

christus

QUIA

polígrafo
ER punto
valor de
mpira de
co cajas.

MITADO

Revista Mensual de Teología

LA IGLESIA MEXICANA ANTE LA COYUNTURA
POLITICA DE LA ELECCION PRESIDENCIAL

MORAL CRISTIANA EN LATINOAMERICA

Año 41 No. 484 Marzo de 1976



EN ESTE NUMERO

LA IGLESIA EN LA ACTUALIDAD

- La Iglesia Mexicana ante la Coyuntura Política de la Elección Presidencial. **Enrique Maza, S.J.** 3
Santidad ¿para qué? **Sebastián Mier, S.J.** 7

EL MUNDO EN QUE VIVE LA IGLESIA

- Reflexión sobre los supuestos, la perspectiva y los conceptos en el análisis político de la América Latina. **Rolando Ames Cobian** 9

CUADERNO: MORAL CRISTIANA EN LATINOAMERICA

- Introducción al Cuaderno. **La Redacción** 14
La Fe de Jesús. Relevancia para la Cristología y el Seguimiento. **Jon Sobrino, S.J.** 15
Acceso ético al Absoluto. (El discurso ateo como condición de la afirmación de Dios). **Enrique D. Dussel.** 40
La Conversión hoy. ¿Desde dónde? ¿Cómo? ¿Hacia dónde? **Sergio Cobo, S.J.** 47

PREDICACION

- De los domingos quinto de Cuaresma al segundo de Pascua. Del 4 al 25 de abril. **Rubén Cabello, S.J.** 58

SELECCION LATINOAMERICANA DE LIBROS

- Liberación de la Teología de Juan Luis Segundo. **David Velasco Yáñez, S.J.** 61

PRESENTACION

La respuesta que en los últimos meses han venido dando nuestros lectores en apoyo de CHRISTUS ha sido enorme. Los números de octubre y noviembre se agotaron lo mismo que el del 40o. aniversario. De este último sacamos una re-edición para poder así atender la creciente demanda. Y las suscripciones han venido subiendo poco a poco.

El mes de enero nuestro número de nuevos suscriptores aumentó un 12 o/o. En gran parte se debió a ustedes. Si entre todos logramos mantener el ritmo durante todo el año, CHRISTUS contribuirá en su medida a la transformación de nuestra Iglesia, tan deseada por todos. Y lograremos la meta prefijada en enero: duplicar el número de suscriptores. Contamos con ustedes.

La Redacción

Intención General. "Que se viva con más sobriedad, por la solidaridad hacia todos los hombres". Intención Misionera. "Que los problemas raciales en Africa se resuelvan a la luz de la Justicia y del Amor verdadero".

CHRISTUS también crece.

En enero contamos con muchos nuevos suscriptores. Ayúdenos a seguir creciendo. Así podremos llegar a nuestra meta de este año: duplicar nuestros suscriptores.

AUTORES DE ARTICULOS DE ESTE NUMERO

- Ames, Rolando. Asesor de la Unión Nacional de Estudiantes Católicos del Perú.
Cobo, Sergio. Colabora en un proyecto de educación rural en Tlahuelilpan, Hgo.
Dussel, Enrique. Profesor en la UAM, UIA y UNAM. Coordinador del CEHILA.
Maza, Enrique. Escritor y editorialista de Excelsior.
Mier, Sebastián. Promotor de un proyecto de trabajo pastoral y suburbano en Monterrey. Miembro de la Redacción de Christus.
Sobrino, Jon. Profesor de Cristología en el Centro de Reflexión Teológica de El Salvador, C.A.
Cabello, Rubén. Director del Instituto Teológico SJ, profesor de Escritura. Miembro de la Redacción de Christus.
Velasco, David. Estudiante de Teología y animador de trabajo en vecindades del D.F.

atravi
ron ha

partido
pios a
signifi
antes
siempre
nos hi
líticas,
liar sis
verdad

partido
la cand
interna
superar
sentar
están r
aunque
Campa
recerá e
ne regis
oportu
adeptos
campan

LA IGLESIA EN LA ACTUALIDAD

ENRIQUE MAZA, S.J.

LA IGLESIA MEXICANA ANTE LA COYUNTURA POLITICA DE LA ELECCION PRESIDENCIAL

El momento político.

La situación política, por la que nuestro país atraviesa, exige, de pronto, reflexiones que debieron haberse hecho hace mucho.

La imposibilidad o la negativa de los diversos partidos políticos para presentar candidatos propios a la presidencia de la república, replantea el significado de la votación electoral. Y no es que antes no hubiera sido lo mismo. Es que antes hubo siempre otro candidato —además del oficial— que nos hizo guardar las apariencias de las opciones políticas, nos facilitó la justificación de nuestro peculiar sistema democrático y nos ayudó a esconder el verdadero sentido del voto.

Hoy no hay más que un candidato. Los dos partidos suboficiales —PARM y PPS— se sumaron a la candidatura del PRI. El PAN, por su propia crisis interna —digna de reflexión en sí misma— no logró superar sus diferencias y fue impotente para presentar su candidato propio. Los demás partidos no están registrados. No pueden presentar candidato, aunque el partido comunista lo haga. Valentín Campa, el candidato presidencial del PCM, no aparecerá en las boletas electorales. Su partido no tiene registro legal, y su campaña es solamente una oportunidad para dar a conocer el partido, ganar adeptos, tener una tribuna y concientizar. No es campaña electoral.

Así pues, el candidato del PRI está solo. Como siempre ha estado. Sólo que antes tenía compañía. Y ahora revela, en toda su desnudez, la realidad de nuestra escena política. Y esto cambia el sentido del voto electoral. Porque no se trata —eso queda bien claro— de elegir a un presidente que ya está designado y asegurado. Se trata —ése es el sentido del voto— de ratificar popularmente el poder ya adquirido del que todavía se llama candidato.

Votar o no votar.

Pero no sólo. Hoy es hora de pensar seriamente en las consecuencias y en el significado del voto. El voto no sólo ratifica popularmente a la persona que ya fue designada para ocupar la presidencia. Ratifica también el aparato de poder que lo designa para que lo encarne. Ratifica el poder del aparato. Ratifica el sistema de designación presidencial, que legitima y justifica su poder en el referéndum nacional que son las elecciones presidenciales.

Ir a las urnas —aunque deliberadamente se anule el voto— significa que se está de acuerdo en esta especie de sistema democrático-político, y que se participa en él. La opción política real que hoy —de hecho— se presenta, es no ir a votar o ir a votar. Ir a votar puede tener las dos modalidades de dar el voto o anular el voto. Pero esencialmente es participar en este sistema de designación presiden-

cial. La opción es votar o no votar. Obviamente, cada quien tomará su propia decisión. Lo importante es que se tome conscientemente, con todo su contenido político y con todo su significado real.

Antes, la candidatura del PAN daba su escape a muchos católicos. Hoy no lo da. Y no podrá alegarse la candidatura de Campa —el fantasma de la amenaza comunista— para votar por el PRI; porque la candidatura de Campa no es legal. Aunque —por hipótesis— recibiera la mayoría de los votos, no podría ser ni sería presidente. Y votar por el PRI —en contra de Campa—, además de ser infantil, no disminuiría en absoluto la labor —poca o mucha— que Campa hubiera hecho en su campaña, y que es lo que pretende.

Estamos escuetamente frente al candidato del PRI y frente al aparato de poder que en él encarna el poder del aparato. Y, frente a eso, hay que hacer la opción política. Se vota o no se vota. Se ratifica o se desconoce. Nunca nos habían quedado tan escuetas las posibilidades.

Y ahí, en medio están los cristianos. Y ahí, en medio, está esa confusa alianza, llamada respeto mutuo, entre el poder político y el poder eclesiástico. Hoy no podrán decirnos —como otras veces— que tenemos el deber de votar. Hoy puede también ser un deber no votar; porque no votar es la única manera de manifestar electoralmente el propio desacuerdo con el sistema democrático-político de designación presidencial. Quien esté en desacuerdo con el sistema democrático-político de designación presidencial tendrá obligación de no votar; porque no tendrá otro modo de manifestar —al menos, electoralmente— su desacuerdo. Y porque ir a votar —para demostrar el desacuerdo de otro modo y en otra ocasión— es ya mostrar acuerdo y participar activamente en el sistema. Hoy hemos caído en nuestra propia trampa. Hoy está claro que nuestras obligaciones cívicas no están en la participación electoral. No hay obligación de votar, ni de no votar. Y hay obligación de votar y de no votar.

Hoy la conciencia cristiana tiene que echar mano de otros recursos. Y hoy, en la presente coyuntura política, tendrá que desenmascarar esos recursos reales de que dispone.

Posturas cristianas.

Fundamentalmente, hay cuatro posturas. (Al decir fundamentalmente, queremos dejar claro que no pretendemos análisis y tipificaciones completas. Expresamos simplemente, con todas las reservas, distinguos, matizaciones, puntualización, aclaraciones, condiciones y prudencias del caso, una mirada espontánea, inevitablemente parcial, desde un punto de vista personal, pariticular, limitado, falible, equivocal, que no expresa ni quiere expresar universalizaciones, exclusividades, radicalizaciones, ab-

solutizaciones ni juicios finales. ¿Está clara la aclaración, o habrá que repetirla párrafo tras párrafo, para evitar la ofensa de otros modos de pensar? Por lo menos, uno desearía que fuera posible hablar honradamente, aunque los puntos de vista personales no coincidan con los oficiales, sin que, por eso, se provoque necesariamente el escándalo, y se crea necesariamente que uno lo hace por falta de amor a la Iglesia y porque es uno marxista y ateo, y se provoque la represión de las autoridades).

Hay cuatro posturas fundamentales.

1a. Conservadora.

Una es la conservadora o de derecha, cuya fe es exclusivamente actitud religiosa, entrega vertical a Dios solo y arreglo de cuentas personales frente al Dios absoluto. En política, están por la salvaguarda del orden, de la moral, de la religión y de los derechos de la Iglesia. Y, por Iglesia, entienden la institucional. También defienden los derechos de Dios, inclusive el derecho que Dios tiene a la propiedad privada de bienes materiales, a través de la jerarquía eclesiástica, y su derecho a la suntuosidad del culto, y a pedir donaciones económicas a ricos y pobres —sobre todo a los pobres— para templos suntuarios y joyas culturales; porque así satisfacen los pobres su deseo innato de fe de darle cosas a Dios desde su generosa pobreza, y así se implemente el dominio de Dios sobre todo el universo, que El pagará en la otra vida. Su opción fundamental es capitalista. Añoran el antiguo orden, unicidad, esplendor, costumbres y seguridad de la Iglesia civilizada occidental. Y son severos y se alarman ante la situación actual de crisis de autoridad, confusión doctrinal, falta de fe, relajamiento moral, desintegración familiar, desenfreno sexual, tendencias socializantes y politización sacerdotal. (Como ejemplo concreto, ven en el pentecostalismo y otros movimientos similares, un contrapeso espiritual a las tendencias sociales de ciertos grupos). Dentro de esta postura hay también una tendencia fascista, más extrema, de grupos organizados. Atacan incluso, al gobierno, porque nos lleva al comunismo.

Esta postura tiene peso y número en la Iglesia mexicana, e incluye obispos, sacerdotes, religiosos, religiosas y laicos. Me atrevería —en mi supina y audaz ignorancia— a llamarla mayoritaria, en ese peculiar mundo que se llama: “católicos mexicanos”. La denigrante y enajenante campaña publicitaria para la construcción de la nueva basílica de Guadalupe —a través de medios de comunicación y sistema bancario— es indicio bastante elocuente.

2a. Liberal-reformista.

Hay una segunda postura de centro, por llamarla de algún modo, creciente en ciertos medios. Es una postura reformista, que algunos llaman liberal o progresista. Se nutre de un Concilio Vaticano

El poco conocido, generalmente, y mal asimilado. (No hay que olvidar que México es un país que no lee). Prácticamente se reduce a haber adoptado una liturgia semimodernizada. Pugnan un poco por la autonomía de los laicos dentro de la Iglesia, lo que no logran, sino escasamente, conseguir. Tienden a la eficacia empresarial de las obras católicas y a interesarse por los pobres. Ya no confunden tanto la religiosidad con la fe; pero no acaban de separarlas. Socialmente, tienden hacia la doctrina social católica, que pocos conocen, pero que lejanamente inspira y que no encuentran encarnada en programas concretos, como no sean los del PAN. Políticamente, son capitalistas que pugnan por una democracia liberal efectiva. El compromiso político no le toca a la Iglesia, en cuanto tal, pero ese compromiso no apunta a las estructuras, sino a las relaciones interpersonales. Primero es cambiar al hombre. Y el socialismo no es solución. Su visión de los problemas va de la Iglesia al mundo y no del mundo a la Iglesia. Propugnan el diálogo y tienen cierta apertura. Algunos aceptan, al menos teóricamente, algún tipo de socialismo; pero de ninguna manera marxista. Rechazan cualquier tipo de revolución y defienden un cambio paulatino de las cosas, a base de conversión y buena voluntad.

Hay muchos matices en esta postura, muchos otros rasgos, muchos subgrupos, mentalidades muy diversas. Lo dejamos solamente constatado.

3a. La indiferencia.

Una tercera postura es de los indiferentes a la Iglesia. Han sido católicos y siguen siendo cristianos. Pero la Iglesia no les dice nada. Les habla en un lenguaje que no entienden, de cosas que les son extrañas, basada en principios que no creen y que no ven realizados. Sobre todo constatan la alianza de la Iglesia con los poderosos, su ausencia notable de las luchas de justicia, su ausencia del mundo y su traición al hombre, su estructuración de poder, su mercantilismo, su infatuación de superioridad, sus riquezas, su explotación de los pobres y su promoción de la enajenación de conciencia, su dominio del hombre hasta la conducta y la conciencia, su producción de ideología justificativa del sistema, su pretensión de universalidad desde una pertenencia burguesa, su control de todos los accesos a Dios, su acomodabilidad diplomática, su colonialismo cultural, su aferramiento al pasado, su defensa frontal de sus propiedades materiales y privilegios y otras cosas. Y se apartan de ella. Simplemente cambiaron canal. Buscan sus propias soluciones, caminos, luchas —sobre todo por el hombre y por otro orden social, para lo que sienten superflua a la Iglesia—, conductas, honradez personal, moralidad y relación con Dios a su modo. No les importa que hablen el Papa o los obispos, ni lo que tengan que decir. Se fueron a otro cine a ver otra película, porque ésta no les decía nada ni les daba respuestas a nada.

Otros tenían una religiosidad burguesa, mezcla de ateísmo práctico y de ferviente catolicismo teórico y cultural. La crisis inmediata al Vaticano II les derrumbó la religión cultural de fin de semana y les confundió su catolicismo teórico. Se apartan de la práctica y de la Iglesia, y marchan a un ateísmo completo, teórico y práctico, en el abandono de su religiosidad de domingo.

Otros se van por otras razones, de todos tipos. En general, la postura —motivada muy diferentemente— es de indiferencia, abandono, salida, rechazo de la Iglesia. No les interesa la Iglesia, aunque siguen fundamentalmente cristianos o, al menos, creyentes. Esta postura es muy numerosa y creciente en México. Algunos todavía atacan a la Iglesia. La mayoría tranquilamente la ignora. Y busca por su cuenta.

4a. De izquierda.

