo, no alcanza a ser una hermenéutica rememorativa a causa de su excesiva conceptualidad analítica. Esto se manifiesta de

una manera especial en el hecho de que Segundo no logra dar cuenta de cómo el carácter teológico de la vida de Jesús de Nazaret afecta no sólo a la dimensión política—configuradora de la clave operacional de su vida—sino también a todas las dimensiones de su existencia, proyecto y misión.

2) *La lectura del Jesús histórico en clave política*: Con todos los matices señalados por Segundo nos parece correcto e importante afirmar que Jesús orientó su vida «como una tentativa profética, es decir, como una revelación de Dios en categorías preferentemente políticas». Pertenece a la humanidad histórica de Jesús el haber elegido esta clave, limitada como cualquier otra, para orientar su vida. En este sentido nos parece exacto afirmar que Segundo fundamentalmente descubre con su lectura la clave operativa que el mismo Jesús eligió para configurar su acción. (Y no se trata de que por este procedimiento hermenéutico descubre virtualidades significativas de Jesús que sólo estaban implícitas en su vida histórica. Este será el caso, por ejemplo, en la clave evolutiva: pero aquí estamos más bien, fundamentalmente, ante la clave con que Jesús mismo organizó su vida. Se dice 'fundamentalmente', porque es obvio—y Segundo no pretende otra cosa—que aún en la reconstrucción histórica hay una dosis insuperable de influjo desde la clave del intérprete.)

Segundo, además, enfatiza con razón que el carácter político de la clave operativa de Jesús «no enturbia su mensaje religioso, su revelación radical sobre el corazón de Dios. Lejos de ello, nos proveen de la clave para comprender su revolucionario mensaje sobre ese Dios y del criterio para medir de manera realista el carácter decisivo de esa revelación» (JN, II/1, 199).

Sin embargo—y aquí empieza nuestra crítica—nos parece que el acercamiento de Segundo no da cuenta de la radicalidad con que el carácter teológico de la vida de Jesús afecta a todas las dimensiones de la existencia, proyecto y misión de Jesús, aun de aquellas dimensiones que no configuran directamente su clave operacional e ideológica. ¿Qué queremos decir con esto? Que cualquier clave elegida por Jesús—y también la política, que parece haber configurado sus opciones operativas—, por el hecho de ser vivida con la radicalidad teocéntrica de Jesús, implica no ciertamente la simultaneidad contradictoria de varias claves, pero sí la presencia y la experiencia de un dato trascendente absolutamente dinámico, transformante que, como tal, implica, posibilita, va exigiendo dinámismos, transformaciones y proyectos que afectan a todas las dimensiones de la existencia.

Cuando Jesús de Nazaret, que no es ni religioso ni deísta, dice 'Dios', 'Reino de Dios', implica totalmente todas las dimensiones de la existencia y de la historia. Las implica como hombre ciertamente, y por ello ha de operativizar a su Dios en una clave determinada, ni exhaustiva ni caótica. Pero si toda su existencia está orientada teocéntricamente—y ello es un dato indudable del Jesús histórico—, no sólo la



clave elegida queda especificada y como impregnada de teocentrismo, sino que éste atrae hacia sí transformadoramente lo antropológico, lo interpersonal, lo sapiencial, lo histórico, lo escatológico... So pena de no ser precisamente el Dios de Jesús.

Que esta transformación pluridimensional no puede realizarse simultáneamente con la misma energía operativa en todas las áreas de la existencia, es una afirmación y una constatación importantísima de Segundo, para rescatar la concreción y limitación humanas de la vida de Jesús. Pero que la opción ideológica de Jesús de concretarse operativamente en lo político, por estar hecha desde su Dios desborda de muchas maneras esa clave, es también esencial para comprender, incluso prescualmente, a Jesús de Nazaret.

Hay que decir que Segundo, en rigor, no niega nada de esto. Simplemente no parece percibirlo con la radicalidad debida. Incluso cabría decir que, aunque de una forma por así decirlo tardía, acaba por afirmarlo con radicalidad. Así, cuando se pregunta por la fidelidad de Pablo al Jesús histórico, acaba por descubrir ya en éste un proyecto antropológico radical. O cuando procura justificar su propia interpretación evolutiva, acaba por descubrir en el mismo Jesús interpretaciones radicalmente nuevas de la historia y la escatología.

Nos parece que, aunque estos reconocimientos son completamente suficientes para poner al abrigo de toda sospecha la ortodoxia dogmática de Segundo, e incluso para comprender la intencionalidad y el ritmo pedagógico de su proyecto teológico-dialogal, desde el punto de vista de la adecuación integradora de su método teológico para acercarse a Jesús y a su significado, resultan inadecuados y tardíos. Incluso para el diálogo con el ateo virtual o sencillamente con el ateo interesado políticamente, considero que lo interesante de Jesús es que haya vivido una política que conlleva la transformación antropológica-existencial, la más grande esperanza sobre toda la historia, el juicio y el perdón más radicales sobre el mal e incluso la interrogación más aguda y desprotegida sobre el fracaso, el sinsentido y la muerte. Y todo ello, desde el aporte extraño (para el ateo y en definitiva para todo hombre) pero indubitablemente central, que significa su Dios.

Para mostrar que lo teológico de Jesús interesa hasta para el diálogo con el ateo políticamente interesado, es casi obligatorio citar la obra de Machovec *Jesús para ateos*<sup>26</sup>: precisamente lo que al ateo Machovec ha seducido del Jesús histórico es la transformación antropológico-existencial que acompaña al proyecto 'político' de Jesús. Y por otro lado, el enorme impacto del libro de Machovec en muchos militantes creyentes (o no creyentes) de la década de los 70, indica que el autor puso el dedo en la llaga de lo que podría tener de peligroso una clave sólo política

para leer la figura histórica de Jesús. Este enorme 'impacto' es lo que hace iluminadora en nuestro contexto la alusión a Machovec<sup>27</sup>.

Considero, pues, que para reconocer adecuadamente la clave política de Jesús hay que ubicarla en su radical carácter teocéntrico. Y que aunque es posible y legítimo el irse acercando a toda esa riqueza gradualmente, de suyo es más adecuado acceder a la carne histórica de Jesús vislumbrando ya la polifacética unidad radical que tiene su vida a causa de su Dios.

Sobre esta insuficiencia metodológica, que trasciende la cuestión del Jesús histórico, diré ahora una palabra más global.

3) *Implicaciones y consecuencias más globales*: La raíz metodológica de la limitación señalada en el punto anterior podría formularse de la siguiente manera: la hermenéutica en claves, tal como es realizada por Segundo, no alcanza a ser una hermenéutica conmemorativa a causa de su excesiva conceptualidad analítica.

Quiero decir: una cosa es que Jesús de Nazaret, como cualquier personaje histórico, se oriente necesariamente en torno a una clave; y otra cosa es que Jesús —que él mismo se inscribe como un elemento decisivo en la cadena de testigos del Antiguo Testamento, y que lo hace así a causa del teocentrismo de su experiencia y misión— pueda ser evocado adecuadamente sin las siguientes condiciones: a) ubicar su clave en el teocentrismo con que fue vivida; b) relacionar con su clave todos los sufrimientos y esperanzas en los que se inscribe; c) integrar, con un lenguaje necesariamente narrativo y simbólico, tanto la referencia a su Dios, como el dinamismo pluridimensional que brota del teocentrismo y que se expresa, trascendiéndola, en la necesaria polarización política con que fue vivida.

Pues bien, aunque las lecturas en clave son un instrumento hermenéutico valioso y un gran aporte de Segundo, considero que la manera como él lo utiliza se queda coja, por su excesiva conceptualidad analítica, para recordar la vida humana en la presencia de Dios (cualquiera que sea la clave en que un testimonio histórico haya sido vivido, o cualquiera que sea la clave que una situación contemporánea requiera para la actualización hermenéutica de aquel testimonio).