La cuarta postura es la de izquierda. Representada, sobre todo, por religiosos y sacerdotes que trabajan en medios populares o estudiantiles y por laicos de izquierda política. Tienen muy presente el problema y el compromiso político. Optan por el socialismo, inclusive marxista, y por la revolución, como una concreción de las opciones evangélicas. Y desean ver a la Iglesia comprometida a fondo con los pobres, con su causa y con su liberación. Son muy celosos de su autonomía, muy críticos de la jerarquía y muy escépticos frente a las estructuras de la Iglesia. Separan radicalmente fe y religión. Son cada vez menos sensibles a las expresiones sacrales tradicionales. Estiman que la verdadera fe se expresa en el compromiso con los hermanos y que —hoy— ese compromiso es político y que —en nuestros países latinoamericanos— esa política es revolucionaria. Viven en las fronteras de la Iglesia. Y viven en donde lo cristiano tiene peligro de confundirse con todo lo humano y la expresión religiosa con el quehacer político. Creen que la Iglesia debe optar política y estructuralmente por los oprimidos, como siempre lo ha hecho por los dominantes y poderosos. Hay una sola historia, en que la Iglesia debe comprometerse con los débiles. Hay que terminar con las estructuras sociológicas de la Iglesia institucional —que se originan y se van formando, desde Constantino, como obra de los hombres del pasado— que no hay que confundir, sino contrastar con la comunidad de creyentes que se reunió en torno a Jesús. Las estructuras son alianza con el poder, conversión de la autoridad en poder —a imagen y semejanza de este mundo— y alienación del hombre. La Iglesia de Jesús no fue de poder terrestre ni de medios ricos.

Bastan estos rasgos, aunque hay muchos otros. También en esta postura hay muchos matices y tendencias, hasta las más radicales. Esta postura es minoritaria, contestataria y no oficial.

En general, la descripción de las cuatro posturas fundamentales es superficial y necesariamente poco matizada. Pero basta para dar una idea a vista de pájaro. Estos cristianos, y no otros, son los que enfrentan la coyuntura política actual y los que van a tener que optar en ella, a base de sus propios recursos de conciencia y de su propia visión de la realidad política del país.

¿Apoyar o impugnar?

De este país que urgentemente exige una forma de vivir humanamente para una gran mayoría que vive en la inhumanidad. Y la lucha por la justicia parece ser la única forma. Nos enfrentamos—como un dato constatable—al empobrecimiento del hombre y a su destrucción por la injusticia y la violencia. Injusticia que no es fruto del azar ni suma simple de desgracias individuales. Tiene causas

—y causas estructurales— que el hombre puede conocer y cambiar. Creer implica hacer. Y no hacer utilitario, sino construir. Se trata de poner las condiciones para hacer humanos a los hombres.

La elección presidencial de un solo candidato, con la ratificación implicada del sistema de poder, hará descubrir la verdadera opción política nacional de los cristianos. Ahí se sabrá si ratifican el sistema o le hacen el vacío. Si interpretan el aparato político priista como la opción política válida —o, al menos, estratégica— para la construcción de un vivir humano en México. Ahí se sabrá si votan por los demás o por sí mismos. Y cada quien se verá a sí mismo, de frente y en lo hondo, como en todo momento de crisis.

La coyuntura política es por demás interesante y fecunda.

CHRISTUS - Revista Mensual de Teología.

Año 41 No. 484 Marzo de 1976.

Director: Xavier Cuenca, S.J.

Subdirector: Alfonso Castillo, S.J.

Consejo de Redacción: Rubén Cabello, S.J., José Morales, S.J., Luis M. Narro, S.J., Sebastián Mier, S.J., Jorge Alonso, S.J., Jorge Villalobos, S.J., Javier Jiménez Limón, S.J., Enrique Valencia, S.J.

Equipo de trabajo: Jesús Pavlo Tenorio, Ana Santamaría

Órgano Oficial de las Diócesis de Cd. Juárez, Cd. Obregón, Cd. Valles, Cuernavaca, Huejutla, Papantla, Tabasco, Vicariato Apostólico de la Tarahumara. Registrada como artículo de 2a. Clase en la Administración de Correos No. 1 de México, D.F., 3 de enero de 1936. Registro de Propiedad intelectual en la S.E.P. No. 19534 el 15 de diciembre de 1950. Con aprobación eclesial. Suscripción anual: \$ 100.00 Dls. 8.50. Número suelto \$ 10.00. Obra Nacional de la Buena Prensa, A.C. Donceles 99-A. Apdo. M-2181, México 1, D.F.

Impresión: Editorial Magazine, Quetzalcoatl No. 53, México 17, D.F.

NOTA DE LA OFICIALIDAD DE CHRISTUS

Christus ha querido siempre ser un servicio a la jerarquía mexicana: obispos y sacerdotes. Y, en este sentido, se ha puesto a disposición de las diócesis, máxime de aquellas que lo aceptaban o pedían como su gaceta diocesana.

En este sentido se ha llamado y se llama órgano oficial de algunas diócesis.

La oficialidad en Christus no significa una representación oficial de pensamiento, ni reflejo de pensamiento oficial. Su oficialidad no consiste ni quiere consistir en otra cosa que en el hecho práctico de servir de Boletín Eclesiástico a los obispos que no tengan uno en sus diócesis y que quieran adoptar a Christus en su lugar. No tiene propiamente respaldo oficial en cuanto al pensamiento, ni pretende complicar a los obispos en las opiniones que expresa.

La oficialidad de Christus funciona como un hecho práctico y un servicio, libremente aceptado o rechazado, no como un concepto determinado y obligatorio. Christus no es órgano institucional del episcopado, del que la institución es responsable. La responsabilidad editorial queda exclusivamente a cargo de Buena Prensa.

La Redacción de Christus.

mas.
tama
exist
blem
impi
misi
estos
más
medi
mane
de lu
reali
nos p
titud
mal,
abier
natur
defici
cias a
nos ll
cería
ciales
rosa;
hace
en cli
drían
línea
y casi
tramc
exage

ta de
a una
ningu
ñalam
cias q
los in

SANTIDAD ¿PARA QUE?

Ciertamente nuestra vida está llena de problemas. Los encontramos en todas partes, de todos los tamaños y en los más diversos niveles de nuestra existencia individual y social. Y no se trata de problemas ficticios. Realmente nos están afectando e impidiendo que realicemos más plenamente nuestra misión humana. Pero también es innegable que en estos últimos años se ha ido incrementando más y más la conciencia de estos problemas. También los medios de comunicación se han multiplicado de manera que las grandes noticias llegan de infinidad de lugares con máxima rapidez. Y tanto nuestra realidad como los diversos medios de comunicación nos ponen continuamente delante de nosotros multitud de cosas que todavía están mal; y no sólo mal, sino pésimamente. Muchas de las noticias son abiertamente malas refiriéndose sea a fenómenos naturales o a estripicios causados por la maldad o la deficiencia humana. Otras, que pretenden ser noticias alentadoras, son falsas como mucho de lo que nos llega como propaganda política. Algo que parecería signo de aliento son las propagandas comerciales que tratan de presentarnos la vida color de rosa; pero también aquí una conciencia crítica nos hace descubrir un intenso intento por convertirnos en clientes y aprovecharse de nuestro dinero. Podríamos proseguir casi indefinidamente en esta línea e ir logrando un análisis cada vez más agundo y casi desesperante de la realidad en que nos encontramos. Todo ello sin necesidad de mentir o de exagerar siquiera.

Pero me atrevo a afirmar también que se trata de una visión parcial de nuestra realidad. Frente a una presentación de que todo está bien y no hay ningún problema, brota como contrapartida el señalamiento casi implacable de las enormes deficiencias que todavía encontramos tanto en cada uno de los individuos como en el conjunto de nuestra so-

ciedad nacional e internacional. Esta toma crítica de conciencia es indispensable para que nos pongamos en movimiento. Sólo así lejos de conformarnos con la situación actual, buscaremos las soluciones urgentes para la situación de tantos y tantos hombres que viven en condiciones verdaderamente infrahumanas. Pero si exageramos este tipo de visión podríamos llegar también a un inmovilismo por la imposibilidad de lograr siquiera el más mínimo avance. Hemos de reconocer con la misma capacidad crítica y realista la multitud de cosas buenas que existen también en nuestro mundo.

Santidad en nuestros días.

A este propósito me parece muy notable y digno de comentar un artículo de la revista Time. Lo titula Santos Vivientes, Mensajeros de Esperanza y de Amor. No ofrece una panorámica de todas las situaciones esperanzadoras que actualmente se dan en el mundo. Pero, aunque sea en forma parcial, sí nos acerca a muchos focos de esperanza llenos de vida. Hubiera sido posible dar otro nombre a estos focos de esperanza; pero el autor del artículo quiso utilizar una palabra ya muchas veces usada, la de santo. Esta palabra, como la mayor parte de las que utilizamos en nuestro lenguaje, tiene diversos significados y ambivalentes. El autor analiza varios de ellos, por ejemplo el pensamiento común de que se refiere a personas ya muertas y que han hecho milagros alcanzando así el grado de canonización. Mas después, dejando estas disquisiciones, va describiendo los rasgos mas sobresalientes de personas que con diversas características y en distintos tipos de actividades comunican realmente una esperanza a quienes viven a su alrededor y en muchas ocasiones a lugares más distantes. También ilustra su artículo con citas de personas más o menos notables de las distintas confesiones religiosas: cristianos, —protestantes como católi-

cos—, judíos, y hace alusión a los hindúes e islamitas. Todo con acierto y agilidad periodística. Sin embargo lo más sobresaliente de su artículo me parece la múltiple ejemplificación de personas realmente entregadas a ayudar a sus hermanos en las formas más diversas.

El lugar central lo ocupa la Madre Teresa. Una religiosa, nacida en Albania, que desempeña su labor fundamentalmente en Calcuta. Ha fundado dos institutos religiosos, uno para hombres y otro para mujeres que se dedican preferentemente a la atención de los más pobres entre los más pobres: moribundos, huérfanos, o personas abandonadas... La Madre Teresa y sus seguidores pretenden brindar a estas personas tan necesitadas un alivio y una compañía. Afirma la madre que la mayor desgracia de estas gentes consiste no tanto en sus carencias materiales cuanto en el rechazo de que son objeto. Así, el estar cerca de ellas aunque no ofrece un remedio radical a todas sus dolencias, sí les brinda —afirma ella— lo que realmente más necesitan: comprensión y cariño. Otras dos notas características tanto de la fundadora como de los miembros del Instituto son la sencillez en el trato y la infatigabilidad en el trabajo. Aunque la madre se confiesa abiertamente católica no pretende como objeto principal de sus labores la conversión de aquellos a quienes atiende. A cada una de las personas se le ofrece atención espiritual según su propia religión.

Después de entretenerse más con los rasgos y actividades de la madre Teresa y de su Instituto, el articulista describe la personalidad y actividades de otros individuos que constituyen asimismo focos de esperanza. Médicos y religiosas que entregan su vida con total dedicación al cuidado de los cancerosos, los retrasados mentales, los huérfanos, los leprosos, poblaciones enteras marginadas en África o en Asia. También promotores sociales que en estas poblaciones tratan de mejorar el régimen alimenticio, la cultura, la higiene, la organización de las diversas comunidades.

No sé si como una preocupación anterior al contacto con todas estas personas o tal vez como una nota común que destacaba en la vida de todas ellas, el autor nos llama la atención sobre la intensa vida de oración que desarrollan. Y no simplemente como algo que acompaña a sus actividades sino precisamente como la fuente de inspiración y fuerza para todas ellas. De modo que muchas de esas personas afirman que si no fuera por su unión con el Señor no tendrían las fuerzas suficientes para llevar adelante sus labores.

Aunque no en forma explícita como en el caso de la oración al que dedica varios párrafos, también va dejando notar aquí y allá como una característica sumamente extendida el estado celibatario de muchos que se dedican a este tipo de trabajos. Ciertamente habla también de personas casadas y de matrimonios que en pareja se dedican a este trabajo. Pero destaca el carácter célibe no

únicamente de las religiosas que por su profesión renuncian a casarse sino también de muchos laicos —católicos y no— que renuncian al matrimonio a fin de dedicarse más plenamente a esa actividad que consideran como un llamado divino.

Esperanza en diversos niveles.

Tanto en el caso de la madre Teresa como en los otros que se presentan ocurre la crítica de que se está prestando una atención superficial a problemas que requieren de transformaciones estructurales que afecten la raíz misma de la organización de la sociedad tanto en lo nacional como en lo mundial. Sin detenerse a discutir el valor de todas las actividades anotadas anteriormente en vistas a esta transformación el articulista nos presenta toda otra serie de santos vivos que toman una acción directa con el fin de ir transformando esas estructuras. Cristóbal Mwoleka, obispo de Tanzania miembro de los pueblos-cooperativa. Dorothy Day, ex-marxista, fundadora en Estados Unidos del Movimiento de Trabajadores Católicos. César Chávez con su United Farm Workers. El ministro Beyers Savde que combate la segregación en Sudáfrica. El conocido obispo brasileño Hélder Câmara... Mujeres y hombres que luchan por un mundo más justo para los trabajadores, para personas que sufren la segregación racial, para campesinos y toda clase de marginados. Además de la consagración total y abnegada que les es común con las personas que considerábamos antes, éstos se ven en la necesidad de sufrir cárcel varias veces en la vida. Llegan también en ocasiones a morir a manos de quienes están interesados en mantener sus privilegios aun a costa de la vida de los demás.

El articulista no presenta un panorama exhaustivo, y yo he abreviado aún más. Pero en cualquier caso son sugerencias que nos invitan a volver los ojos a nuestra propia vida, a nuestro propio rededor para ir descubriendo en ellos las señales de esperanza, las invitaciones a seguir trabajando y luchando con fe y con amor. Tal vez la palabra santidad pueda tener para muchas personas una connotación de poco agradable, de inútil y hasta de hipócrita. Pero si consideramos sinceramente y sin prejuicios las vidas de todas esas personas entregadas con un verdadero espíritu de amor, no podremos menos de experimentar que nos encontramos realmente ante verdaderas revelaciones de Dios, ante la presencia de la obra de Aquél que nos ha creado y redimido por amor. Además de las notas de sencillez y laboriosidad, se destaca en la vida de todos estos hombres y mujeres la alegría, el contento, el amor de sí mismo y de los demás. Todo ello no como un conformismo que trata de ocultar lo más profundo de los problemas; sino como una energía que lleva a trabajar por el progreso en uno u otro de los ámbitos del verdadero crecimiento cristiano con entusiasmo y constancia.

EL MUNDO EN QUE VIVE LA IGLESIA

ROLANDO AMES COBIAN

Reflexión sobre los supuestos, la perspectiva y los conceptos en el análisis político de la América Latina

Dada la naturaleza de la reunión, una reunión de formación, y la posibilidad de trabajar en grupos pequeños la situación específica de cada uno de los países representados se optó en la exposición por no trabajar directamente sobre la situación actual en América Latina, sino más bien por dar algunos elementos para ese análisis específico y para el debate anterior.

La exposición se ordena en tres partes que se sintetizan a continuación:

- 1: Revisión de algunos de los supuestos de la teoría y la práctica de la acción política de la izquierda latinoamericana.
- 2: Bosquejo de una perspectiva de análisis que permita dar cuenta del campo propio de la lucha política dentro de la interpretación global de la evolución de las sociedades latinoamericanas.
- 3: Precisión de algunos conceptos que pueden ser útiles en este análisis.

1. Revisión de supuestos

Si bien es evidente que la mayoría de los grupos y personas comprometidas en las distintas corrientes de la izquierda en A.L. aceptan la necesidad de un análisis científico para fundamentar su praxis, también es cierto que generalmente esperan el aporte científico, principalmente pa-

ra el tratamiento de los aspectos económico-sociales de la realidad. Sin embargo, en lo que tiene que ver con la lucha propiamente política, con su análisis y explicación, con los aspectos de organización que implica etc., se confían más a intuiciones globales y a la adhesión a alguna de las grandes corrientes estratégico-tácticas del socialismo revolucionario. Se trabaja relativamente menos sobre las características específicas del movimiento social y político en cada país, comprendido dentro de su contexto económico y estructural. Se toma en cuenta menos la dinámica socio-política, cuando es precisamente en ella que hay que insertar las acciones políticas eficaces. Nos parece indispensable alentar una reflexión más científica de la realidad política de nuestras sociedades, que sepa integrarla en un análisis científico global, en los condicionamientos objetivos, materiales estructurales, y en la dinámica que los modifica.

Es en esta perspectiva que nos parece importante reflexionar sobre alguno de los supuestos en los que se sustenta la práctica política de importantes sectores de la izquierda latinoamericana, para ver precisamente como es necesario superar, modificando y poniendo al día alguno de esos supuestos.

Es innecesario recalcar el hecho conocido de la influencia de la teoría y la práctica marxista sobre la izquierda latinoamericana. De aquí parte un problema que es fundamental para plantear en esta reflexión. El análisis económico del capitalismo que Marx realiza le permite mostrar no sólo la dinámica de explotación en la que el sistema se basa,

no sólo el tremendo desarrollo de las fuerzas productivas que ese sistema permite y promueve, sino también el hecho que él está condenado a la autodestrucción. Al mismo tiempo que el capitalismo desarrolla las fuerzas productivas a un nivel antes desconocido crea las condiciones para su superación. Hay una concordancia fundamental entre los mecanismos económicos y los mecanismos políticos de autodestrucción del sistema.

Creo particularmente que una interpretación simplificada y débil de este esquema está al origen de una creencia de fondo, de un supuesto del que participan varios movimientos de la izquierda revolucionaria latinoamericana y que me parece muy discutible por lo menos. Me refiero a la esperanza en la autodestrucción inminente del sistema. Ella alimenta la ligereza o el voluntarismo con el cual se entra en la acción política, en la medida en que parecen no importar demasiado los fracasos debido a que la crisis orgánica del sistema hace irreversible su derrota más temprano que tarde.

Cincuenta años después Lenin enfrentó, sin embargo una situación que le obligó a replantear la organización de la lucha política para avanzar hacia el socialismo. El era actor en un país en que el capitalismo distaba de haberse desarrollado plenamente en el que se precipitan sin embargo, en parte por ello mismo, situaciones de cierta ayuda. Y todo ello cuando el sistema se transformaba en monopolístico y se internalizaba. En esas condiciones de Rusia en 1917 la preocupación leninista por la organización política concretada con mucho sentido de la coyuntura histórica encuentra su oportunidad y prueba su particular eficacia. Se trata de una modificación y de un aporte al desarrollo de la concepción original. La crisis orgánica del sistema capitalista no resulta comportando directamente el triunfo del socialismo como pensaban los socialdemócratas. Es una minoría ac tuante, ligada con los núcleos obreros la que toma el poder y fuerza la modificación de mecanismos económicos y culturales para hacer posible el avance del socialismo en un país que no había cumplido aún con la etapa capitalista. A partir de Lenin, de Trotski y luego de Mao, se incorpora a la corriente del marxismo revolucionario la temática del partido y de la estrategia y táctica revolucionaria como aspectos fundamentales.

Actualmente enfrentamos mucho más en A.L., una situación distinta tanto a la que vivió Marx como a la que tuvo que afrontar Lenin. Estamos en un área dependiente de un sistema capitalista que, convertido en monopolístico y transformándose sin cesar dentro de esta misma fase, se ha expandido por el mundo y ha reforzado su carácter internacional. La constitución del bloque socialista no significa en el momento presente la posibilidad de una solidaridad internacional con los procesos revolucionarios del tercer mundo como la que parecía inminente e indispensable en la época del propio Lenin. Aún más, el sistema capitalista internacional se debate ciertamente en crisis estructurales que corresponden a las contradicciones fundamentales que comportan en su seno. Sin embargo, se han perfeccionado mecanismos para enfrentar esta crisis, para postergarla, para manejarla. La destrucción final del sistema no es un acontecimiento catastrófico final cuya fecha puede ser más o menos calcula-

da. Es un proceso que ocurrirá seguramente al nivel de la historia mundial pero cuyo curso y cuyas consecuencias posteriores dependerán precisamente de la fuerza política y de los proyectos alternativos que el movimiento popular y las organizaciones de izquierda pueden hacer surgir en sus respectivos países y regiones. En síntesis, podemos proponer con bastante razonabilidad la hipótesis de que el proceso de auto-destrucción del sistema capitalista sigue su curso al nivel de sus contradicciones estructurales, de su desarrollo desigual en el mundo, pero que se revela hoy como un proceso macro-histórico, de largo plazo y con alternativas de desenlace distintas tanto a nivel mundial como regional. Mientras tanto los núcleos de poder y las fuerzas sociales que dirigen y sostienen este sistema internacional muestran recursos de desarrollo y autodefensa que no pudieron ser previstos hace cien años en todas sus formas específicas.

Se ha alcanzado una capacidad de manejo de las crisis económicas superior a la que se tenía en los años 10. Por lo menos en lo inmediato, el fantasma de la guerra nuclear facilita la coexistencia pacífica entre el llamado bloque socialista y el capitalista. Los mecanismos de adormecimiento ideológico son usados con más eficacia de lo que había sido posible prever. Los mecanismos de represión han alcanzado un nivel de eficiencia tecnológica-militar sumamente alto.

Qué significan estos hechos para la opción política, para los esfuerzos de liberación en América Latina? Este es el problema que se ha tratado de plantear. Es por esto que decíamos al principio que el análisis social tiene que tomar en cuenta la conciencia, la organización de las distintas clases y grupos sociales, sus formas de presencia actual en la lucha política y las maneras posibles de mejorar el poder y la línea de acción de las organizaciones populares. Es en el campo de la acción de los grupos sociales y por lo tanto de acuerdo a su nivel de conciencia, que no es necesariamente correspondiente al de su situación objetiva que se juega la lucha decisiva por hacer posible a más corto plazo, un proceso de liberación en nuestros países. Y simultáneamente se hace imprescindible tomar en cuenta la situación objetiva del proceso económico-social capitalista, tal como se da hoy, en nuestras sociedades dependientes, en el mundo metropolitano y en los mecanismos imperialistas, no tal como se daba en la Inglaterra del siglo pasado, en el imperialismo expansionista europeo de comienzos del siglo o como ocurría en nuestros países pero hace 15 años.

Plantear este proceso de liberación fuera de las coordenadas del movimiento de la base económico-social, resulta acientífico, voluntarista, de eficacia efímera. Sin embargo, caer en el error opuesto de proyectar una crisis orgánica a largo plazo como explicación de los acontecimientos políticos inmediatos y como base para una victoria política que no se sustenta en una organización de poder efectivamente eficaz, es también muy grave para la suerte de la lucha popular y de los esfuerzos de liberación. En una palabra, los aspectos culturales, los aspectos propiamente políticos necesitan ser tomados en cuenta para comprender cómo es que el sistema siguen manteniéndose en nuestros países y para plantear sobre bases reales cómo será posible sustituirlo. En este trabajo, el análisis de la estructura social, de las características en homogeneidad, en organización y en conciencia de distintos sectores sociales es insustituible.

Sólo insertar colaboramos creemos muy pro consciencia luz y se m

Se nos perm te política a plantea Las cla cos co planos La per en su o tos pla La pol organiz entre le

C Es tual que contradic formas d legitiman cionales ta como mente l pamiento muy diffe reconocie intereses acción de dominan cho más

Sin en la acti ción y la caracterí ciales. H trabajo según el que se d do. Es de las accion distinta a límites d miento c

Un sión sobr ingreso, sobre el e posibilidad gobierno

Sólo una reflexión de esta naturaleza podrá permitir insertarnos en el proceso histórico para desarrollar, para colaborar en el desarrollo de una acción política eficaz. No creemos exagerar al afirmar que es necesaria una revisión muy profunda para lograr que supuestos insertos en el subconsciente político de la izquierda latinoamericana salgan a luz y se replanteen.

2. Bosquejo de una perspectiva de análisis.

Se trata de bosquejar una perspectiva de análisis que nos permita integrar lo que ocurre en las esferas propiamente políticas dentro de un análisis global e integrado. Vamos a plantear las siguientes proposiciones:

- Las clases sociales no son necesariamente actores históricos conscientes ni por tanto coherentes de los distintos planos de su acción.
- La pertenencia a una clase y a sus posiciones fija límites en su comportamiento a los grupos sociales en los distintos planos de su acción colectiva.
- La política del estado encierra siempre un proyecto de organización económica que implica a su vez una elección entre los intereses distintos de las clases sociales.

Comentaremos en conjunto estas tres proposiciones.

Es precisamente una característica de la sociedad actual que los fenómenos básicos de los intereses económicos contradictorios entre propietarios y trabajadores, que las formas de opresión se ocultan a través de mecanismos que legitiman tales situaciones. Las creencias de culturas tradicionales propias a regiones con escasa penetración capitalista como la nuestra, favorecen aún más este proceso. Finalmente la forma de organización del Estado facilita el agrupamiento de los grupos de propietarios mientras que hace muy difícil la consolidación de grupos de trabajadores y el reconocimiento por los distintos grupos entre ellos de sus intereses comunes. Como consecuencia, la coherencia en la acción de las clases sociales es mucho mayor en los grupos dominantes, mucho más débil en los grupos medios y mucho más aún en las clases populares.

Sin embargo, la ocupación de un determinado lugar en la actividad económico-social, la relación con la producción y la actividad económica, fijan límites y explican las características del comportamiento de todos los grupos sociales. Hay una experiencia social propia a cada tipo de trabajo. Hay sobre todo consecuencias objetivas diferentes, según el lugar que se ocupa en el proceso económico social que se desprenden de tal o cual comportamiento del Estado. Es decir, hablando más específicamente de lo político, las acciones básicas de un gobierno afectan de una manera distinta a los grandes conjuntos sociales y fijan entonces límites de variación que repercutirán sobre el comportamiento consciente y concreto con más o menos elasticidad.

Una política económica de conjunto supone una decisión sobre el sistema de propiedad, sobre la distribución del ingreso, sobre los montos de inversión, sobre su destino, sobre el desarrollo de tal o cual sector económico, sobre las posibilidades de tal o cual política social. Pretender que un gobierno animado por la mejor buena voluntad podrá satis-

facer de una manera aritméticamente idéntica a todos los sectores sociales, es imposible. Hay una elección objetiva de política a través de la cual se expresa una preferencia por permitir el desarrollo de relaciones favorables a tal o cual clase social. Concretamente, una política económica capitalista, muy variable en sus planes concretos, descansa sin embargo, por ejemplo, sobre la defensa de relaciones de trabajo basadas en la propiedad privada que significan "desde el comienzo" una ventaja objetiva para los propietarios y una desventaja para los asalariados.

Por ello es imprescindible analizar el carácter de clase de tal o cual programa político sin que se confunda inmediatamente esta constatación objetiva con la intención y la conciencia de los grupos que implementan o que sufren esta política que no son necesariamente idénticos. En este campo del análisis en que entrecruzamos comportamientos y decisiones políticas con la dinámica económica material, es en el que podemos apreciar también la viabilidad de tal o cual proyecto político. En la fase actual del capitalismo monopolístico de grandes conglomerados, son posibles en cada uno de nuestros países distintas políticas dentro de una ruptura en el sistema. Sin embargo, no por ser ellas en última instancia pro-capitalistas son "más o menos lo mismo". Su diferencia expresa las características distintas en base económica, en estructura social y en lucha política en cada lugar y momento. Determinadas políticas comportan además contradicciones objetivas más allá a veces de la voluntad o de la lucidez de sus conductores.

En suma, esta indispensable vinculación entre análisis económico y político, no puede ser confusión o sustitución de uno por otro. El descubrimiento de una racionalidad económica, no es de por sí el hallazgo de la intencionalidad política correspondiente, así como la declaración política de intenciones no comporta necesariamente su materialización en decisiones coherentes.

Es necesario distinguir, por otra parte, los grados de conciencia y organización a los que van llegando los distintos grupos sociales. Es, por ejemplo más rápida la conciencia de una identidad de intereses entre las gentes que desarrollan la misma actividad económica, que una conciencia más amplia de grupos que aún compartiendo la condición de trabajadores se dedican a distintas ramas. Esto es válido aún para los grupos propietarios aunque en menor medida. Aquí lo importante es señalar que una conciencia política significa compartir un proyecto global para la sociedad en general. Según esto los grupos dominantes tienen no solamente una conciencia de sus intereses económicos y un proyecto para defenderlos, sino también una propuesta global de un tipo de organización social en la cual se satisfacen incluso algunas de las reivindicaciones de las clases sociales dominadas. Un proyecto político dentro de las sociedades modernas es un proyecto para el conjunto. Lo importante es definir quién lo elabora, sobre qué bases económico-sociales y de poder se plantea este proyecto.

En las sociedades capitalistas modernas se estableció desde el principio un campo específico de la acción política en el cual se supone que todos los miembros de la sociedad,

convertidos en ciudadanos juegan con igualdad. Este campo se objetiva en la organización institucional del Estado que aparece como el rector, el empresario, el representante de la sociedad global. Aquí termina de fundamentarse lo que estábamos señalando en el punto anterior. Hay no sólo una ideología en la que se sustenta el carácter pretendidamente universalista de lo político, sino también una organización institucional en la que este carácter se expresa a través de mecanismos administrativos y de coerción, que son puestos a disposición de quienes asumen este rol de dirección política. Ahora bien, la constitución de este campo propio de la acción política justificado ideológicamente, implementado en una organización y el cual objetivamente debe cumplir con una función de dirección global, supone la constitución de un campo específico de relaciones y de conflictos entre grupos sociales. La lucha contra la explotación no es necesariamente aún una lucha política si no significa un enfrentamiento entre movimientos con real acceso a ese campo, es decir entre movimientos o grupos que tengan la capacidad de asumir la dirección del Estado.

La lucha política es una lucha por el poder del Estado y supone entonces organización y relaciones entre clases y grupos que no son necesariamente las mismas que ocurren entre ellas, en otros campos de la actividad social. Y es en este campo de la lucha política donde, por las características específicas antes señaladas, se juega la dirección global de la sociedad y por lo tanto es aquí donde se juega la posibilidad de desarrollar un proceso de liberación para el conjunto de la sociedad.

El análisis de la crisis orgánica del capitalismo internacional, el análisis de la explotación que comporta una política determinada, la condena moral de la opresión del sistema capitalista, son elementos importantes para la definición de una posición política intelectual, pero no son aún necesariamente un sustento objetivo para una acción política. No constituyen de por sí una alternativa de poder. Los términos de la lucha política no son otros que los que están puestos objetivamente allí por el comportamiento, la conciencia y la organización que tienen las distintas fuerzas sociales, las distintas clases sociales que logran expresarse de algún modo en el campo político.