Segundo puede replicar, con gran dosis de razón, que lo que nosotros llamamos 'excesiva conceptualidad analítica' es más bien mínima creación histórica e indispensable preocupación profética para poder hablar con relevancia y precisión del Dios de Jesús. Expliquemos esta justa réplica de Segundo, para poder ubicar mejor nuestra crítica:

Mínima concreción histórica es tomarse en serio al interlocutor secular no religioso. Segundo ciertamente no prescinde del teocentrismo

26. M. Machovec, *Jesús para ateos*, Sigüeme, Salamanca, 1974.

27. Segundo realiza de hecho un diálogo prolongado y profundo precisamente con el Jesús para ateos de Machovec. Esto no invalida lo que decimos en el texto, porque Segundo realiza dicho diálogo prescindiendo cuidadosamente de la dimensión religioso-teológica (en coherencia con su perspectiva): Cfr., por ejemplo, JN, I, 112-116; 162-177; 384-388.



de las tradiciones bíblicas por un ateísmo inconfesado o por una falta personal de experiencia religiosa o mística, o por un intelectualismo reductor. Sino porque la fe antropológica de los hombres con los que dialoga prescinde, y aun sospecha por buenas razones, de la dimensión religiosa. Y Segundo, porque es creyente, experimentador y buscador de Dios y *teó-ologo*, busca los caminos —aunque sean lentos y largos— para hablar del Dios vivo al hombre secular, sin extrínsecismos apresurados. Este lugar —para el cristiano y *teó-ologo* que es Segundo— es cualquier fe antropológica, confrontada de cara a los problemas históricos con diversos momentos de las tradiciones bíblicas. Eso sí, conduciendo a la fe antropológica a su propia radicalidad, dejándose golpear por la complejidad y hondura de los problemas históricos, y acercándose, así, a poder ir comprendiendo y aun experimentando lo que significa el Dios de Jesús y la auténtica relación religiosa con él.

En segundo lugar, la 'precisión religiosa' de Segundo es preocupación crítico-profética por el verdadero rostro de Dios: en efecto, el significado sociohistórico más extendido de la dimensión religiosa y del nombre de Dios es más religioso, instrumental e idólatrico, que auténticamente creyente y cristiano. Hablar de Dios demasiado pronto es entregar al Dios del Evangelio en manos de los mecanismos religiosistas e idólatricos de los hombres y las culturas; propiciar que se blasfeme el nombre de Dios entre las gentes, e impedir el proceso por el que más adelante pueda hablarse oportuna y correctamente de Dios.

Pues bien, aunque acepto plenamente la fuerza histórica, teológica y pastoral de estos dos motivos, me parece que no han de llevar a la *abstracción* de lo religioso y teológico que Segundo practica, sino a una cuidadosa *concreción* de lo teológico y religioso, al mismo tiempo acorde con las tradiciones bíblicas y escandalosamente relevante para la fe antropológica de los hombres contemporáneos. El recuerdo y su actualización hermenéutica ha de ser, usando la terminología de Metz, místico-político (o místico-antropológico, místico-evolutivo, etc.). Porque así, y sólo así en definitiva, el hombre llega a ser sujeto solidario, y se mantiene —como individuo y como pueblo que no sólo apuesta por valores humanos y datos trascendentes, sino que es consolado, exigido e impulsado por el misterio último que envuelve toda la realidad— se mantiene, digo, en la lucha y la esperanza por la solidaridad universal; y puede hacerlo a pesar de los sufrimientos pasados y presentes, a pesar del abismo de la propia culpa, a través de la densidad compleja de lo real. En la concreción de las claves históricas —y nunca fuera de ellas— ha de evocarse la presencia y el rostro de Dios.

Considero que la consecuencia más global de la limitación descrita del método de Segundo es un cierto *déficit* teológico en la *teología* de nuestro autor. Como ya queda dicho, no se me oculta que las razones más decisivas para este que llamo *déficit* teológico son precisamente teológicas. Y que, por tanto, la discusión más propiamente valorativa del asunto está muy lejos de ser cartesianamente concluyente. Que se me

permita, sin embargo, al menos como pregunta y desde la perspectiva de Metz, sospechar que Segundo tiene una fijación excesivamente ilustrada en las críticas modernas a la religión, que le dificultan (o impiden) una actitud al mismo tiempo crítica e integradora para una actualización rememorativa de las tradiciones bíblicas con mayor pertinencia liberadora y mistagógica.

Dejaré esta crítica central sin mayores elaboraciones. Pues es posible que la comparación —aunque también breve— entre los métodos de Segundo y Metz no sólo sitúe mejor la crítica, sino señale también los importantes aportes con los que el teólogo uruguayo puede criticar y enriquecer al germano.

### 3. *Comparación de métodos teológicos: rememoración místico-política y diálogo secular liberador*

Debemos suponer las comparaciones ya realizadas entre los diagnósticos y epistemologías de nuestros autores. Aunque hemos de repetir y precisar algunas cosas ya señaladas antes, por dos razones. Porque diagnóstico y epistemología están actuando en los métodos teológicos. Y por que algunos resultados de la comparación de aquéllos se presentaban como hipótesis a ser verificadas y precisadas justamente en relación al método (y los contenidos) teológicos que posibilitaban o potenciaban.

En un primer apartado ofreceré una comparación global entre los dos métodos teológicos, acentuando una perspectiva de complementariedad.

En un segundo apartado intentaré esbozar una descripción y una discusión analítica de las cuatro diferencias que me parecen más relevantes en aspectos fundamentales de los proyectos metodológicos de nuestros teólogos.

En el último apartado procuraré razonar una palabra sintética sobre la o las raíces más centrales y más propiamente teológicas de las diferencias descritas.

#### 1. *Comparación global en perspectiva de complementariedad: rememoración místico-política y diálogo secular liberador*

En el contexto de nuestro estudio no requiere de ulterior justificación el situar a nuestros teólogos compartiendo plenamente un doble plataforma común: su carácter de auténticos teólogos cristianos y católicos (que aceptan plenamente la normatividad de la revelación bíblico-cristiana y tratan de actualizar, pagando su precio, la ortodoxia eclesial); y su carácter de teólogos postidealistas y humanistas situados globalmente en el actual contexto de interdependencia mundial desde el ángulo de su propia situación más inmediata. Esta doble plataforma posibilita



una perspectiva de fecunda complementariedad para sus diferencias más notables.

Formulada la complementariedad en forma de tesis puede decirse lo siguiente:

Metz aporta integración originaria entre lo hermenéutico y lo rememorativo, entre lo sociopolítico y lo místico. Segundo aporta un enraizamiento del método teológico en las estructuras antropológicas, que posibilita un método dialógico y una insistencia originaria en la operativización realista.

En cambio, al método de Metz le falta una enraizamiento antropológico más adecuadamente dialógico y más abierto a la operativización ideológica flexible. Mientras que el método de Segundo carece de una integración más honda y originaria entre lo hermenéutico y lo rememorativo, lo sociopolítico y lo místico.

La complementariedad entre estos aportes y limitaciones, aunque implica transformaciones importantes y no puede hacerse por simple adición, parece posible y fecunda.

Después de la exposición de los métodos y de los respectivos *excursus* sobre ellos, la explicación más detallada de esta complementariedad resulta redundante. Me parece suficiente, entonces, el parfrasearla.