3. Algunos conceptos para un análisis que integre los conceptos políticos.

Resulta importante determinar si la fracción de clase que tiene el predominio en el nivel económico, es decir la propietaria de las unidades productivas más evolucionadas del sistema: ejemplo: el capital monopolístico norteamericano, actualmente, tiene también la hegemonía en la acción política nacional de nuestros Estados. No se trata aquí de saber si fija o no los marcos estructurales, es obvio que estos marcos los fija sí, por la misma estructura global del sistema. La pregunta en este caso es más específica. La política de los gobiernos corresponde con los proyectos inmediatos del capital monopolístico americano, por ejemplo ¿el predominio económico se convierte entonces en hegemonía política? Se trata aquí del problema de saber qué grupo propietario internacional, nacional o sector intermedio define los términos principales de la acción política de los gobiernos.

Es necesario establecer igualmente cuáles son los actores directos e inmediatos de esta política hegemónica y cómo son sus relaciones con los grupos básicos que representan; incluso cuando la representación es muy estrecha, se da generalmente una división del trabajo entre elites económicas y personal político que abre la posibilidad de algunos conflictos o diferencias secundarias que así mismo es conveniente tomar en cuenta.

Es necesario ver cómo la política económica que está siendo implementada y en general la política global de los gobiernos logra apoyo no únicamente en las clases propietarias, sino también en las clases medias y los sectores populares, a través de qué mecanismo se produce esto; cuál es la dosis de aceptación de esta política hegemónica, en qué medida los grupos medios y populares ven representados sus intereses en ellos. En los casos en que la política de un gobierno responde a una presencia de distintas clases y fuerzas sociales unidas contradictoriamente en un mismo movimiento, es muy importante ver qué grupo social, cuál es el rol de los otros intereses. Qué posibilidades de juego existen al interior del movimiento dentro de estas distintas tendencias.

Es necesario diferenciar qué clases sociales presentes a nivel económico-social dentro de la estructura general de un país están actuando políticamente. Para expresar esta acción algunos analistas han acuñado el término de fuerzas sociales. Según ellos, algunas clases sociales, el campesinado en relaciones pre-capitalistas, por ejemplo, a nivel económico-social aún hoy en algunos países una fuerza muy importante, no sería sin embargo una fuerza social si no interviene en el plano político de una manera importante. Y en sentido inverso será entonces necesario establecer la relación como ya se ha indicado en los puntos anteriores, entre movimientos o partidos políticos y los intereses básicos de clase que expresan.

Para terminar con estas proposiciones y conceptos que se refieren a aspectos digamos menos coyunturales del proceso político, es conveniente diferenciar si se está en una situación de vigencia hegemónica estable, es decir de funcionamiento de un proyecto político-económico que se mantiene más allá de la sucesión de gobiernos y que corresponde entonces con la dinámica global del sistema capitalista-imperialista o si se está en una situación de crisis de hegemonía en la que se está produciendo una transición en la organización económico-social. En ese caso los grupos económicos que corresponden con la fase en ascenso, pueden no haber adquirido aún la fuerza de imponer sus términos políticos sobre las otras clases propietarias y sobre la sociedad en su conjunto. Es aquí donde se sitúa la afirmación muy conocida de una crisis hegemónica de las burguesías nacionales hacia principios de la década del 60. Ella, habría llevado a un cambio político a través de la imposición de Estados fuertes, basados en el poder militar que habrían implementado, en la mayoría de los casos, las políticas necesarias a la nueva fase de control monopolístico directo de la industrialización latinoamericana. Política que los representantes de estas burguesías nacionales no deseaban o no eran capaces de implementar.

De todo lo anterior se desprende la necesidad de diferencias entre las contradicciones a nivel económico, visibles al análisis científico objetivo y el pasaje de esas contradicciones al nivel de la conciencia de los grupos y de su acción política. Precisamente entonces la clase de la acción política será partiendo de una determinación objetiva de esas contradicciones en curso a nivel económico, precisar las formas de acción que hagan pasar a nivel político una conciencia de interés común a un conjunto de los sectores dominados y segundo que conviertan a través de la acción política en hegemónicos a estos sectores dominados. A partir de su poder político, a partir de la acción del Estado, ellos podrán transformar entonces las bases económicas del sistema y revertir el fundamento mismo de la situación que los mantenía dominados.

La determinación del proyecto político en base a una propuesta de las contradicciones principales dentro de las cuales él se plantea, requiere en consecuencia una lucidez política para poder proponer un conflicto con fuerzas que tengan un mínimo de posibilidades de victoria.

Tomando en cuenta el movimiento económico y político en América Latina será necesario precisar así cuál de los dos términos de las contradicciones, tanto principal como inmediata a nivel político se hallan en la ofensiva. Y están poniendo los términos de la situación. En base a esto será posible desarrollar una estrategia y una táctica eficaz.

Finalmente, será necesario establecer las correlaciones de fuerzas entre los distintos actores políticos directos e inmediatos para, dentro de los términos objetivos planteados por esta situación, implementar las tácticas que permitan una mayor acumulación de poder por parte de aquel o

aquellos actores que sean expresión política lúcida de las clases populares. En algunas circunstancias de lo que se tratará es incluso de promover el surgimiento de tales actores o corrientes políticas clasistas.

La muy apretada síntesis de los conceptos que se plantearon en la exposición no pretende ser un esquema necesariamente ordenado ni mucho menos rígido y obligatorio para el análisis político. Lo que hemos tratado es de concretar una perspectiva trabajada en el punto segundo que nos permita analizar la dinámica social, no analizar únicamente la gruesa y orgánica contradicción entre capitalistas y proletarios a nivel abstracto e históricamente indiferenciado, sino que nos permita situar los términos de la lucha social concreta en cada país, en el momento actual entre las fuerzas que efectivamente están jugando el juego. Como se ha dicho antes, pensamos que es sólo así, en esta ligazón entre análisis económico y análisis político, en esta reflexión crítica sobre las características actuales de la evolución económica y política de nuestro continente que se podrá insertar una acción política eficaz. No se olvide que los conceptos dados han tenido entonces un valor puramente instrumental para la discusión en grupos y que en esta síntesis han sido esquematizados aún más de lo que fueron en la exposición oral.

Nota: Entre los distintos textos y autores que han sido, junto con la propia experiencia, materia prima de esta reflexión, debo señalar especialmente a Antonio Gramsci y a su texto "Notas sobre Macchiavello, la política y el Estado moderno."

I M D E C A C

INSTITUTO MEXICANO PARA EL DESARROLLO COMUNITARIO

AUDIOVISUAL: "LA HISTORIA DE LOS TIGRES Y LOS GATOS" *Publicada en CHRISTUS, noviembre, 1975*

Guión de Guillermo Silva, s.j. (ERIT) y producido por el Depto. de Comunicaciones del IMDEC.

CONTIENE: Dibujos—diapositivas

Un cassette con "bips" audibles que indican el cambio de las diapositivas. Tiene una duración de 15 minutos.

El costo es de \$ 650.00

Mandar Giro Postal. Nosotros enviamos el material.

PEDIDOS: IMDEC, A.C.
Av. Chapultepec Sur No. 42
Guadalajara, Jal.
Tels.: 16-08-10 y 16-07-94

CUADERNO: MORAL CRISTIANA EN LATINOAMERICA

LA REDACCION

Hablar de teología latinoamericana se convierte muchas veces en un slogan vacío. Unas cuantas palabras de moda, sin la pregunta imprescindible sobre si se trata realmente de una teología cristiana.

Al presentar estos artículos lo hacemos con la convicción de estar ofreciendo auténtica teología cristiana y auténtica teología latinoamericana.

Se ha preguntado muchas veces en nuestro continente cuál es el aporte cristiano específico al cambio social y al proceso revolucionario que exige la situación palmariamente injusta del desorden establecido. La dificultad consiste en que con relación a análisis, estrategias y tácticas sociopolíticas obviamente la palabra prioritaria corresponde a las ciencias sociales. Creemos que tal aporte específico no es otro que Cristo, en cuanto nos acompaña, nos impulsa y nos llama a su seguimiento en nuestra situación latinoamericana, que también le pertenece. Hablar de moral cristiana en latinoamérica es referirnos a este acompañamiento, este impulso y este seguimiento. El artículo de Jon Sobrino se orienta en esta perspectiva.

Una moral tan centrada en las realidades sociopolíticas, ¿no será un horizontalismo que reduce la dimensión teológica del cristianismo? Es ésta una pregunta que —como preocupación auténtica o como autodefensa ante el compromiso— se presenta en muchos cristianos del continente. Enrique Dussel, muestra que en nuestra situación —que por lo demás es semejante a las situaciones bíblicas fundamentales— el acceso al verdadero Dios, el Otro que nos interpela y no es manipulable, pasa necesariamente por el compromiso con el pobre. Y muestra más todavía: que este acceso al absolutamente Otro, es el aporte continuamente crítico que impedirá que los procesos revolucionarios se cierren en sí mismos contrarrevolucionariamente. La moral latinoamericana no sólo no implica un horizontalismo reduccionista, sino que abre a una tan radical experiencia de Dios que Dussel apenas puede evocar aludiendo a las expresiones de los grandes místicos de la tradición cristiana. El lenguaje técnico y filosófico del artículo —necesario por tratarse de una fundamentación polémica y metódica— creemos que no dificulta, aun para los no iniciados, la captación de un pensamiento que es muy sencillo y profundo en sus líneas básicas.

El artículo de Sergio Cobo sobre la conversión cristiana hoy, podría servir de una buena introducción pedagógica y bastante concreta a esa aventura maravillosa de irnos convirtiendo en verdaderos cristianos dentro de nuestra situación latinoamericana. Tarea interminable, exigente e imprevisible. Pero cuyas líneas básicas se delínean cuando el evangelio trata de ser vivido en nuestra situación.

Introducción al Cuaderno

CRISTOLOGIA Y EL SEGUIMIENTO

JON SOBRINO, S.J.

LA FE DE JESUS — RELEVANCIA PARA LA

La teología de la liberación ha revalorizado la figura del Jesús histórico dentro de la teología. Con ello se pretende superar una concepción bastante abstracta, y por ello manipulable, de Cristo y, positivamente, fundamentar la existencia cristiana en el seguimiento de ese Jesús histórico.

Lo que intenta la teología de la liberación no es sólo suprimir la sensación de mitología en la cristología y separar de ese modo indirectamente la moral cristiana de Jesús, sino un enfoque que historicice real y operativamente la figura de Jesús. "Hay que dar un paso a un logos histórico sin el que todo logos es meramente especulativo e idealista". (1) Se presupone que en la historización real de Jesús se descubre su más profunda dimensión de ser el Hijo y se descubre además lo que ha de ser la más profunda dimensión de aquellos a quienes "no se avergüenza de llamarles hermanos" (Heb 2, 11).

Un modo concreto y eficaz de recobrar la verdadera historicidad de Jesús creemos que consiste en reflexionar algo que ha sido generalmente descuidado y que representa sin embargo lo más profundo de su persona: su fe. "Jesús fue un extraordinario creyente y tuvo fe. La fe fue el modo de existir de Jesús". (2) Evidentemente no se trata de introducir un nuevo concepto, como el concepto de fe, para historizar nominalmente la figura de Jesús. Se trata de concebir al Jesús histórico como "la historia de Jesús", y más en concreto como "la historia de su fe".

Para mostrar el significado de describir al Jesús histórico desde su fe hagamos algunas anotaciones previas:

1. Aunque la "fe de Jesús", incluso como formulación explícita, tiene raíces en el Nuevo Testamento y en la historia de la teología moderna,

(3) hoy resulta todavía novedosa y en gran parte chocante. Es pues una expresión polémica. Pero precisamente en cuanto polémica puede servir eficazmente para romper la inercia de un pensamiento más bien mítico sobre Jesús o de un pensamiento que se contenta con repetir abstractamente "la humanidad" de Jesús sin llegar a las más profundas raíces de su ser hombre y de su ser Hijo.

Que la fórmula es polémica puede desprenderse de la refutación clásica que hace Sto. Tomás de la posibilidad de que Jesús tuviese fe, y que de una u otra forma sigue actuante en nuestro días. "El objeto de la fe es la esencia divina no vista. Pero el hábito de la virtud, como cualquier otro, recibe su especie del objeto. Y por lo tanto si se excluye que la presencia divina no es vista, se excluye la razón de la fe. Pero Cristo en el primer instante de su concepción vio plenamente a Dios... Por lo que en él no pudo haber fe". (4) Esta declaración de Sto. Tomás ha estado influyendo en la teología y en la historia de la fe normal de los cristianos. Lo verdaderamente polémico aparece al observar la obviedad con que Sto. Tomás afirma que Jesús no pudo tener fe. Es una declaración de principio y no sólo de facto, es decir, constituye un horizonte último de comprensión de Jesús, aunque no reflejo y por ello más peligroso.

La "fe de Jesús" es una expresión polémica sobre todo porque atañe a aquella dimensión de Jesús en la cual espontáneamente se presupone su radical diferencia con los demás hombres: la dimensión teológica. Es evidente que en la reflexión sobre Jesús de los últimos años se ha hecho gran hincapié en recobrar la humanidad de Jesús, pero esa reflexión se ha detenido normalmente ante la concepción teológica de humanidad, es decir, en su relación con Dios y con el reino de Dios. Se ha intentado desarrollar la humanidad de Jesús en su dimensión individual, social e incluso política, haciéndole en todo ello solidario con los hombres, pero no se ha reflexionado tanto sobre su solidaridad en lo teológico, en su fe. Normalmente ha estado influyendo la repetición irreflexiva del Concilio de Calcedonia según el cual en Jesús coexisten la divinidad y la humanidad; el hablar de "fe de Jesús" por lo tanto se ha sentido como un cuerpo extraño en el esquema divinidad-humanidad, sin considerar que lejos de excluirse divinidad y fe, la fe de Jesús es aquello que nos proporciona la clave para comprender en qué consiste su divinidad concreta.

2. La expresión "fe de Jesús" no pretende ser sólo polémica, sino también esclarecedora. Pretende resumir el movimiento que ha seguido la cristología en los últimos años. Este movimiento, más evidente en la teología católica que en la protestante, lo podemos reducir a los siguientes pasos:

1 Una cristología dogmática, basada en el

Concilio de Calcedonia, que es considerado como punto final de la reflexión sobre Cristo, aun cuando necesite de sucesivas reinterpretaciones. La necesidad vista de reinterpretar la fórmula de Calcedonia no cambia sustancialmente el enfoque de la cristología mientras se presuponga que en esa fórmula se ha dicho lo más profundo de Jesús. (5)

Esa forma de hacer cristología ha entrado en crisis por dos tipos de razones: de método y de contenido. Por razones de método se ha hecho notar la unilateralidad de los conceptos ahí expresados, provenientes de una filosofía, la griega. Más importante es la dificultad metodológica expresada en la siguiente observación: la fórmula de Calcedonia expresa la realidad de Jesús en conceptos—límite como divinidad, humanidad, unión personal de dos naturalezas, los cuales no son ni pueden ser intuitivos en sí mismos, sino juntamente con el camino que ha llevado a conocerlos. (6) Pero ese camino tiene su origen en la Escritura. De ahí que el enfoque dogmático requiera esencialmente su vuelta a la Escritura. Dicho de otra forma, la fórmula de Calcedonia es un avance en la cristología, en cuanto es leída como regreso a su fuente histórica. (7)

A estas razones de método se añaden otras de contenido, que vamos a reducir a dos. En primer lugar en la fórmula se presuponen conceptos que precisamente desde Jesús no se pueden presuponer: qué es ser Dios y qué es ser hombre. Es decir, no se puede propiamente explicar la figura de Jesús a partir de conceptos supuestamente ya conocidos previamente a Jesús, puesto que lo que viene a cuestionar Jesús es la comprensión de Dios y del hombre. "Divinidad" y "humanidad" pueden servir como definiciones nominales para romper de alguna manera el círculo hermenéutico, pero no como definiciones reales ya conocidas para entender a Jesús; el movimiento debe ser más bien el contrario. La segunda razón de contenido es importante como veremos, aun cuando a primera vista pueda parecer una cuestión más bien teórica: en la fórmula dogmática aparece una identificación de Jesús con el Logos, pero no aparece lo que en la Escritura es esencial a Jesús, su relacionalidad con respecto al Padre. (8)

2 Ante esta concepción de la cristología se ha reaccionado de diversas maneras, tratando en general de volver a los datos de la Escritura. Este nuevo enfoque sin embargo tiene los siguientes inconvenientes. Las cristologías bíblicas de los "títulos" son en el fondo cristologías dogmáticas, es decir, tratan de comprender a Cristo a partir de conceptos universales explicativos (logos, señor, Hijo de Dios, etc.). (9) Las cristologías de la "doctrina de Jesús" separan sus palabras de su historia. (10) Las cristologías de la resurrección separan el final de la vida de Jesús de su proceso histórico, de modo que el hecho fundamental es que Cristo ha

resucitado, pero no aparece tan claramente quién es ese Cristo". Las cristologías existencialistas hablan de Jesús como acontecimiento predicado que pone al hombre en situación de decisión, pero además de incurrir en el conocido individualismo traducen su historia concreta por el acontecimiento escatológico de su cruz y resurrección.

Todas estas cristologías tienen de común que ignoran o parcializan la historia de Jesús. Es cierto que se puede observar un movimiento que de alguna forma desemboca o toma más en cuenta la vida de Jesús: de una cristología dogmática a una cristología bíblica, pero ese movimiento no ha sido llevado hasta el fin.

3 En este contexto se comprende como reacción el avance hacia una cristología del Jesús histórico. Esta en principio es un rechazo de todo logos abstracto e idealista, de todo logos meramente doctrinal o meramente personalista. En principio quiere ser la afirmación de un logos histórico. En este sentido se desarrollan hoy las cristologías basadas en el Jesús histórico. La historia se considera más abarcadora que la idea o que la pura experiencia personal, y por ello el enfoque de Jesús debe ser histórico.

Este enfoque supone un claro avance sobre los anteriores, pero puede quedarse en medio camino por dos razones. En primer lugar se puede convertir de nuevo en una concepción epifánica y no histórica de Jesús. Ciertamente Jesús no sería ya la revelación de una idea, pero se podría convertir en revelación a través de una acción histórica pero aislada, separada del movimiento histórico total revelador. De este modo se podría generalizar la historia de Jesús subsumiéndola bajo algún aspecto formal, aun cuando para ello hubiera bases históricas. Así se podría hablar de Jesús como orante o profético, cosas ambas ciertas, pero que no consideran la historia de su oración o de su profecía.

El segundo peligro es el de la selectividad. (12) Se puede organizar la historia de Jesús no a partir de su misma historia, sino a partir de una idea que después se encuentra reflejada en su historia. Se sistematizan los datos históricos que sean de interés, pero en esa sistematización existe el grave peligro de destruir la historia concreta en la que van apareciendo tales datos. Por poner dos ejemplos de índole distinta, se podría considerar la historia de Jesús a partir de todos los datos históricos que apuntan a la "liberación"; de este modo se privilegiaría el anuncio del reino de Dios, su denuncia profética, su cierta afinidad al movimiento celota, su condena del culto y de la religión alienantes, la resurrección como paradigma utópico de liberación, etc. Por otra parte se podría organizar la historia de Jesús a partir de su "oración", de su predicción de la bondad, providencia, compasión de Dios, su entrega confiada a Dios, etc. Todos los datos de ambos ejemplos pueden ser verificados en

el Jesús histórico. La selectividad de los datos no falsea necesariamente esos datos en cuanto datos de la vida de Jesús, pero queda en pie la pregunta si la organización selectiva de ellos reproduce la historia de Jesús.

Una consideración "puntual" de los hechos históricos de Jesús por lo tanto hace recobrar los rasgos históricos de Jesús, pero no necesariamente su historia. Quizás podemos aclarar esto con algunos ejemplos. Jesús menciona a Dios desde el principio de su vida (Mc 1, 14) hasta el final (Mc 15, 34). Pero surge aquí la pregunta si Jesús comprendió bajo la expresión "Dios" lo mismo al principio o al final de su existencia histórica. Lo que queremos afirmar entonces es que lo importante no es sólo constatar históricamente que Jesús tuviese una determinada concepción de Dios en un determinado momento, sino la historia concreta de esa concepción de Dios. Y lo mismo pudiese decirse de otros rasgos históricos de Jesús, su concepción de su actividad liberadora (cfr. Lc 4, 16-19 al comienzo de su vida, y Mc 14, 24 al final), su exigencia de seguimiento (cfr. Mc 6, 7-11 y Mc 8, 34). El problema no consiste evidentemente en elegir o simplemente yuxtaponer o armonizar los diversos pasajes, sino en relacionarlos históricamente, es decir, en ver a Jesús en su proceso histórico de desarrollo y de cambio.

Un modo parcializante, epifánico o selectivo de reflexionar sobre el Jesús histórico supone un estudio atomizado de la historia de Jesús. Lo que hay que recobrar es la totalidad del Jesús histórico, que no es la suma de sus acciones y actitudes históricas, sino esas acciones y actitudes en cuanto aparecen organizadas en su historia. El "Jesús histórico" entonces no es otra cosa que "la historia de Jesús".

Para comprender la historia de Jesús como la revelación del Jesús histórico proponemos los siguientes criterios indicativos. (a) Toda acción humana histórica, en lo que tiene de positiva, está guiada por algunos valores que en su generalidad primera se aceptan como buenos (el amor, la justicia, la fraternidad, la confianza en Dios, etc.). Pero esos valores en cuanto hay que desarrollarlos en una situación determinada necesitan de una concreción, de tal manera que si permanecen en su primera generalidad se desvirtúan o incluso pueden convertirse en lo contrario. Por lo tanto a un movimiento histórico de una persona le compete la concreción de aquellos valores que pusieron en marcha el mismo movimiento histórico. (b) A todo movimiento histórico le compete el cambio y la conflictividad, de modo que la concreción histórica se da dialécticamente en presencia y oposición de lo negativo, que se presenta como aquello que hay que superar. De ahí que al sujeto histórico le pertenece el cambio y la conversión. (c) En el proceso históri-

co se da una dialéctica entre hacer la realidad y hacerse del sujeto.

4. A partir de todas las consideraciones hechas podemos comprender el sentido de un estudio de "la fe de Jesús". No se trata en principio de considerar un dato más del Jesús histórico, sino de recobrar teológicamente su totalidad histórica. Se trata de recobrar la historia de Jesús precisamente desde aquello más profundo suyo, su fe, es decir, en aquello en que confluye el movimiento histórico según los tres criterios anotados anteriormente. En un sentido también pudiera focalizarse lo más profundo de Jesús desde la historia de su esperanza o de su amor. Si elegimos la fe no es ciertamente en oposición a esas dos dimensiones, pues más bien las integra, sino porque es el concepto clave del AT, desde el cual se comprende el mismo Jesús.

3. Hagamos una última aclaración para comprender el interés que nos mueve a analizar la historia de la fe de Jesús. Una cosa es constatar que Jesús tuvo fe y otra la óptica desde la cual se constata. Para hacer ver la óptica latinoamericana desde la cual cobra relevancia la fe de Jesús podemos compararla con otras ópticas.

Urs von Balthasar ha tenido indudablemente el gran mérito de llamar la atención sobre el tema de la fe de Jesús rompiendo el silencio en el campo católico. La importancia del tema consistió en mostrar el carácter relacional de Jesús hacia Dios, en cuya relación se plenifica totalmente su existencia. "La fidelidad de todo el Hijo del Hombre al Padre, su naturaleza, su amor, su voluntad y sus mandamientos a todos los deseos e inclinaciones propios. El perseverar imperturbablemente en esa voluntad, suceda lo que suceda. Y, sobre todo, el dejar que sea el Padre el que disponga, el no querer saber nada de antemano, el no anticipar la hora". (13)

W. Thüsing ha reincorporado muy recientemente la fe de Jesús en la cristología como dato fundamental sistemático. El significado sistemático de ese tema central aparece en que "la orientación, tan decisiva soteriológicamente, del **resucitado** hacia Dios (la "línea ascendente del teocentrismo") está fundamentada en la vida terrena de Jesús". (14) Tiene también consecuencias para la eclesiología: la comunidad la constituye la "fe" en unión con este único creyente; y para la escatología, en cuanto que Jesús es el modelo de la línea ascendente del hacia Dios. La noción de fe de Jesús organiza los temas de toda la teología. (15).

Estos autores recalcan novedosamente la relacionalidad de Jesús con respecto al Padre, en lo que constituye formalmente su fe, pero ignoran generalmente la relacionalidad de Jesús con respecto al reino del Padre y también la historia concreta de esa relacionalidad, es decir, la historia de la fe.

El interés de una teología latinoamericana por la fe de Jesús no puede ignorar estos nuevos enfoques, pero la formalidad bajo la cual se captan estos aspectos creemos que es distinta. (16) En primer lugar, más que de la fe de Jesús, en oposición a una posible incredulidad, está interesada en la historia de esa fe, pues en esa historia ve un paralelismo con la situación real del creyente. El problema de éste no consiste en elegir entre fe e incredulidad (problema más típicamente europeo), sino en la problemática del paso de una fe heredada abstracta a una nueva fe liberadora. En segundo lugar, se recalca la conflictividad de la fe de Jesús a partir de la experiencia de conflictividad, como dato fundamental de la experiencia de la historia. Es la experiencia de la fe como victoria, que no se da de una vez para siempre, ni siquiera como "perseverancia en la fe", sino como un recobrar la fe en presencia de aquello que la cuestiona más profundamente: el pecado generalizado. Por último el aspecto relacional de la fe de Jesús es visto no sólo con respecto a Dios, sino al reino de Dios. La historia de la fe de Jesús no es entonces sólo la historia de su subjetividad, sino la historia de su subjetividad situada en un mundo de pecado que hay que transformar. El análisis de la situación se hace entonces fundamental para comprender la fe de Jesús. No se trata sólo de comprender cómo Jesús se va haciendo él mismo en su subjetividad, sino la relación de ese hacerse él mismo y hacer el reino.

A. FE DE JESUS Y CRISTOLOGIA

1. La expresión "fe de Jesús" en el NT.

En el NT en general y al nivel del lenguaje no se usan expresiones como "fe de Jesús", "Jesús creyente", etc. Una de las razones parece ser que al usar el lenguaje de "fe" para describir la existencia del cristiano normal no aparecería la plenitud de la existencia de Jesús describiéndola en el mismo lenguaje que describía existencias parciales y no plenificadas. Otra razón más fundamental es que la fe de los cristianos incluye en su contenido ya al mismo Jesús. En un sentido Jesús cobra una absolutez a la cual sólo se le corresponde con fe. De esta forma más que de la fe de Jesús el NT habla en general de la fe en Jesús.

Sin embargo existen dos pasajes en el NT en los cuales aun terminológicamente se habla de la fe de Jesús:

Mc 9, 23: "Jesús le dijo (al padre del endemoniado epiléptico): "qué es eso de si puedes! Todo es posible al que cree".

Heb 12, 2: "Fijos los ojos en Jesús, el que inicia y consuma la fe".

1. El pasaje de Mc es interpretado en general cristológicamente, es decir, aplicado al mismo Jesús (17); él es el que cree con fe ilimitada. Lo primero que hay que recalcar es que el mismo Jesús o por lo menos Marcos no tuvo dificultad de adjudicar a Jesús fe. La fe aparece aquí como un modo de existencia con respecto a Dios en la línea del AT. Fe es confianza en Dios, es decir, existencia a partir de otro, en quien se encuentra sentido y seguridad para la propia existencia. En este sentido, aunque no terminológicamente, sí en la realidad la existencia de Jesús es en los sinópticos una existencia de fe, que aparece más claramente en la oración de Jesús, en el trato familiar de Jesús con Dios expresado en el apelativo "abba".

También aparece, aun cuando de nuevo no terminológicamente, la fe como fidelidad, es decir, la fe que se concreta como confianza en cuanto perseverante. La existencia de Jesús en relación a Dios no aparece idealistamente sino en la necesidad de perseverar en la fe, como aparece prototípicamente en la oración del huerto. (18)

La explicación real de lo que en Mc 9, 23 se afirma **terminológicamente** sería todo su evangelio. Evidentemente no podemos ahora llevar a cabo esa tarea, aun cuando más adelante volveremos a la historia real de Jesús, pero sí queremos hacer una importante observación: no pretendemos deducir la "fe" de Jesús de un análisis puntual de este u otro versículo, pues entonces caeríamos en la posición antes criticada de una consideración puntual de la historia de Jesús, y sería además el modo más sutil de ignorar en qué consiste verdaderamente la fe de Jesús.

2. El texto de Hebreos, aunque programático y no analítico de la fe de Jesús, nos da más luz para comprender el problema de la fe en su complejidad e historicidad. Es decir, recalca el aspecto de la historia de la fe de Jesús.

En primer lugar hay que considerar que la Carta está destinada a unos cristianos conscientes de que no ha acaecido la parusía, es decir, conscientes de su situación dentro de la historia. Esta situación es además conflictiva pues ha surgido la persecución. La fe de esos cristianos no vive ya de la inercia de la fe adquirida, sino que tiene que ser reconquistada de nuevo. La fidelidad a la fe no es lo obvio, y por ello esa comunidad de cristianos, en cuanto iglesia peregrinante, se hace mucho más consciente de la historicidad de su fe.

En este contexto Heb 12, 2 afirma que Jesús es el que inicia y plenifica la fe. Evidentemente existe aquí un motivo de consolación y ánimo para los creyentes (12, 3), pero la afirmación de la fe se hace de Jesús mismo independientemente de las pruebas que hayan de sufrir sus seguidores. Jesús no es un ejemplo a imitar en la fe, sino en primer

lugar el que ha vivido originariamente y en plenitud la fe. En este sentido Jesús no es sólo ejemplo, causa meritoria, objeto de nuestra fe, sino que él es el primero de los creyentes. (19). Esta idea sería paralela a la concepción paulina de Cristo como el primogénito, pero mientras Pablo considera a Cristo como el primero de los resucitados, el hermano mayor en la gloria, Hebreos lo considera como el primero de los viadores, el primero de los creyentes, o, si se quiere, como el primero que ha vivido ya como resucitado en la historia por haber vivido plenamente la fe.

El contenido de esa fe, es decir, aquello que hace Jesús en plenitud se descubre si se tiene en cuenta tanto la noción del AT, que afirma, como el rechazo del sacerdocio del AT. Fe es, como en el AT, confianza en Dios (cap. 11), pero una confianza activa, es decir, que la fe aparece como una victoria contra las dificultades reales presentadas por la situación histórica. La fe como confianza victoriosa no tiene que ver con "dudas de fe" provocadas por ideas o ideologías, sino con la conflictividad real de la existencia. La fe se hace entonces fidelidad (3, 2; 2, 13) no idealista sino a través del sufrimiento (2, 10.18; 12, 2b).