Vistas las cosas desde los aportes de Metz que puedan complementar límites, deficiencias o silencios de Segundo puede decirse globalmente:

— Para Metz lo hermenéutico es un momento parcial y subordinado de la rememoración práctica. En Segundo, en cambio, hay una tendencia a que la hermenéutica en claves analíticamente delimitadas pierda su constante referencia al recuerdo concreto y determinado, evocado con intenciones prácticas. Pero parece que, superando los límites de sus realizaciones, la misma hermenéutica de Segundo podría encontrar su intencionalidad más profunda situándose como un momento animado por la dinámica de la rememoración práctica.

— Metz alcanza y justifica los principios fundamentales de su método desde la integración originaria entre lo sociopolítico y lo místico: primado de la praxis, afirmado porque el estatuto fundamental del logos sobre Dios y sobre Cristo es práctico; seguimiento místico-político de Jesús; subjetivación universal y praxialista en la presencia del Dios vivo; esperanza apocalíptica en el Dios de vivos y muertos que llama a todos los hombres a ser sujetos en su presencia. Segundo, en cambio, asumiendo la disociación ilustrada entre las claves históricas (política, antropológica, evolutiva...) y la relación con el Dios vivo, camina hacia una integración futura de lo teológico a través de una largo peregrinar: el de un diálogo de la fe antropológica con las tradiciones bíblico-cristianas, en el que se va sedimentando una confianza incondicional de segundo grado, muy reticente y sospechante (aunque no descalificante) en relación a la experiencia y al lenguaje de la relación con Dios. Considero que si la 'abstracción religiosa' de Segundo se transforma en la 'concreción rememorativa del Dios vivo' y de las tradiciones bíblicas, el pere-

grinar dialógico de la fe antropológica y la rememoración cristiana, puede sin perder su calidad dialógica y su crítica al religiosismo, hacerse más teológico, subversivo, liberador y 'redentor'<sup>28</sup>.

Vistas las cosas desde los aportes de Segundo que pueden complementar límites, deficiencias o silencios de Metz, puede decirse globalmente:

— Para Segundo el método teológico queda enraizado en las estructuras antropológicas fundamentales de 'fe e ideología'. Mientras que Metz, por su distanciamiento crítico de la abstracción trascendental de Karl Rahner, tiende a caer en un no querido 'positivismo de la revelación'. Considero que el enraizamiento antropológico propuesto por Segundo supera la abstracción trascendental de Rahner, pues se concibe como un emplazamiento a la opción valoral, significativa y operativa concretas; y considero que, por ello, tal enraizamiento antropológico puede integrarse en la referencia a los recuerdos concretos en los que ha nacido el anhelo y la esperanza de la libertad. De esta manera, la rememoración práctica, al relacionarse con estructuras fundamentales del actuar humano, puede ser comunicable y apropiable por los hombres contemporáneos —sin perder su carácter subversivo— de una forma más dialógica, que supere la tendencia no querida al puro impacto extrínsecista de un recuerdo meramente extraño.

— En el método teológico de Segundo la unidad diferenciada pero inseparable entre valores y significado y mediaciones ideológicas —como un instrumento heurístico de acceso tanto a los acontecimientos del proceso bíblico y cristológico como a las nuevas interpretaciones— posibilita que a la radicalidad de la fe esté unida siempre una dinámica de creatividad ideológica flexible. Metz, en cambio, contra su intencionalidad más profunda, tiende a caer en el recuerdo determinado y subversivo de la fe, en una radicalidad que no está dinamizada desde dentro para la creatividad operativa realista y flexible. Pienso que la concepción metziana de praxis y de recuerdo puede ganar en dinamicidad operativa, sin perder radicalidad, si incluye la unidad diferenciada e inseparable entre 'fe e ideología' propuesta por Segundo.

Es obvio que esta complementariedad entre los métodos de nuestros autores no puede hacerse por simple adición. Sino implica importantes transformaciones, ya sugeridas en el enunciado y en la paráfrasis de nuestra tesis de complementariedad global.

Para comprender mejor esta propuesta intentaré la descripción y la discusión más analítica, aunque breve, de algunas de las diferencias entre los métodos teológicos que estamos tratando.

28. Para toda la cuestión de la 'redención', cfr. *infra*, cap. 9.



## 2. Descripción y discusión analítica de cuatro diferencias más relevantes

Las cuatro diferencias que analizaré se refieren: 1) A la operación cognoscitiva central de la teología (rememoración y hermenéutica). 2) A la operación práctica central de la fe (praxis místico-política y operatividad histórico-escatológica). 3) A su caracterización del objeto teológico nuclear (*memoria passionis* y deuteroprendizaje). 4) Al desarrollo temático de su método.

### 2.1. Rememoración y hermenéutica

La operación cognoscitiva central de la teología cristiana es caracterizada por Metz como rememoración práctica de la pasión y resurrección de Jesucristo evocada bajo el nombre de Dios vivo que llama a todos los hombres a ser sujetos en su presencia. Y, porque se trata de tal recuerdo, que todo lo subvierte liberadora y redentoramente, una hermenéutica crítico-práctica ha de estar al servicio de la actualización efectiva de ese recuerdo.

La operación cognoscitiva central de la teología cristiana es caracterizada por Segundo como hermenéutica contemporánea de las tradiciones bíblicas. Es decir, como actualización de los valores y datos trascendentes testimoniados por la cadena bíblica de testigos, redescubriendo las diversas claves operativas en que fueron contextualmente vividos y aprendiendo la creatividad ideológica flexible para ponerlos en práctica según los retos de los nuevos contextos.

Si esta descripción es fundamentalmente correcta, hemos de hacernos dos preguntas: 1) ¿Estamos ante una diferencia meramente terminológica que con diversas palabras expresa un concepto básicamente idéntico? 2) ¿O la operación cognoscitiva central de la teología cristiana es concebida de una forma realmente diversa? Si el concepto es, al menos en algunos aspectos, diverso, ¿por qué y cómo puede hablarse de complementariedad o de incompatibilidad en esos aspectos?

Sin repetir razonamientos comparativos ya asentados en capítulos anteriores, me parece que puede responderse a nuestras preguntas en los siguientes términos:

1) Hay varios aspectos en los que la diversidad terminológica expresa un concepto de operación teológico-cognoscitiva central muy semejante. En efecto, el recuerdo de Metz, precisamente porque ha de evocarse subversivamente en medio del mundo secundario configurado por los sistemas contemporáneos y para su liberación y redención, incluye una hermenéutica hodierna que no puede ser subversiva, liberadora y redentora sin expresarse —valoral, significativa y operativamente— en 'claves' contemporáneas (políticas, ético-antropológicas, histórico-apocalípticas, etc.). Por otra parte, la hermenéutica contemporánea de Segundo no es la actualización interpretativa de cualquier mundo significativo, sino precisamente de los valores, datos trascendentales y dinamis-

operativos testimoniados por la cadena de testigos de la tradición bíblica. La operación con que Segundo accede a estas tradiciones no es —ni puede ser según la coherencia de su propio método— la de un recurso a un sistema filosófico o doctrinal, o a una serie de sistemas científicos de eficacia; sino que es en definitiva, y ha de ser, una operación rememorativa: acceder a una serie de mundos donde se experimentan problemas, sufrimientos y esperanzas, donde se opta por valores, donde se descubren creyentemente datos trascendentes, donde se realizan acciones y se buscan y ponen en práctica mediaciones operativas.

Dicho, pues, brevemente: el recuerdo práctico lleva consigo una hermenéutica contemporánea; y ésta se realiza a través de una rememoración práctica. Ambas implicaciones se dan, además, por exigencia intrínseca y constitutiva al método fundamental de cada uno de nuestros autores.