Pero esa fe no es sólo fidelidad a Dios, sino fidelidad a la misión, que si en los sinópticos aparece como misión de anunciar y presentizar el reino de Dios, en Hebreos aparece analizada bajo el concepto del sacerdocio de Jesús. De forma estilizada la misión de Jesús por lo que toca al reino de Dios se traduce por una existencia "en favor de los hombres" (5, 1), existencia que se realiza en la historia, y por ello queda abolido el culto y el sacerdocio antiguos simbólicos e intencionales y son sustituidos por el amor real, histórico y secular de Jesús.

Por último, la fe de Jesús es considerada, aunque sólo programáticamente y en forma no alcanzada quizás por otro escrito del NT, en su historicidad. Es verdad que esa historicidad es explicitada más desde el hacerse de Jesús que desde el hacer de Jesús, pero el momento de historicidad aparece sin equívocos. Jesús tuvo que ser perfeccionado (2, 10) a través de la prueba (2, 18); "experimentó la obediencia" (5, 8). Y de ese modo se convierte en guía de salvación (2, 10) para sus hermanos. Jesús es entonces el que vive originariamente y en plenitud el proceso de la fe. Jesús es según la Carta "sacerdote para siempre" (5, 6), y sin embargo ese "siempre" tiene una historia. Es Hijo desde siempre (1, 5; 5, 5) y sin embargo tiene que ofrecer ruegos y lágrimas (5, 7) para llegar a la perfección (5, 9).

Lo que pretende entonces la Carta no es sólo afirmar la fe como modo de existencia de Jesús, sino la historicidad de esa fe. Es decir, la fe de Jesús, su confianza y fidelidad al Padre, su mediación sacerdotal de ser en favor del hombre no está dada de una vez para siempre, sino que tiene una

historia, precisamente porque está ubicada dentro de la historia. En esa historicidad es semejante y solidario con los hombres (2, 1) a quienes no se avergüenza de llamarles hermanos (2, 11). Y por ello para Hebreos Jesús no es sólo el primogénito de los resucitados, sino el primogénito de los creyentes.

II. La historia de la fe de Jesús.

La Carta a los Hebreos es una lectura teológica de la historia de Jesús, de la historia de su fe, como la de una existencia en confianza y fidelidad a la misión. Lo que en la Carta se describe programáticamente es lo que los evangelios narran históricamente, aun cuando no describan esa historia bajo el concepto de fe. En este apartado queremos fijarnos brevemente en la vida de Jesús precisamente en cuanto es historia, es decir, en cuanto está sujeta a cambio y conflicto. Para ello consideramos dos etapas distintas de la vida de Jesús divididas por la crisis galilea. (20)

1. Al comienzo de su vida pública Jesús aparece como un judío ortodoxo, heredero de las mejores tradiciones religiosas de su pueblo. No dice ni trae nada fundamentalmente nuevo, que no pudiese ser conocido al menos lógicamente por sus oyentes. (21) A esa primera ortodoxia de Jesús pertenece ciertamente la comprensión relacional de su persona y de su actividad. Jesús no se predica a sí mismo; es decir, existe un "otro" que es el que da sentido a su existencia. En esa relacionalidad esencial y constitutiva de Jesús se da la primera característica de su fe.

Pero ese "otro", que es el polo referencial de la existencia de Jesús, no es simplemente "Dios", sino el "reino de Dios". (22) Es decir, a la experiencia originaria de la fe de Jesús le compete la confianza en el Padre y la confianza en la actuación del Padre; es al mismo tiempo esperanza en el futuro de Dios y en el futuro del reino de Dios. Dicho de otra forma, en la fe original de Jesús se da una esperanza de una filiación del hombre con respecto al Padre y de una fraternidad entre los hombres.

Jesús cree además que esa venida de Dios y su reino está temporalmente cerca. Su fe en la futuridad de Dios está cualificada históricamente, y esa expectación de la próxima venida del reino tiene repercusiones prácticas sobre su fe.

La relacionalidad de Jesús se expresa correlativamente a su doble polo referencial Dios y reino de Dios en la oración y en la misión. Esta última la

entiende operativamente de modo que, a pesar de la gratuidad del reino cercano, pone ya gestos efectivos de su presencia o por lo menos de su irrupción. El gesto fundamental consiste en estar a favor de los hombres en una situación concreta en que la estructura religioso-política ha deshumanizado a los hombres: o los ha embrutecido con el poder o los ha marginado y oprimido. Al servicio de esa misión, es decir, de hacer presente y real el amor como quintaesencia del reino, pone Jesús a todo lo que tiene: su tiempo, su clarividencia, sus dotes personales de persuasión y en concreto aquel especial poder, que sea cual fuere su esencia, se denominan "milagros".

A causa de su concepción del reino fustiga con acritud sobre todo el pecado que va contra el reino. Las malaventuras no son sólo conclusiones éticas, sino que surgen de la misma entraña de la fe de Jesús, pues la injusticia estructural es la negación formal de aquello para lo cual Jesús vive. Si es bienaventurado quien pone su fe en el Padre, es maldito quien la pone en cualquier otra cosa, con la consecuencia verificable de que esa infidelidad es la raíz del pecado contra el reino.

Movido también por esa fe primera Jesús exige una fe—esperanza en los oprimidos y desclasados a quienes se acerca, y por otra parte llama también seguidores que han de realizar su misma tarea: han de predicar la cercanía del reino, para lo cual van investidos del mismo poder de Jesús.

En resumen podríamos decir que Jesús vive la primera etapa de su vida pública con la fe más pura de las tradiciones judías. Tiene una primera ortodoxia y una primera praxis coherentes con esa experiencia fundamental de su fe. Sea cual fuere su peculiar conciencia—lo cual no vamos a considerar ahora—el movimiento de su fe es el de la fe heredada de un Dios que se acerca a instaurar la fraternidad universal, de quien hay que fiarse, a quien hay que obedecer, y en cuyo nombre hay que poner ya signos eficaces de reconciliación humana.

2. Todos los evangelios constatan que esa primera etapa tiene un fin, es decir, la fe de Jesús como lo más fundamental de su existencia entra en una nueva etapa que no vive de la inercia de la primera aunque no se le oponga necesariamente. Ese fin es lo que se ha descrito como la "crisis galilea", expresión geográfica de la crisis pues Jesús abandona el corazón de Galilea y se dirige primero a Cesarea de Filipo y después a la Decápolis en la frontera sirio-fenicia. Este rompimiento geográfico de la actividad de Jesús expresa un rompimiento más profundo en la persona de Jesús. Jesús se hace consciente de que ha fracasado en su misión tal como él la había entendido. Las masas le abandonan, los jefes religiosos de su pueblo le rechazan y Dios no se acerca en poder a renovar la realidad. Existe un rompimiento real en la conciencia inter-

na y en la actividad externa de Jesús. Este rompimiento aparece expresado en Mc en el cap. 8. Los fariseos siguen pidiendo una señal, pues no le han comprendido, y Jesús les abandona (v. 13). Tampoco le entienden sus discípulos (v. 21), ni siquiera Pedro en su confesión de fe (v. 33). Jesús comienza a hablar de su futura pasión (8, 31; 9, 30; 10, 32) y del seguimiento en el sacrificio (8, 34).

En Mt esa ruptura aparece en el cap. 13 cuando Jesús deja de hablar a las multitudes y concentra su actividad en los discípulos: "es que a vosotros se os ha dado a conocer los misterios del reino de los cielos, pero a ellos no" (13, 12). Lucas sigue fundamentalmente el mismo esquema de Marcos. Juan es quizás quien con más lujo de detalles narra el cambio de situación: después del discurso sobre el pan de vida (6, 22-59) las masas le abandonan, "muchos de sus discípulos se volvieron atrás y ya no andaban con él" (6, 66); sólo quedan los doce. Aparecen después dos intentos de apedrear a Jesús (8, 59; 10, 31. 39) en el templo, con el matiz de que Jesús es excomulgado por su pueblo. Poco después se retira al otro lado del Jordán (10, 40) y va a visitar a sus amigos Lázaro, Marta y María con riesgo de su vida (11, 8.16).

En los evangelios, pues, cada cual con recursos literarios diversos según sus determinados intereses teológicos, se constata una crisis en Jesús, una ruptura en su conciencia y en su actividad externa, lo cual es a la vez una ruptura en su fe. Jesús ve con claridad que la manera histórica de vivir su confianza en el Padre y la obediencia a su misión no puede seguir la lógica anterior. Jesús experimenta la tentación de retirarse, de concebir su misión más a la manera de secta cerrada y retirada (de ahí el esquema geográfico de abandonar los lugares usuales y desplazarse a otros más alejados). Ese retiro geográfico expresa la tentación de la cerrazón de Jesús a su misión. Jesús supera esa tentación, pero ello significa un radical cambio en su autocomprensión y en el de su misión.

3. La segunda etapa de la vida de Jesús va desde la crisis galilea hasta su muerte en cruz. Jesús ha superado la crisis pero eso ha configurado su fe de manera novedosa e insospechada para él. Si comparamos los rasgos de su fe en esta segunda etapa con relación a la primera podemos notar lo siguiente:

El polo referencial de su existencia sigue siendo el Padre. Sigue confiando en él, pero ahora sin un suelo en que basarse. La confianza se hace contra confianza. La oración de Jesús en el huerto no supone la misma concepción de Dios que al principio de su vida. La fidelidad al Padre no acaece en presencia de su próxima venida, sino de su próxima muerte, que Jesús interpreta además como la muerte de su causa. El dejar a Dios ser Dios carece ahora

de toda verificación inmediata y se realiza contra toda verificación.

Por lo que toca al reino de Dios, Jesús no ve ya su venida próxima; más aún constata que los hombres han rechazado el reino como ideal. Su actividad en favor del reino no consiste ahora en la disponibilidad de lo que tiene en favor de ese reino, sino en la disponibilidad de lo que él es, exige la entrega de sus ideas, la entrega de su persona, la muerte. El poder de que usa al principio, concretado en sus milagros, se torna ineficaz; sólo queda el poder del amor en el sufrimiento.

Su actitud ante el pecado no es ya sólo la del análisis de una situación pecaminosa y su denuncia profética, sino la de cargar con el pecado. El pecado se le revela no sólo como la ausencia de fraternidad, sino como aquello que tiene poder, como aquello que al cargarlo le envía a la cruz. Consecuentemente la exigencia de seguimiento no es ya sólo la invitación a predicar el reino y poner gestos en poder de la irrupción de ese reino, sino la llamada a tomar la cruz como él.

En la segunda etapa de su vida se pueden encontrar por lo tanto básicamente los mismos elementos de la fe de Jesús que en la primera, pero su concreción es distinta. La fe de Jesús ha tenido una historia que le ha hecho a él distinto. Pero esa historia no ha sido una historia abstracta, una historia de ideas que ha ido concretando una diferente concepción de Dios, reino de Dios, pecado, justicia, amor, poder, sino una historia real, pues la historia de la fe de Jesús ha sido históricamente mediada por la historia de la praxis de Jesús en la conflictividad.

III. La condición humana de la fe de Jesús.

La evolución de la fe de Jesús no fue idealista, sino que surge paralelamente a su historia concreta. Lo típico de Jesús es que se sitúa en una situación determinada sin pensarla ideológicamente, sino aceptándola tal cual es. Esa inserción en la historia es la que va cuestionando su fe, en el doble sentido de que la situación puede ser tentación para su fe y de que la fe es algo por lo que merece la pena preguntarse desde la situación.

Queremos reseñar brevemente la condición humana de la fe de Jesús desde dos puntos de vista: la tentación y la ignorancia de Jesús. Al elegir estas dos dimensiones de su fe no nos mueve un interés a priori de mostrar lo humano de Jesús, sino que lo constatamos porque así aparece en su historia con-

creta. Además estas dos dimensiones no son expresiones de la limitación del hombre, sino de la perfección de la fe. Fe no significa posesión de Dios y su reinado, sino búsqueda constante de Dios y su reinado. A la perfección histórica de esa búsqueda le competen, paradójicamente, la tentación y la ignorancia.

1. Es notable constatar que en los sinópticos aparece la escena de las tentaciones. Su ubicación al principio de la vida pública es ciertamente anacrónica, pues aun estilísticamente el pasaje de las tentaciones es claramente una interpolación. Este pasaje es pues más fruto de una reflexión teológica que de una descripción histórica del comienzo de su vida pública.

Sin embargo la ubicación de la escena de las tentaciones es en sí misma de gran importancia. En efecto, la escena de las tentaciones aparece inmediatamente después de la escena del bautismo. En esta última escena es donde Jesús se hace consciente de su misión y de su filiación, aun cuando éstas tengan después una historia real como hemos visto. Esto significa que lo típico de la tentación de Jesús no se va a referir a la generalidad de la vida de Jesús, es decir, a la tentación a que va a estar sujeto por ser "hombre", sino que la tentación va a versar sobre lo más típico suyo: su relación con el Padre y su misión al servicio del reino. En este sentido la tentación no se desarrolla al nivel ético-concreto, sino al nivel de la fe, como aquello que describe lo más profundo de su actividad y personalidad.

Hecha esta aclaración hay que considerar que la escena de las tentaciones se refiere a la persona de Jesús y no tiene un carácter edificante en directo. Es cierto que en la composición de la escena existe también un interés de resolver ciertos problemas de las primeras comunidades cristianas: mostrar que también los cristianos, aun después del triunfo de Jesús viven en medio de la tentación, y mostrar que en esa situación también ellos como Jesús serán ayudados por el Espíritu.

Pero el interés primordial es cristológico, no meramente moralizante, ni admite una consideración piadosa en el transcurso de una cristología docetista, según la cual Jesús se hubiese sometido a las tentaciones para darnos ejemplo. Esto se deduce de que en la versión de Marcos es el Espíritu quien lleva a Jesús al desierto (1, 12), idea que no pudo provenir de la misma comunidad en la que se redactó esta escena, pues el Espíritu era para ella precisamente la ayuda para vencer la tentación. Además Lc 22, 28 ("vosotros sois los que habéis perseverado en mis pruebas" pertenece a la más antigua tradición y prohíbe una interpretación moralizante. No se puede dudar por tanto que la tentación atañe al mismo Jesús, que éste "es amenazado por crisis últimas de autoidentificación". (23).

Las tentaciones nos dan la clave para com-

prender la fe de Jesús en su doble vertiente de confianza en el Padre y obediencia a la misión del reino. Sistemáticamente se puede decir que también a Jesús se le presenta la alternativa de hacerse persona en la entrega a Dios o en rechazo a él, es decir, hacerse persona como creyente o como incrédulo. (24) Si describimos el contenido de la personalidad típica de Jesús como "mesianismo" (aun cuando Jesús no se pensase muy probablemente explícitamente como mesías), la tentación versa entonces sobre la esencia del verdadero mesianismo. A Jesús se le presenta la disyuntiva de reconquistar su personalidad concreta a través del verdadero o falso mesianismo. "Y esta disyuntiva fue como problema bien real en su vida", (25) que recorre toda su existencia. La tentación no ocurre sólo al principio, como preparación a su ministerio, ni sólo al final en la pasión, sino que es el clima (26) en que se desenvuelve históricamente la fe de Jesús, aun cuando ese clima cristalice en crisis agudas como la crisis galilea y la pasión.

Como ayuda literaria y conceptual para mostrar la seriedad y radicalidad de las tentaciones, éstas aparecen en relación con Satanás, quien toma el papel de tentador, y en Mateo y Lucas en explícito diálogo con él. El introducir a Satanás —explicable en la mentalidad judía— no tiene más interés que ejemplificar gráficamente el aspecto de lucha y disyuntiva en la misma persona de Jesús. No se trata de satisfacer la curiosidad de Satanás sobre la verdadera personalidad de Jesús, sino que es él mismo quien debe convencerse de su realidad, del sentido de su existencia y misión. El diálogo propiamente no se realiza entre Jesús y Satanás, sino entre Jesús y el Padre. (27) Las abundantes citas del AT con que Mateo y Lucas ilustran la escena muestran que el verdadero transcurso de la tentación es la concepción de Dios y de reino de Dios que tiene Jesús. En lenguaje funcional la tentación versa sobre el modo concreto de realizar Jesús su misión.

El contenido concreto de la tentación es el uso del poder que va a ejercer Jesús en su misión. (28) En Lucas sobre todo aparece la concepción que tiene Satanás sobre el poder, sobre los reinos del mundo. Aquí yace la tentación, el atractivo de la propuesta de Satanás. Pero la tentación no versa sobre la eficacia en cumplir la misión de Jesús, es decir, en la descripción de medios y tácticas para anunciar y presentizar el reino, sino que tiene una dimensión profundamente teológica, en relación con la concepción sobre la verdadera realidad de Dios. La tentación versa sobre qué poder es el que verdaderamente media a Dios y por lo tanto acerca su reinado: el poder que controla la historia desde fuera o el poder que se sumerge en la historia; el poder de disponer sobre los hombres o el poder de entregarse a los hombres.

Todos los evangelios constatan que Jesús venció la tentación, pero de manera distinta. En Marcos Jesús aparece ya desde el principio como el vencedor, más bien que como el tentado. La narración en sí nada dice del desenlace. Solo en 3, 22-30 se da el significado de la victoria. Jesús vence a Satanás porque es más fuerte que él: "nadie puede entrar en la casa del más fuerte y saquear su ajuar, si no ata primero al fuerte" (3, 27). En Mateo y Lucas el diablo se retira vencido, pero Lucas añade "hasta un tiempo oportuno" (4, 13).

Esta última observación muestra dos cosas: que la tentación aparece en toda la vida de Jesús y no sólo al principio, y que la superación de la tentación no acaece idealistamente desde la pura intencionalidad interna de Jesús, como parecería indicar la situación de soledad en el desierto, sino en la historia concreta y en choque con las fuerzas históricas del pecado. Ambas dimensiones aparecen con claridad en la tentación del huerto. En primer lugar esa tentación no aparece en la mera subjetividad de Jesús, sino que está ubicada históricamente: después de la crisis galilea aumentan los conflictos de Jesús, aparecen las grandes disputas con los sacerdotes, expulsa a los mercaderes del templo, Jesús toma conciencia del inminente peligro de su vida, los discípulos aparecen armados. En esa situación concreta se agudiza hasta el extremo la tentación del uso del poder, lo único que parecía poder salvarle. La agonía del huerto es lo más lejano de una agonía tranquila; es la crisis absoluta de la lógica del reino con que comenzó Jesús. Vencer la tentación no es ya aquí, como al principio, la superación intencional del poder de Satanás, sino en la atrevida frase de Lucas sucumbir ante él: "esta es vuestra hora y el poder de las tinieblas" (22, 53). La tentación no es superada huyendo de la situación conflictiva (la tentación de hacerse secta y rehuir la publicidad), sino sumergiéndose en ella y dejándose afectar por el poder del pecado.

En la pasión la tentación cobra su más agudo matiz teológico. El Dios que se acerca en gracia ha abandonado a Jesús (Mc 15, 34). La fe de Jesús entra en una tentación radical: quién es ese Dios que se aleja y exige el total abandono de la persona de Jesús en oscuridad total. Jesús supera la tentación bajo el mismo concepto **formal** de siempre: "que no se haga lo que yo quiero, sino lo que quieras tú" (Mc 14, 36); pero el contenido de esa voluntad no es ya controlable por él. Que la fe sea total autoentrega y que el amor liberador sea amor en el sufrimiento es una novedad para Jesús, novedad que acepta al vencer la tentación. (29)

De este modo la tentación, como clima de la vida de Jesús, y como culminación de su vida es la condición histórica de la historización de su fe. La concretización de su filiación genérica como aparece desde el principio (Mc 1, 11) se realiza a través de la superación de la tentación histórica. Ese pro-

ceso es el que le da una nueva filiación concreta (Mc 14, 37). La fe de Jesús se ha hecho a través de su historia.

2. El tema de la ignorancia de Jesús es muy debatido por razones exegéticas, dogmáticas y por el presupuesto helénico de que la ignorancia es una imperfección de la persona. No vamos ahora a tocar estos temas sino exponer lo positivo de la ignorancia de Jesús para su fe tal como aparece en los evangelios. (30)

En primer lugar hay que constatar que Jesús fue ignorante de algunas cosas como es normal entre hombres. Su semejanza con los hombres se extiende también al proceso de desarrollo de la inteligencia, lo cual supone siempre una determinada ignorancia. Este es el sentido de la frase: "Jesús progresaba en sabiduría" (Lc 2, 52). Se admite aquí en principio la posibilidad de la ignorancia y el error de Jesús como dimensión **antropológica** del hombre, que no se opone en principio a la perfección del ser total del hombre. Al nivel antropológico no hay por lo tanto que sorprenderse de la posible ignorancia o error de Jesús. Como dice K. Rahner "equivocarse así es mejor para el hombre histórico y por lo tanto también para Jesús que saberlo todo siempre". (31)

Pero un tratamiento teológico de la ignorancia de Jesús no debe reducirse a constatar su solidaridad antropológica con los demás hombres. La importancia teológica de la ignorancia de Jesús se observa al estudiar sus contenidos. En los evangelios ciertamente no se habla mucho de esto, pero se dan suficientes detalles para analizar esa ignorancia.

Si partimos de Mc 9, 1: "Yo os aseguro que entre los aquí presentes hay algunos que no gustarán la muerte hasta que vean venir con poder el reino de Dios" (cfr. Mc 13, 30; Mt 10, 23) se observa aquí que la ignorancia de Jesús no es de detalle, sino que atañe a lo más profundo de su persona. En primer lugar, por lo que toca a su misión, Jesús la concibe desde el reino y como realización del reino. Jesús no consideró la existencia de una "iglesia" tal como después surgió desde su resurrección —lo cual no implica que no exista continuidad entre la iglesia y Jesús— sino la realización del reino de Dios. La única cita sobre iglesia en los sinópticos (Mt 16, 18) palidece en comparación con la abundancia de citas sobre el reino, desde el cual comprende Jesús su misión.

Jesús además se equivocó con respecto al día de la venida del reino, error que después es sustituido por la mera ignorancia (Mc 13, 32). Jesús confiaba totalmente en el Padre pero no sabe o se equivoca sobre el "cuándo" de la revelación de ese Padre, notando que la importancia de ese cuándo no es sólo cuantitativa, es decir, error en meses o años, sino cualitativa, error en una venida próxima o des-

conocida. Esta ignorancia o error sobre Dios y su reino, que desde una concepción helénica del hombre pudiera parecer la suma imperfección, se convierten desde una concepción de la fe bíblica en componentes de la perfección de esa fe.

A la fe le pertenece dejar a Dios ser Dios. Esto es lo que en AT se conoce como transcendencia o santidad de Dios. La prohibición de hacerse imágenes de Dios, la futuridad de la revelación de Dios son expresiones concretas de la realidad transcendente, santa e inmanipulable de Dios. En Jesús aparece la absoluta familiaridad con Dios, su absoluta entrega al Padre, pero siempre en el contexto fundamental de dejar a Dios ser Dios. Esto aparece existencialmente, como hemos visto, en hacer su voluntad hasta el fin, incluso en la agonía del huerto. Y la traducción noética de esa disposición es el no saber el día de Yahvé. Este último secreto le pertenece a Dios, y Jesús, equivocado al principio sobre ese secreto, no quiere al final forzarlo. En lenguaje sistemático, Jesús respeta la transcendencia de Dios, y de ahí que su ignorancia sobre el día de Yahvé no es ninguna imperfección, sino la expresión de su creaturidad filial y de un mesianismo que vive del Padre y no de su propia iniciativa.

El que Jesús, por lo tanto, no haya podido sintetizar en su conciencia histórica su creencia en la próxima venida de Dios y el no saber fundamental del cuándo de esa venida no prueba su imperfección, sino su solidaridad con la condición humana; y de esa forma está capacitado para mostrar su verdadera condición de Hijo, de ser el primogénito en la fe. La limitación de su saber es la condición histórica de hacer real la entrega al Padre y la solidaridad con el hombre. "Con la entrega de Jesús a su misión y al Padre que le envía no está unida necesariamente de ninguna manera una omnisciencia ni tampoco una presciencia infalible. La limitación del saber de Jesús pertenece más bien... incluso con respecto a su propia relación con Dios, a la perfección de la entrega de su persona al futuro del Padre". (32)

Lo que en la cristología sistemática se dice entonces con respecto de la entrega del Hijo eterno al Padre, en la cristología histórica necesita de categorías históricas para expresar esa entrega. Por ello la confianza de Jesús y la obediencia a su misión, lo cual constituye su fe, necesitan de las categorías de conflictividad, tentación, ignorancia. Dejar a Dios ser Dios no es cuestión de una intención idealista, sino de una actitud histórica, posibilitada y cuestionada por la historia y realizada dentro de la historia. Por ello en el "no saber" sobre el día de Yahvé, Jesús "sabía" del Padre, precisamente porque le dejaba ser Padre, es decir, el misterio absoluto de la historia.

IV. La fe de Jesús y la cristología sistemática.

Queremos resumir ahora brevemente lo que se ha desprendido del análisis de la historia de la fe de Jesús para reformular desde ahí algunos principios fundamentales de cristología, que obviamente necesitarían un desarrollo más profundo y un cotejo más detallado con las cristologías clásicas, a las que no pretende suplantar, sino concretar desde la historia de Jesús.

"Fe", tomada en su acepción bíblica de AT, pretende resumir la realidad más fundamental de una persona. La fe de Jesús en concreto se puede resumir en la actitud de confianza exclusiva hacia el Padre (relación vertical) y la obediencia a su misión, que es el anuncio y presentación del reino (relación horizontal). Esta doble vertiente explicita la única fe de Jesús.

A la fe, según el AT, le compete también su perdurabilidad, es decir, la "fidelidad" pertenece a la fe. Esa fidelidad sin embargo no puede comprenderse en abstracto sino desde una determinada situación histórica. Lo que motiva la fidelidad de la fe de Jesús es la conflictividad histórica en la que se sitúa. La fe se le hace problema a Jesús no por un presunto sin sentido de los conceptos que se organizan alrededor de la fe; no existe unadudateórica como tal. Es la existencia real, más en concreto, una determinada praxis en el horizonte de unas determinadas expectativas y con unas determinadas consecuencias (el triunfo de la injusticia sobre el amor) lo que hace cuestionable la fe de Jesús y lo que exige su fidelidad.

Lo que surge de la fidelidad de Jesús, de la superación del conflicto real, no es un mero perseverar en la fe antigua, ni meras matizaciones de esa fe, sino una nueva fe. Evidentemente que existe una continuidad entre la primera y la segunda fe: formalmente Jesús sigue confiando en el Padre y es fiel a su misión para con el reino. Pero la concreción es muy distinta. La historia real, más en concreto, la historia en cuanto antagónica a Dios y su reinado, le han hecho profundizar en la dimensión absoluta de la fe sin detenerse a medio camino. Que el Padre sea lo absoluto no es una experiencia intencional, sino sólo posible a través de afirmaciones y negaciones históricas concretas. Que el reino de Dios —el amor, la justicia, la fraternidad— sea la última verdad sobre la historia sólo se va desvelando en la dialéctica de un amor eficaz y de una esperanza que surge en presencia de la aparente ineficacia del amor. Esa concreción no puede ser pensada, sino que tiene que ser hecha. Por ello la historia de la fe de Jesús no es la historia de sus ideas, sino simplemente su historia.

La fe de Jesús es por lo tanto lo que ha llegado a ser. La vida de Jesús considerada teológicamente es el paso de la fe primera a la fe definitiva. El Jesús histórico no es entonces un momento de la historia de Jesús ni la suma de esos momentos, sino

que es lo que Jesús va llegando a ser. La fe—confianza y la fe—obediencia no se pueden comprender sin narrar su historia.

Desde la historia de la fe de Jesús podemos reformular, aunque no sea más que insinuando, los problemas fundamentales de la cristología. Decíamos en la introducción que en la cristología —en cuanto reflexión sobre la totalidad de Cristo— se ha dado un cambio de perspectiva en el punto de partida, aun cuando el punto de llegada siga siendo la filiación divina de Jesús. De una cristología "desde arriba", es decir, que parte de la fórmula dogmática de Calcedonia o de las fórmulas bíblico—dogmáticas de NT se ha avanzado a una cristología "desde abajo", es decir, que comienza con la realidad de Jesús de Nazaret. Nos preguntamos ahora qué significa la totalidad de Cristo si se toma como punto de partida la historia de Jesús, concretada en la historia de su fe.

1. Este enfoque permite en primer lugar reformular en qué consiste la "divinidad" de Jesús, tal como aparece en la fe de la iglesia. En la cristología clásica la "divinidad" de Cristo se ha presentado en base al concepto de naturaleza divina y en base a la unión personal de la naturaleza humana de Jesús con la persona divina del Logos. Esta formulación intende en directo la identificación de Jesús con el Logos eterno, aun cuando en esa identificación lo humano y divino de Jesús aparezcan siempre indivisible e inconfusamente unidos.

Desde la historia de la fe de Jesús, sin embargo, lo primero que aparece es que el correlato de Jesús no es en directo el Logos eterno sino el Padre. Lo que constituye la esencia de su persona es la **relacionalidad** con el Padre. (33) Para describir la realidad total de Cristo se hace entonces importante la categoría de relación. En qué consista entonces la divinidad de Jesús se puede quizás comprender mejor desde su relacionalidad histórica. Lo que Calcedonia afirma en categorías ónticas pretendemos reformularlo en categorías de relación. La divinidad de Jesús consiste en su relación concreta con el Padre. En ese modo de relacionarse con el Padre, único, peculiar e irrepetible consiste su modo concreto de participar de la divinidad.

2. Esta afirmación, aparentemente tan abstracta y teórica, creemos que tiene grandes consecuencias para la comprensión de Jesús y para la existencia cristiana. En primer lugar la categoría de "relación" permite una concepción dinámica y evolutiva de la filiación de Jesús, que teóricamente al menos no aparece en la categoría de "naturaleza" divina. La relación de Jesús hacia el Padre es como hemos visto la historia de esa relación. En ese sentido se puede afirmar que Jesús se hace Hijo de Dios y no simplemente es. En segundo lugar hay que notar que Jesús propiamente no revela al Padre. En este sentido es inexacto hablar de Jesús como del

"sacramento" del Padre, como si en Jesús se hiciese visible históricamente el misterio último de la existencia y de la historia, el sin—origen en la formulación clásica o el futuro absoluto en formulación moderna. Lo que propiamente revela Jesús es al Hijo. Y si consideramos a Jesús como su historia concreta, lo que revela Jesús es el camino del Hijo, el camino de hacerse Hijo de Dios. Jesús no es por lo tanto en sentido estricto la revelación del misterio absoluto, sino la revelación de cómo se corresponde a ese misterio absoluto, en confianza y obediencia a la misión del reino.