Sin embargo, el principio —o la intuición dinámica<sup>29</sup>— que da unidad a cada concepto de la operación cognoscitiva central de la teología es sensiblemente diverso; y ello se manifiesta en aspectos y desarrollos particulares de cada autor. En Metz dicha intuición dinámica es la primacía del recuerdo narrado y práctico. En Segundo dicha intuición dinámica es el énfasis en la creatividad hermenéutica flexible ante la problemática histórica contemporánea. Por dicha diferencia de intuiciones dinámicas unificadoras Metz, por su parte, ha elaborado más hondamente la categoría de recuerdo concreto y determinado, evocado bajo el nombre de Dios, y no ha desarrollado la diferenciación dinámica entre fe e ideología; mientras que Segundo, por su lado, ha elaborado más complejamente la operatividad diferenciada y dinámica de los significados y valores bíblicos, y no ha desarrollado la radicalidad teológica y concreta del recuerdo central de la pasión y resurrección de Jesucristo.

2) Considero que los aspectos elaborados por un autor y descuidados por el otro no sólo son fecundamente complementarios, sino que responden a la intencionalidad profunda y explícita de cada uno de ellos. Así, la búsqueda de operatividad históricamente mediada pertenece explícitamente al programa teológico de Metz, aunque su realización sea en este aspecto deficiente. Y el énfasis en la diferenciación entre 'fe e ideología', lejos de oponerse al concepto teológico central de Metz, puede articular cauces ya germinales en él. Por otra parte, la atención a la historia concreta de Jesús —¡y de su cruz!— pertenece al programa expreso de la teología de Segundo; y el carácter escatológico de los datos trascendentes es ya, germinalmente, referencia a su radical carácter teológico.

En cambio, parece que la intuición dinámica que da unidad a cada concepto de método teológico no puede ser, como tal, complementaria sino que ha de optarse por una u otra. A mi juicio, la primacía del recuerdo narrado y práctico responde mejor o la entraña misma de la fe

29. Aludimos a la célebre distinción kantiana entre concepto e intuición.



cristiana, y afronta de una manera más integradora, invitante y subversiva las situaciones socioculturales y políticas contemporáneas. Sin negar por ello que, dentro del conveniente pluralismo teológico contemporáneo, el énfasis en la creatividad hermenéutica flexible de cara a la problemática histórica contemporánea no tenga posibilidades fecundas.

## 2.2. *La praxis místico-política y la operatividad histórico-escatológica*

La operación práctica central de la fe y la teología cristianas es caracterizada por Metz como praxis místico-política, como seguimiento místico-político de Jesús, como lucha por la subjetivación solidaria de todos los hombres en la presencia de Dios. Y porque se trata precisamente de tal praxis hay que buscar las mediaciones teleológicas y técnicas que realicen en la historia tal esperanza, y mantener ante las limitaciones los sufrimientos y los muertos, el aguijón y la esperanza apocalípticos por su realización plena.

La operación práctica central de la fe y la teología cristiana es caracterizada por Segundo como la búsqueda y la realización a la luz de la fe cristiana de su operatividad histórica. Esta fe está axiológicamente determinada por los valores testimoniados en la tradición cristiana, y la búsqueda y realización de ellos puede y ha de ser creativa, generosa y flexible, a causa de la firmeza de los datos trascendentes afirmados en su esperanza escatológica. Precisamente porque esta operatividad tiene fundamento escatológico, remite, más allá de los límites de la realidad experimentable, a aquel fundamento y garantía últimos a los que en definitiva se plegará toda realidad, y que han sido revelados, anticipadamente y en forma humana, en la vida y en la resurrección de Jesús. A este fundamento y garantía últimos, así revelados y vislumbrados, los cristianos llamamos Dios (aun cuando nadie puede conocer su «absolutéz absoluta», sino sólo la absolutización de lo vivido en Jesús y el vislumbre de la plenitud final)<sup>30</sup>.

Ante esta descripción hemos de hacer dos preguntas análogas a las de nuestro apartado anterior: 1) ¿Se trata del mismo concepto expresado en diversas palabras? 2) ¿O la operación práctica central de la fe y la teología cristianas es concebida de una forma diversa? Si la categorización de la práctica cristiano-teológica es diversa, al menos en algunos

aspectos, ¿por qué y cómo ha de hablarse de complementariedad o de incompatibilidad en esos aspectos diferentes?

1) A la primera cuestión habría que responder por dos acercamientos. Ante todo, que entre la praxis místico-política y la operatividad histórico-escatológica —como conceptos de la operación central de la fe y la teología cristianas— hay una analogía notable de elementos básicos. En efecto, a la dimensión política de la praxis, según Metz, corresponde la operatividad histórica propia de Segundo; y a la dimensión mística de la praxis metziana corresponde en definitiva la presencia del horizonte escatológico en la operatividad histórica enfatizada por Segundo.

La fundamental correspondencia entre praxis política y operatividad histórica no requiere, a estas alturas, de mayor justificación. En cambio conviene explicar algo la segunda correspondencia: el horizonte escatológico de la operatividad histórica de Segundo es, en definitiva, teológico y, de alguna manera, místico. Quiero decir: aunque los datos trascendentes tienen, en Segundo, un significado análogo —pues la trascendencia en la fe antropológica no religiosa es mera no verificabilidad empírica, mientras que en la fe auténticamente religiosa es apuesta o esperanza escatológica referida a Dios—, en la medida en que la fe antropológica se va acercando dialogalmente a los testimonios de la tradición cristiana se van ofreciendo y asumiendo datos trascendentes propiamente teológicos, e incluso se va teniendo un cierto vislumbre experiencial de ellos. Así, la operatividad histórica de los valores de la tradición cristiana va siendo también horizonte escatológico teológico, de alguna manera vislumbreado anticipadamente, y, de esta forma, místico.

En un segundo acercamiento, habría que decir que tanto la categorización de ambos elementos como, sobre todo, la manera de concebir su integración dinámica, son sensiblemente diversas en nuestros autores, y que estas diversidades tienen importantes consecuencias en la articulación de sus métodos.

En primer lugar, las diversas categorías —aunque se corresponden fundamentalmente— enfatizan diversos aspectos y preannuncian diversos dinamismos y desarrollos. 'Operatividad histórica de la fe' enfatiza la diferencia e inseparabilidad entre fe e ideología y suscita un dinamismo de creatividad ideológica flexible. 'Praxis política' acentúa la experiencia misma del compromiso parcialista y universal por la subjetivación solidaria de todos los hombres, y abre, así, los espacios para incluir sus constitutivas dimensiones éticas, histórico-rememorativas y pasionales. 'Operatividad histórico-escatológica' pone en directo la cuestión de la esperanza, y deja en implícito la cuestión de Dios. 'Praxis místico-política', pone en directo las memorias y experiencias de subjetivación solidaria en la presencia de Dios y a causa de ella, y, desde la experiencia del sufrimiento inocente y de la muerte, suscita la apasionada espera por la pronta venida del Señor, liberadora y redentora.

En segundo lugar, y sobre todo, la manera de concebir la integración dinámica entre lo místico-político y lo histórico-escatológico es

30. Esta es la perspectiva que explicita Segundo en DMA, 226: «Esta concepción del 'misterio absoluto' como luz, y no como oscuridad, no deja de admitir que, en el paso de una formalidad a otra, de la humana a la divina, existe una oscuridad que no es otra que nuestra incapacidad para darle cualquier contenido a lo infinito. Pero creo que esta formalidad, como formalidad que es, no puede ser objeto de contemplación. Esta formalidad no es Dios, a secas. Dios es lo que se contiene en ella, que es lo que se contiene en la vida visible, amable y comprensible de Jesús de Nazaret. Cómo los valores de Jesús puedan ser cuando no tengan los límites de nuestra historia no puede ser objeto de contemplación. Inútil sería querer imaginarlo, sentirlo, vivirlo, a no ser como confirmación absoluta de lo que vivimos y sentimos en lo limitado.»



importantemente diversa. En Metz la integración es originaria y radicalmente teológica, pues está fundada en el recuerdo de las historias de subjetivación humana en la presencia de Dios, cuya idea es constitutiva del sujeto, artífice de su identidad y exigencia y garantía de que todo hombre sea sujeto. Esta integración originaria es presentada, además, por Metz como una oferta, oportuna y subversiva a la vez, hecha en un contexto postidealista y crítico ante las disociaciones y aporías de la Ilustración. La consecuencia fundamental de esta forma de integración dinámica consiste en que toda la teología de Metz es reduplicativamente teológica y que su acceso a Jesucristo se va logrando siempre a través del seguimiento místico-político y del recuerdo de su pasión y resurrección evocados bajo el nombre de Dios.

En Segundo, por su parte, la integración va siendo más bien una consecuencia del diálogo y del aprendizaje históricos, en los que se van sedimentando datos trascendentes cada vez más omniabarcantes y el aprendizaje mismo va accediendo a un nivel de confianza incondicional en el dinamismo de la tradición, conducido en definitiva por un educador absoluto: Dios mismo. La consecuencia más importante de esta forma de integración gradual y dialogal es que la andadura teológica de Segundo mantiene largamente en sordina su dimensión reduplicativamente teológica para hacer más difíciles las coartadas religiosistas e idolátricas a los cristianos y para facilitar el diálogo gradual y menos equívoco con los hombres contemporáneos no cristianos y no religiosos.

2) A nuestra segunda pregunta —¿por qué y cómo ha de hablarse de complementariedad o incompatibilidad en esos aspectos en que hay una diversa concepción de la operación práctica central de la fe y la teología cristianas?—, considero que ha de responderse en dos pasos:

En primer lugar, afirmando que entre la categorización de la práctica cristiana como 'praxis místico-política' y como 'operatividad histórico-escatológica', incluso en cuanto enfatizan aspectos diversos, puede darse una fecunda y rica complementariedad. Que llevaría adelante de una mejor manera la intención profunda de cada autor, y que aquí apenas esbozamos:

La operatividad histórica de Segundo ya incluye las dimensiones éticas y políticas; pero se enriquecería enormemente al integrar en sí más originariamente las dimensiones histórico-rememorativas y pasionales de la operatividad de la fe. La praxis política de Metz ya se sabe necesitada de la búsqueda de mediaciones eficaces; pero evitaría muchas parálisis operativas y saldría mejor al paso de los purismos de mala fe al integrar en sí más originariamente el dinamismo operativo unitario y diferenciado de 'fe e ideología'.

La operatividad histórico-escatológica de Segundo ya está en búsqueda y en camino dialogal hacia el verdadero rostro del Dios vivo; pero se enriquecería enormemente —y lograría quizá superar su déficit teológico— si se abriera a asumir y ofrecer más originariamente el carácter místico de los recuerdos, experiencias y aprendizajes bíblicos. Parece,

además, que no por esto tendría que perder su andadura dialogal y su radical criticidad hacia el religiosismo y la idolatría. Por su parte, la praxis místico-política de Metz no quiere ser una oferta meramente extrínseca a la conciencia, incluso burguesamente cautiva, de los hombres contemporáneos, sino una invitación al mismo tiempo de interrupción subversiva y de diálogo inteligible; pero esta intención ganaría en posibilidades de anuncio si la interrupción subversiva del recuerdo y de la praxis místico-política es comprendida y practicada también como diálogo con la inaplazable necesidad humana de optar por valores humanos concretos y por datos trascendentales en definitiva escatológicos.

En segundo lugar, considero que esta complementariedad de aspectos particulares sólo será sólida en la medida en que lleve, con las revisiones que sean necesarias y con las inflexiones propias de cada cual, a una nueva manera radical de concebir y practicar la integración dinámica entre lo histórico-político y lo místico-escatológico. No puedo aquí ofrecer en detalle esta propuesta de nueva integración. Simplemente diré una palabra valorativa sobre la manera cómo la concibe cada uno de nuestros autores, y una propuesta esquemática que pueda llevar a cada autor, desde los aportes contrastantes del otro, a una más rica, honda y oportuna integración.

Sobre la estructura místico-política de la praxis, integrada originaria y teológicamente, diría, en primer lugar, que se trata de una integración no sólo conforme a los testimonios bíblicos, sino que articula además un camino extraordinariamente oportuno para invitar a la superación de las disociaciones de la modernidad de una forma al mismo tiempo subversiva, dialogal y salvadora. Y añadiría, en segundo lugar, que desde su propio núcleo integrador Metz podría asumir la radicación antropológica, unida y diferenciada, entre fe e ideología, dándole así a su propia intuición central un mayor dinamismo de operatividad ideológica flexible y una mayor virtualidad para el diálogo. Considero que la condición central para esta asunción enriquecedora consistiría en hacer explícito el dinamismo antropológico-trascendental que está actuando en la praxis rememorativa, superando de esta manera lo que hay de excesivo en su criticidad fundamentalmente justa a lo que hay de abstracción ahistoria y precritica en el método trascendental de Karl Rahner. Si la radicación antropológica es concebida —como lo hace Segundo— como emplazamiento a la opción por valores históricos concretos, por significados concretos históricamente rememorados, y por mediaciones ideológicas que los hagan operativos, me parece que praxis místico-política rememorativa y emplazamiento antropológico a la fe y a la ideología se reclaman mutuamente de una forma constitutiva.

Sobre la operatividad histórico-escatológica, cuya integración teológica se va dando de una manera dialogal y gradual, diría tres cosas.

En primer lugar, que se trata de una concepción de la acción humana y cristiana de una gran coherencia sistemática y dialogal. No considero



imposible que el núcleo central de esta concepción pueda enriquecerse y ahondarse—por autocorrección y apertura— para superar las limitaciones que le hemos notado y asumir lo más valioso de los aportes de Metz. Ello podría hacerse si Segundo logra, superando su tendencia a una excesiva conceptualidad analítica, abrirse más a lo memorativo; y si, flexibilizando su unilateral fijación en la crítica ilustrada a la religión, accede a una mayor apertura a la dimensión teológica de los testimonios bíblicos y a una valoración más compleja de las experiencias religiosas de los pueblos. Me parece que la intuición nuclear de Segundo tiene el vigor suficiente para mantenerse aún con estas correcciones y enriquecimientos y para imprimirles a éstos su dinamismo de operatividad, su pertinencia y fuerza dialogales y su radical criticidad hacia el religiosismo y la idolatría. No se me oculta, sin embargo, que quizás estas modificaciones parciales conduzcan a una transformación del mismo núcleo central de Segundo, o que sea muy difícil el realizarlas sin cambios importantes en la misma intuición básica. Por ello, he de matizar en los dos siguientes este primer acercamiento.

En segundo lugar, sugiero que una integración radicalmente originaria de la dimensión teológica o mística transformaría fecundamente el concepto de Segundo acerca de la operación práctica central de la fe y la teología cristianas. Esta integración más originaria conduciría, a mi juicio, a que la teología de Segundo no sólo se mantuviera como la magnífica teología de la acción que es, sino a que llegara a ser también una teología de la conversión. Conduciría, además, a que Segundo pudiera superar más fácilmente las limitaciones o fallas que hemos ido sugiriendo a lo largo de este estudio:

La lectura del Jesús histórico en clave política, sin perder su irrenunciable concreción y limitación humanas y su dinamismo operativo, podría dar cuenta de su carácter teológico y del dinamismo pluridimensional intrínseco a él. Situado en la presencia del Dios vivo, el paso de la fe antropológica a la fe cristiana podría asumirse adecuadamente tanto en sus aspectos de continuidad como de ruptura. La práctica cristiana podría estar determinada de una manera simultánea e insistemizable por la búsqueda de las mejores soluciones a la luz de la fe y por el deseo de la mayor semejanza con el camino de Jesús. El dato trascendente de la esperanza escatológica, sin intentar contra la trascendencia de Dios, podrá hacerse no sólo apuesta final, sino también creyente experiencia histórica.

Cabe preguntar, y éste es nuestro tercer acercamiento, si con esta propuesta de integrar lo teológico al planteamiento nuclear de Segundo no le hacemos a éste una violencia deformante, y si no lo privamos así de sus posibilidades dialogales con el hombre contemporáneo (especialmente el no religioso) y de sus virtualidades crítico-proféticas en relación al religiosismo y la idolatría.

Para responder esta doble cuestión, habría que reconocer, por una parte, que sí se pide una modificación nuclear del planteamiento más

básico de Segundo—modificación que sólo resulta razonable si nuestras críticas y argumentos también lo son, y si en el planteamiento modificado pueden mantenerse—al menos— las posibilidades dialogales y crítico-proféticas propias del planteamiento de Segundo. Así pues, intentaré mostrar que estas posibilidades puedan mantenerse integrando el elemento místico teológico al concepto básico de operatividad histórico-escatológica de la fe. En efecto:

1) La criticidad profética hacia el religiosismo y la idolatría no sólo no desaparece sino se refuerza, desde la práctica conmemorativa en la presencia del Dios vivo de las tradiciones bíblico cristianas.

2) Con relación al diálogo significativo (y no extrínseco), preciso (y no equívoco) con los hombres contemporáneos, especialmente los no religiosos, ciertamente la cuestión es más compleja. Quiero decir: las virtualidades de un diálogo gradual—que retrase la mención de lo teológico, para no ser mal comprendido y para no imponer extrínsecamente un significado trascendente que sólo puede accederse de acuerdo a la dignidad del hombre a través de opciones creyentes libres y de alguna manera acompañadas por experiencias personales e histórico-sociales—no pueden trasladarse sin más a una concepción que incluya originaria y expresamente la dimensión teológica. Sin embargo, considero que ello es posible si el carácter teológico de la práctica se ofrece como una oferta a la libertad de los hombres no religiosos concretizada y determinada tanto desde los concretos recuerdos bíblicos como en la praxis místico-política de los cristianos. Nada se impone ni se demuestra: todo se ofrece al necesario emplazamiento de toda fe antropológica a optar por datos trascendentes: y la oferta no es la de optar por cualquier 'absoluto metafísico', sino por el Dios vivo de los recuerdos y las prácticas bíblicas y cristianas. En este diálogo algunos hombres podrán y querrán asumir la buena noticia del Dios vivo en su explicitud cristiana místico-política; la colaboración y búsqueda con los que no puedan hacerlo así y, sin embargo, compartan valores análogos desde otras tradiciones, religiosas o no, podrán proseguirse de una manera respetuosa y leal, y sin duda con enriquecimientos mutuos. Los cristianos realizarán así su misión de ser sacramento, quizá minoritario, de la salvación de todos los hombres.

No se ve por qué esta concreción teológica esté en desventaja ante la abstracción religiosa para un diálogo desde la fe con el hombre contemporáneo. Otra cosa sería si la oferta teológica se hiciera desde una mentalidad proselitista, angustiada por la salvación de los 'ateos', desde un 'dios' más o menos filosófico o genérico (y no desde el Dios vivo de los recuerdos bíblicos que llama a todos los hombres a ser sujetos solidarios en su presencia; sin excluir la referencia al Dios de las auténticas religiones en la historia de la humanidad).

Con esta propuesta de integrar expresamente la dimensión teológica, no quisiera negar la conveniencia y aun necesidad, en ciertos contextos humanos e históricos, de momentos misioneros en que se prescinda de la referencia a Dios. Pero me parece que esta prescindencia no



puede convertirse en elemento nuclear y permanente de un método teológico. Es posible que lo que Segundo practique en directo sea aquella prescindencia, temporal, dialógica, pedagógica. De hecho él mismo dice varias veces que *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret* no es un libro de teología, sino un diálogo secular sobre el significado de Jesús para el hombre de hoy, y especialmente para el ateo, al menos virtual<sup>31</sup>.

Sin embargo, resulta obvio que Segundo, en el conjunto de su obra, es teólogo y hace teología, y que incluso en este libro pretende distanciarse ciertamente de teologías doctrinarias, academicistas, etc., para hacer una buena teología dialógica, liberada y liberadora. Parece que ha convertido esta prescindencia teológica en principio teológico metodológico. Ello ha sido fecundo para articular un discurso coherente de esos momentos pedagógico-misioneros, quizá convenientes en algunos contextos humanos e históricos. Pero, a mi juicio, ha llevado unilateralmente este momento pedagógico al corazón mismo de su método teológico.

2.3. *El recuerdo concreto y determinado de la pasión y resurrección de Jesucristo, evocado bajo el nombre de Dios; y la confianza incondicional en un educador absoluto a través del proceso bíblico que tiene su centro en la vida, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret*

En los dos puntos anteriores hemos analizado los diferentes conceptos de operación cognoscitiva y práctica central del método teológico de nuestros autores. Ahora vamos a fijarnos más expresamente en su concepción del objeto central de la teología. Es obvio que, dado que ninguno de ellos tiene una epistemología objetivista, sino que para ambos el *logos* teológico se constituye en una dialéctica sujeto-objeto, no podemos hablar del objeto, sin implicar las operaciones cognoscitivas y prácticas del sujeto. Y es evidente, por lo mismo, que en nuestros dos apartados anteriores ya hemos estado implicando y aun analizando las diversidades en la concepción del objeto teológico central.

Sin embargo parece iluminador atender brevemente a los diversos énfasis en que conciben el objeto central de la teología cristiana. Ofrecamos primero una suscita descripción, para plantear luego las mismas preguntas que nos han guiado en los apartados anteriores.

El objeto central de la teología cristiana es caracterizado por Metz como el recuerdo concreto y determinado de la pasión y resurrección de Jesucristo, evocado bajo el nombre de Dios, y convertido así en recuerdo escatológico.

Segundo, por su parte, caracteriza el objeto central de la teología cristiana como el término en que se apoya el aprendizaje de segundo

31. JN, I/1, 413; II/1, 29; II/2, 626.

grado (o confianza incondicional y dinámica en un educador absoluto: Dios mismo). Este aprendizaje se logra a través del proceso bíblico, en el que se han aprendido contextualmente y por comunidad de testimonio, valores, datos trascendentes y dinámicos de operatividad ideológica. Se asume, además, que el proceso bíblico tiene su centro dinámico en la vida, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret, y que a este centro se referirá el Espíritu (o educador absoluto) al ir conduciendo a los creyentes a toda verdad, con un dinamismo creador y abierto a la novedad de la historia.

Si esta descripción es fundamentalmente correcta, podríamos dar un paso más en nuestro análisis formalizando la diferencia de la siguiente manera: Metz enfatiza más la dimensión material y cristológica del objeto teológico ('recuerdo concreto y determinado de la pasión...'), sin descuidar la dimensión más formal y pneumatológica del mismo ('recuerdo escatológico, evocado bajo el nombre de Dios'). Segundo, por su parte, se concentra más en el aspecto formal y pneumatológico del objeto de la teología ('educador absoluto, deuteroprendizaje, Espíritu que conduce a toda verdad'), sin olvidar su dimensión material y cristológica ('proceso bíblico concreto con su centro en Jesús de Nazaret').

Ante este panorama, así formalizado, planteemos nuestras preguntas: 1) ¿La diferencia es meramente terminológica oes real? 2) Los aspectos realmente diferentes, ¿son complementarios? ¿o hay que optar por una u otra concepción básica?

1) La concepción del objeto teológico es realmente muy similar en cuanto incluye los mismos elementos fundamentales (cristológico y pneumatológico). Pero el principio o intuición dinámica que da unidad a cada concepción es realmente diverso: pues el concepto de Metz está articulando bajo la primacía del elemento cristológico (es decir del recuerdo concreto y determinado de la pasión y resurrección de Jesucristo); mientras que la concepción de Segundo está organizada bajo la primacía del elemento pneumatológico (es decir del deuteroprendizaje, guiado por el Espíritu, educador absoluto).

2) Considero que la articulación del objeto teológico desde la experiencia y las categorías trinitarias, puede brindar un punto de vista más adecuado y profundo para iluminar la cuestión sobre la complementariedad o incompatibilidad de las concepciones descritas. Es evidente que aquí apenas puedo sugerir esta visión<sup>32</sup>, y que en el tema trinitario el peligro de un nominalismo vacío es mayor que en ningún otro.

Simplemente aludiré a dos aspectos trinitarios: la referencia a las tres personas ('Dios', Hijo y Espíritu), y al acceso teológico e histórico-salvífico a la mutua referencia e immanencia (*peritrisis*) de las tres personas.

32. Cfr. al respecto Jon Sobrino, *art. Dios*, en *Conceptos fundamentales de Pastoral*, Cristiandad, Madrid, 1983, pp. 248-264. Hay, además, un penetrante artículo de Pedro Trigo sobre método teológico y fe trinitaria, publicado en la revista venezolana *Nuevo Mundo*, 104 (1982), pp. 135-181.



Desde el punto de vista de 'el Dios', el Hijo y el Espíritu, parece exacto afirmar que Metz explicita y enfatiza tanto la dimensión teológica como la cristológica, y deja implícita la dimensión pneumatológica. Y parece correcto decir que Segundo explicita y enfatiza las dimensiones pneumatológica y cristológica y deja implícita la dimensión teológica.

Si ello es así, parece adecuado, a un primer nivel, mirar las concepciones diversas de nuestros autores como posibilitadoras de una mutua corrección y complementariedad: Segundo le sugeriría a Metz un mayor desarrollo de su pneumatología, lo que sería quizás un correctivo adecuado para los límites de parálisis operativa y falta de creatividad ideológica y para las dificultades dialogales que parecen concernirle. Metz, a su vez, le sugeriría a Segundo un mayor desarrollo de su teología, lo que sería quizás el antídoto adecuado para lo que hemos llamado su *déficit* teológico.

Considero que estas sugerencias de corrección y complementariedad mutua son legítimas y justas; pero quizá conviene acceder a otro tipo de reflexión probablemente más profundo: ¿cómo practica —y concibe implícitamente— cada uno de nuestros autores el acceso teológico (e histórico-salvífico) a la realidad trinitaria de Dios, en la mutua referencia e immanencia de las tres personas?

Aventurándome en los implícitos me atrevería a sugerir lo siguiente: Metz accede al Espíritu —sin nombrarlo— en el evocar, practicar y orar; accede al Hijo en su recuerdo concreto y determinado y en la praxis de su seguimiento místico-político; accede al Padre porque recuerda, praxis y oración son siempre 'en la presencia de Dios, bajo el nombre de Dios, invocándolo'.

Pero además acentúa la importancia decisiva del recuerdo determinado de Jesús y de la praxis místico-política de su seguimiento, por la confluencia de dos motivos: la necesidad que tenemos los hombres y los creyentes de subvertir la inercia pecadora e inrédula de nuestra propia fe, y la necesidad que tienen los sistemas socioculturales —en los que vive también, cautiva y cómplice a la vez, la Iglesia— de un recuerdo peligroso en su concreción determinada que los subverta salvadoramente. La primacía, pues, del elemento cristológico (el recuerdo concreto y determinado de la pasión) es correlativa a una experiencia y una teología histórico-antropológica de la necesidad de interrupción y conversión radical. Es precisamente desde o hacia este quicio de interrupción y conversión subversivamente cristológica, como el evocar, el practicar y el orar se vuelven efectivamente 'en el Espíritu' y se realizan efectivamente 'bajo el nombre de Dios, en y por su presencia e invocándolo'. El acceso a la Trinidad de Dios ha de pasar decisivamente por el recuerdo concreto y determinado de la pasión y resurrección de Jesucristo. Siempre. Pero especialmente cuando urge salir del cautiverio de la religión burguesa.

Aventurándome en los implícitos de Segundo, arriesgo las siguientes

perspectivas: Segundo accede al Espíritu —antes de nombrarlo— en la sensibilidad comprometida a las necesidades del prójimo, o, dicho más genéricamente, en la apertura comprometida y creadora a los signos de los tiempos, independientemente de toda interpretación religiosa o teológico-deductiva; va accediendo —y nombrando de alguna manera— al Espíritu cuando va descubriendo, en la calidad y fecundidad de los valores, datos trascendentes y dinámicos operativos de la cadena bíblica de testigos, que esa tradición dinámica es digna de confianza absoluta para seguir iluminando y dinamizando la búsqueda y aplicación de mejores soluciones para los retos y problemas históricos, pues de alguna manera es conducida por un educador absoluto, el Espíritu; accede al Hijo, pues los valores y datos trascendentes que Jesús vivió de una manera contextual y limitada, al verse inscritos en toda la tradición y a la luz de las experiencias y testimonios pascuales, son susceptibles de ser tomados y son de hecho testimoniados como la presencia humana del sentido último, creador y salvador, de toda la realidad, que no puede conocerse en su realidad absoluta en la historia, pero al que se va conformando toda realidad, como se hará manifiesto en la escatología y como puede irse iluminando ahora dinámica y creadoramente desde Jesús; finalmente Segundo va accediendo al Padre, cuando, en todo este proceso de creatividad servicial en el Espíritu y en la referencia a Jesús, se va avanzando la fe y la esperanza, algunas veces incluso celebrativa y orante, de que el dato trascendente decisivo y último, el fondo de la realidad, su origen y su destino, es el Amor, que Dios es amor.

Pero además acentúa la importancia decisiva de la sensibilidad comprometida y la creatividad creadora ante los problemas actuales del mundo y desde los valores y datos trascendentes testimoniados por Jesús —es decir el elemento pneumatológico y su manera propia de enfocarlo el cristológico—, por la confluencia de dos motivos: la urgencia experimentada de encontrar soluciones verdaderamente creadoras, ricas y complejas para los problemas contemporáneos, y la seguridad creyente de que la acción del Espíritu ya dinamiza sobreampliamente los corazones de los hombres y los procesos de la historia, suscitando colaboradores responsables y creadores para llevar adelante la historia, y entre ellos ese grupo minoritario que ha de fermentar servicialmente la masa desde la tradición y la fe de Jesús. Es precisamente en este servicio, pneumatológicamente creador e inspirado por la tradición cristológica, como puede accederse, en creatividad abnegada y en esperanza, al Dios que es Amor, al Padre.

Sintetizando podríamos decir que Metz realiza el acceso a la Trinidad enfatizando el recuerdo concreto y determinado de la pasión, porque en su visión histórico-antropológica el *theologoumenon* de la necesidad de conversión radical (si se quiere el *simil iustus et peccator*) tiene una importancia y un respaldo experiencial decisivos. Segundo por su parte, realiza el acceso a la Trinidad enfatizando la creatividad pneumatológica del amor servicial, porque en su visión histórico-antropológica



gica el *theologoumenon* de que donde abundó el pecado sobreabundó la gracia tiene una importancia decisiva en el sentido de impulsar a la creatividad generosa y realista del amor.

¿Es posible, en este contexto trinitario y de teología de la historia y del hombre, pronunciarlos valorativamente sobre ambas maneras de articular el objeto teológico central? Un primer acercamiento, que quizá sería el más comprensivo y magnánimo, señalaría que estamos ante formas concretas del pluralismo teológico, no sólo inevitable, sino necesario y enriquecedor. Sin salirme de esta perspectiva de fondo —verdadamente católica— me atrevo, sin embargo, a hacer algunas sugerencias, pensando en propiciar que el pluralismo necesario llegue a ser efectivamente enriquecedor:

— Segundo podría, sin renunciar a su primacía pneumatológica y a la centralidad de la referencia de Jesús, abrirse más originariamente, o al menos más radicalmente, a la dimensión teológica.

— La teología de Segundo, sin dejar de ser esa magnífica teología de la acción que es —fundada en la sobreabundancia de la gracia, como posibilitadora de la libertad creadora y flexible del amor— podría dar más importancia a la necesidad de la conversión radical, y, desde ahí, sintonizar más hondamente con la decisividad de la *memoria passionis*. (Su teología del pecado, como veremos brevemente en el capítulo nove-no, quizás está demasiado marcada por las categorías de inercia, falta de creatividad, etc., y margina demasiado sus dimensiones de inhumanidad, muerte de los hijos de Dios y del Hijo de Dios, etc.)

— Metz, sin limitar la primacía del recuerdo cristológico de la pasión y de una teología práctica hecha siempre en la presencia de Dios, podría abrirse más hondamente al aliento esperanzado y dinámicamente creador de la pneumatología.

— La teología de Metz, sin limar la necesidad de conversión e interrupción radicales, ni la esperanza aguijonada apocalípticamente desde el sufrimiento, podría acceder de acuerdo a sus más hondas intenciones prácticas a una teología más esperanzada y realista de la acción en el Espíritu.

En todo caso, cabe concluir diciendo que la acción, la donación y el misterio del Dios trinitario siempre superará las diversas andaduras teológicas y prácticas que se propongan para acceder a él, para practicarlo, recibirlo y contemplarlo. Pero que constatar las riquezas plurales y las limitaciones particulares de cada teología puede ser un aliciente para dejarnos invadir más por la grandeza de su misterio y para dejarnos golpear más, y más salvadoramente, por la estupidez de su cruz.

#### 2.4. *Paradigma con pocos desarrollos temáticos, y método realizado con gran amplitud temática*

En este último apartado analítico simplemente quisiera enunciar algo ya descrito y suficientemente analizado en los *excursos* respectivos

sobre el método teológico de cada autor. Mientras Segundo ha dado cuenta con su método de muchos de los grandes temas de la fe cristiana; Metz se ha quedado hasta ahora en la presentación programática de su método y en unos cuantos breves ensayos paradigmáticos.

Es posible, como ya señalamos, que además de causas circunstanciales, influyan en esta limitación productiva de Metz algunos elementos —o ausencias— de su método: la falta de un puente —de alguna manera trascendental— para el diálogo con el hombre contemporáneo desde la memoria subversiva y la radicalidad práctica; la dificultad de armonizar con la fe concreta y determinada y con el seguimiento radical un dinamismo pneumatológico de creatividad histórica, y también teológica.

Basta dejar aquí esta sugerencia de este tamaño. Para pasar ya a intentar decir una palabra sobre la o las raíces más centrales y más profundamente teológicas de las diferencias descritas. Palabra que no pretende añadir nada nuevo, sino sintetizar suscitadamente lo ya logrado.

#### 3. *Las raíces más centrales y teológicas de las diferencias: la conversión escatológica en la presencia de Dios, y la acción liberadora en el Espíritu*

Formulando las cosas con extrema brevedad, podría decirse:

1. En el corazón de la praxis místico-política de Metz está el recuerdo subversivo y conversivo de la pasión de Jesucristo, evocado en la presencia de Dios. Esto significa:

a) *Antropológicamente*: que el sujeto llega a ser solidario y cristiano y se manifiesta como tal a través de la interrupción y conversión ante Dios y desde la historia de la pasión de los hombres, asumida radicalmente y convertida en aguijón apocalíptico y esperanza escatológica en la pasión y resurrección de Jesucristo.

b) *Cristológicamente*: que en la pasión y muerte de Jesucristo hay algo último que no puede convertirse en metafísica o interpretación, sino que ha de evocarse en recuerdo concreto, en praxis radical de seguimiento y en esperanza apocalíptica por la segunda venida del Señor y la realización plena de la justicia y la solidaridad universal en y por la presencia de Dios.

c) *Teológicamente*: que, tanto el llegar a ser sujeto solidario, como el mantenerse en el seguimiento políticamente parcialista y universal de Jesús, como el mantenerse en la esperanza escatológica desde los sufrimientos, los pecados y las muertes de la historia, sólo es posible, en definitiva, en y por la presencia del Dios vivo, bajo su nombre e invocándolo.

2. En el corazón del método teológico de Segundo está la confianza incondicional en el Espíritu, que alienta en el dinamismo de la tradición bíblico-cristiana y, en definitiva, en todos los procesos de la natura-



leza y de la historia, suscitando colaboradores responsables para entregarse a la creatividad generosa y flexible del amor esperanzado. Esto significa:

a) *Antropológicamente*: que el sujeto cristiano —o de alguna manera impulsado por el Espíritu— ha de centrarse en los problemas de la madurez, que consisten en la búsqueda de las mejores soluciones para los problemas de los demás y de la historia; y que puede hacer esto basado en la convicción esperanzada de que la libertad nunca es un riesgo ya que en la muerte y resurrección de Jesucristo se ha manifestado que 'donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia'.

b) *Cristológicamente*: que hay que buscar en Jesús de Nazaret, encuadrado en la tradición que lo precede y que lo prolonga —con una hermenéutica contemporánea y creadora— los valores, datos trascendentes y dinámicos operativos capaces de ser buena noticia dinámica para afrontar con ideologías adecuadas los problemas contemporáneos.

c) *Teológicamente*: que el Espíritu alienta victoriosamente en la naturaleza y en la historia; que los valores y datos trascendentes que vivió y que testimonió Jesús expresan las exigencias y posibilidades últimas de la realidad y el verdadero rostro de Dios; que Dios es amor, y que el hombre se acerca más a él en la acción liberadora, abnegada, creativa y esperanzada, que en la relación religiosa, siempre susceptible de caer en el religiosismo y la idolatría.

3. Considero que ambas articulaciones del método teológico caben perfectamente, con sus énfasis, aportes y limitaciones, dentro del pluralismo de la teología cristiana y católica y dentro del contexto contemporáneo, postidealista y ubicado en la interdependencia planetaria de los contextos más particulares.

4. Considero, sin embargo, que los tres elementos específicamente enfatizados por Metz son elementos centrales para una teología cristiana contemporánea y que su presencia es demasiado débil en la teología de Segundo. Estos elementos son: la necesidad de la conversión, la centralidad del recuerdo de la pasión —y no sólo de la hermenéutica contemporánea—; y la importancia de la dimensión teológica en la fe y en la teología.

5. Considero también que el elemento más específicamente enfatizado por Segundo —la pneumatología de la acción liberadora— es una dimensión central de una teología cristiana contemporánea, y que su presencia es demasiado débil en la teología de Metz.

Hablando de dos métodos teológicos que están y quieren estar determinados decisivamente por el núcleo central de la fe, al hablar del método ya hemos estado anticipando las perspectivas teológico-temáticas. Conviene que pasemos ya a nuestra tercera parte, en la que veremos cómo cada uno de nuestros autores desarrolla temáticamente el contenido de la esperanza cristiana hoy.