Estas consideraciones no hacen intuitivo y comprensible en directo en qué consiste la divinidad de Jesús, como tampoco lo hace la fórmula de Calcedonia. Lo que pretenden es reformular con sentido y basándose en la historia de Jesús lo que realmente constituye su divinidad. En lugar de categorías ónticas preferimos las relacionales, que incluyen tanto la categoría **personal** de entrega de la persona a Dios, como la categoría **práxica** de obediencia a la misión.

3. Desde aquí habría que revalorizar una categoría neotestamentaria olvidada: la designación de Jesús como el "primogénito", como el hermano mayor, como el primero de los creyentes. Primogénito significa en primer lugar "Hijo" lo cual indica su relación con el Padre; pero significa también "hermano", lo cual indica su relación con los hombres. Esto significaría que a la divinidad de Jesús le corresponde este aspecto de "hermandad". Este pensamiento puede parecer chocante y sin embargo creemos que es una afirmación fundamental: a la divinidad de Jesús le compete el mostrar el camino al Padre, el posibilitarlo, más aún, el que ese camino sea recorrido por otros.

Para expresar lo que aquí se quiere decir citemos un pensamiento de K. Rahner: "Si la resurrección de Jesús es la perpetuidad válida de su persona y de su causa, y si esta persona—causa no significa la perpetuidad de un hombre cualquiera y su historia, sino que significa el ser victorioso de su pretensión, entonces la fe en su resurrección es un momento interno de esta misma resurrección, y no la toma de conciencia de un acontecimiento que por su esencia podría de la misma forma pasar desapercibido. Si la resurrección de Jesús ha de ser la victoria escatológica de la gracia de Dios en el mundo, no puede pensarse en absoluto sin la fe en ella, dada fáctica (aun cuando libremente), en cuya fe llega a su plenitud su propia esencia". (34)

Rahner afirma sin ambages que si de hecho no hubiese habido fe en la resurrección, Jesús no hubiese resucitado, pues una resurrección que ha de ser revelación, que no hubiese sido reconocida como tal sería una contradicción en sí misma. Eso mismo es lo que queremos afirmar nosotros pero en un lenguaje operativo. Si el camino de Jesús, es

decir, si la revelación del camino del Hijo fuese incapaz de incorporar a otros a ese camino, entonces Jesús no sería el Hijo. En este sentido a la divinidad de Jesús le corresponde ser el "primogénito", el que recorre el camino a Dios y lo posibilita a sus hermanos.

4. Esto conduce a la eterna pregunta teórica por la diferencia entre Jesús y los demás cristianos. En categorías clásicas esta diferencia se expresa diciendo que a Jesús le compete por esencia lo que al hombre le corresponde por la gracia. Desde la historia de Jesús se puede reformular esa diferencia en categorías históricas, que aunque quizás menos tajantes, creemos más significativas. La diferencia fundamental consistiría en que Jesús es aquél que ha vivido en plenitud y originariamente la fe, el que ha abierto el camino de la fe y lo ha recorrido hasta el final. Se podría expresar también como aquél que ha vivido absolutamente la esperanza, precisamente porque experimentó en la cruz el total abandono del Padre, mientras que para el cristiano el reino se ha hecho algo definitivo, al menos como promesa.

Lo importante de éstas u otras consideraciones consiste en plantear el problema de la diferencia entre Jesús y nosotros en afirmaciones históricas, y más importante aún, desde la comunión esencial entre el primogénito y el resto de sus hermanos. Pues mientras la historia continúe, el problema fundamental seguirá siendo cuál es el sentido de la historia (la pregunta por Dios) y cómo se hace la historia (la pregunta por el reino de Dios). La divinidad de Jesús no puede tener ningún sentido mientras se den por resueltas de antemano estas preguntas, es decir, mientras se le sustraiga de la historia formulándola en categorías de naturaleza. Más bien la divinidad de Jesús se devela históricamente para el cristiano en la experiencia de hacer historia juntamente con Jesús. Dicho brevemente, que Jesús sea el Hijo sólo se sabe en comunión de hermandad con él, en seguir el camino de su fe. Estas afirmaciones pueden parecer modestas y minimalistas, pero se puede preguntar si otras aparentemente más tajantes y radicales dicen más y son más operativas. Lo que se afirma es que en el co-caminar con Jesús haciendo el reino hacia el futuro de Dios se da el lugar de "entender" en qué consiste su filiación divina y al mismo tiempo su diferencia con nosotros.

5. ¿Qué significa entonces la afirmación neotestamentaria de fe en Jesús? Evidentemente no se trata de una ortodoxia nominalista que incluya ahora a Jesús entre las divinidadades. La fe se dirige siempre a lo absoluto de Dios y su reino. Fe en Jesús significa aceptar que en él se ha revelado el Hijo, es decir, el camino a Dios. Eso se puede hacer en confesiones ortodoxas y en aclamaciones culticas. Pero la máxima radicalidad de la fe en Jesús se alcanza al aceptar como normativo su camino y

recorrerlo. El decir y hacer que la fe de Jesús es el modo correcto de acercarse a Dios y realizar su reino es la afirmación más radical y más ortodoxa de la fe en Jesús.

B. FE DE JESUS Y MORAL FUNDAMENTAL

I. Significado de "moral fundamental cristiana".

Queremos preguntarnos ahora por el significado de una cristología basada en la historia de la fe de Jesús, tal como ha sido expuesta, para la existencia moral del cristiano. Nos preguntamos por la traducción moral de la experiencia de que Jesús es el que ha vivido originariamente y en plenitud la fe.

1. Es evidente que la teología moral es más compleja que la cristología por razones que iremos esbozando. Sin embargo queremos afirmar desde el principio que concebimos, lo cual históricamente es una opción, la teología moral como cristiana. (35) El adjetivo "cristiano" lo comprendemos como normativo, es decir, no nos referimos a la moral que de hecho han desarrollado los cristianos en la historia, sino a lo que en Cristo, entendido como el Jesús de la historia, hay de criterio para formular la tarea y criterios de la moral.

Esto significa en primer lugar negativamente que no consideramos en directo la teología moral como una teología basada en una ética natural o más exactamente en cualquiera de las éticas que históricamente se han ido presentando como filosóficas, que después haya que relacionar con Jesús para encontrar en él una confirmación, plenificación, matización o rechazo de una tal ética. No se trata por lo tanto de bautizar ninguna ética natural, sino de encontrar lo ético de la experiencia cristiana fundamental.

Tampoco consideramos en principio una cuestión teórica debatida: si la moral que se remonta a Jesús supone algo realmente novedoso con relación a la ética natural. Esto no prejuzga la cuestión sobre la posible novedad de Jesús para la ética; lo que significa es que el criterio para considerar lo cristiano de la ética no consiste necesariamente en su novedad, como si la existencia moral del cristiano consistiese en una suma de elementos naturales y otros novedosos cristianos.

Tampoco nos interesa, si se admite que en Jesús existe algo novedoso para la ética, investigar si esa novedad es lógica, es decir, que sería imposible de iure sin Jesús, no sólo cronológica, es decir,

que en Jesús ha aparecido una novedad históricamente, pero que lógicamente pudiera haber sido descubierta por la ética natural. (36).

Tampoco tratamos en directo de investigar las diversas teologías morales existentes en el NT, es decir, las concreciones prácticas morales de las diversas comunidades cristianas primitivas. El ignorarlas ahora no significa que el tema no sea importante para la teología moral, pues en definitiva lo que hoy debe hacer una comunidad cristiana es formalmente lo mismo que hicieron las primeras: concretar histórica y geográficamente la moral cristiana en determinadas situaciones. En esa concreción aparece la necesidad de relacionar históricamente la exigencia cristiana fundamental con las mediaciones históricas (judaísmo, estoicismo, etc). En las teologías morales del NT se da de hecho una integración del núcleo de la moral cristiana en las diversas situaciones históricas concretas, pues así como existen diversas teologías en el NT existen también diversas teologías morales.

Todos estos problemas son importantes para la teología moral cristiana. Pero el método que seguimos al tratarlos es en principio regresivo, es decir, recobrar los problemas enunciados desde la originalidad del núcleo de la experiencia moral, basado en Jesús. Entendemos entonces el adjetivo "cristiano" en cuanto se remonta a Jesús, siendo conscientes, por supuesto, de que la captación de ese núcleo se da siempre dentro del círculo hermenéutico entre "Jesús" y "captación de Jesús en la historia subsiguiente".

2. Al hablar de moral **fundamental** queremos afirmar que no nos interesa ahora determinar las últimas concreciones de lo que haya que hacer cristianamente. Precisamente porque la acción es por definición concreta e histórica, lo concreto de la teología moral no puede en principio deducirse sin más desde Jesús. Hay que tener en cuenta el círculo hermenéutico. Por fundamental entendemos entonces aquello que funda la moral cristiana y le da su sentido cristiano.

Queremos reflexionar ahora desde esta perspectiva sobre el aspecto de "deber" de la moral y su objeto. Al analizar el aspecto de "deber" de la moral fundamental nos preguntamos por la experiencia original del cual surge. No se trata por lo tanto de estudiar al sujeto moral como aquél a quien le compete por esencia un deber ser. Se trata de ver el significado de ese "deber ser" desde Jesús.

Desde la cristología esbozada anteriormente la experiencia de la obligatoriedad de la moral no se deduce en directo de las exigencias que Jesús reclama del hombre, sino de una experiencia más abarcadora de sentido: en Jesús ha aparecido el verdadero camino. Esa experiencia tiene un doble matiz de **urgencia y gratuidad**. La urgencia se basa

en lo que teológicamente consiste la experiencia de la resurrección: en la historia de Jesús se ha revelado en plenitud la verdad y el amor. Esa revelación no fue captada por los cristianos a modo de videntes, sino a modo de testigos, es decir, en una actitud de dar razón de esa verdad, tanto en la predicación como en el modo de vida concreto. La obligatoriedad no aparece entonces como algo impuesto desde fuera, ni siquiera por las palabras de Jesús, sino de la experiencia interna de que siendo como Jesús tanto la persona como la historia cobra su último sentido. El imperativo al "deber ser" aparece como evidente y plenificador desde el "ser realizado" de Jesús. (37)

La urgencia a ser como Jesús aparece además históricamente situada, es decir, que en Jesús haya aparecido la verdad y el amor, que Jesús haya sido quien ha vivido en plenitud la fe no fue históricamente evidente, sino más bien lo contrario, medido por las expectativas judías normales. La urgencia de ser como Jesús aparece entonces como una urgencia agradecida en un doble sentido. En primer lugar se experimenta la gratuidad del mismo hecho de Jesús (Jn 1, 17) que no aparece en continuidad con la historia (Jn 1, 13), es decir, como posibilidad del hombre, sino como algo que nos ha sido dado. La urgencia de la moral tiene entonces el carácter de respuesta agradecida a una posibilidad ofrecida no pensada antes. El agradecimiento tiene también otro matiz histórico importante. El camino de Jesús apareció no sólo en contradicción a ellos, y fruto de esa contradicción fue su misma muerte. En la experiencia de la resurrección, tipificada en las apariciones, Jesús no se vuelve contra aquellos que le ignoraron y le dieron muerte sino que les ofrece el perdón y les invita a recorrer su camino. La urgencia sentida de ser como Jesús es captada por tanto desde la experiencia del propio pecado, (38) en cuanto éste no es un obstáculo último para la realización del sentido de la vida.

Si nos preguntamos por lo tanto por el sentido del "deber" de la moral cristiana éste se basa en la experiencia de la urgencia agradecida de ser como Jesús. Es por lo tanto la realidad total de Jesús la que "exige" lo moral y no sus meras exigencias verbales, aun cuando éstas fueron también tenidas en cuenta a partir de la experiencia más global detallada. Es la experiencia paulina que afirma: "la caridad de Cristo nos urge".

Pudiera extrañar que habiendo apelado al Jesús histórico en la cristología describamos ahora el sentido de obligatoriedad moral desde la experiencia de la resurrección. La explicación a esta aparente incongruencia está en que durante la vida de Jesús, precisamente por no estar terminada, por no ser todavía la historia de Jesús, esa historia en su totalidad no pudo convertirse en exigencia moral absoluta sino sólo parcial. Además, como veremos,

durante la vida de Jesús su exigencia moral no es de hecho comprendida por sus seguidores; éstos no tienen todavía la experiencia de que precisamente esa vida histórica es el camino definitivo, aun cuando parcialmente intentasen seguirlo. Por último, y más importante, la experiencia de la resurrección, aun cuando ya en el NT haya orientaciones en otra dirección, es la experiencia de la historia de Jesús, precisamente en cuanto verdadera; es la experiencia en la que el Jesús histórico, y no un Cristo pensado abstractamente, se les hace exigencia moral en el sentido explicado.

3. Si el sentido de obligatoriedad de la moral lo vemos en el impacto que de hecho causó —y el presupuesto es como dijimos en el análisis cristológico que debe seguir causando— la historia de Jesús el objeto de la teología moral en cuanto fundamental no es otro que el de re-producir históricamente esa historia. Para comprender el sentido de esa afirmación veamos en primer lugar lo que no quiere decir. Una moral fundamental así entendida no pretende en directo determinar lo que sea bueno o malo, ni pretende establecer una jerarquía de valores morales, ni se pregunta en directo qué es lo que hace bueno al sujeto moral. Todos estos planteamientos deben ser obviamente recogidos por la teología moral fundamental, pero su objeto formal debiera ser: qué significa re—producir la vida de Jesús y cómo se lleva eso a cabo, en la cual tarea se subsumen los problemas antes mencionados. (39)

Según este criterio metodológico el objeto de la teología moral se concretiza desde la experiencia ética del mismo Jesús. Esta fue la predicación y presentización del "reino de Dios". Esto significa en primer lugar que la teología moral debe dilucidar el sentido de esa tarea. En directo se pregunta qué hay que hacer para instaurar el reino de Dios en la historia. La pregunta versa por lo tanto sobre la acción que correctamente hace el reino y sólo indirecta, aunque realmente, sobre la bondad del sujeto moral. Esto se fundamenta en el carácter relacional de la vida de Jesús, que existe en la medida de la realización de su polo referencial, el reino de Dios. La pregunta de la teología moral sobre su objeto no es por lo tanto ego—céntrica, en el sentido neutral de la expresión, cómo se perfecciona el sujeto, sino práxica, cómo se hace el reino de Dios. Evidentemente que ambos aspectos no se excluyen, como veremos; pero este planteamiento pretende evitar desde el principio un planteamiento intencional subjetivo, como si lo típico de la moral cristiana estuviese polarizado en el sujeto, que supuestamente pudiese ser bueno, aun cuando la realidad permaneciese intocada.

Hecha esta aclaración fundamental, la teología moral debe reflexionar también sobre lo que hace bueno al sujeto, pero de nuevo desde Jesús. Ya dijimos que Jesús se va haciendo el Hijo al hacer

el reino. En este sentido el objeto de la moral no excluye, sino que incluye y exige la moral personal, pero en cuanto cristiana lo incluye de una manera típica. Es decir, no se trata de ver si y cómo el cristiano, como individuo, es un hombre bueno, problemática que equivaldría a la antigua pregunta de lo que hay que hacer para salvarse (problemática que se presenta en cualquier ética, aun en versiones secularizadas), sino cómo se hace cristiano el individuo al hacer el reino.

La implicación de esta última distinción es que la bondad del sujeto moral no puede ser estudiada sólo a partir de unos valores que supuestamente pertenecieran a su "personidad esencial". No se trata por ejemplo de afirmar que la virtud de la justicia hace al hombre justo, lo cual es cierto, sino la concreción real de hacer la justicia en favor del reino. En este último sentido Jesús se hace normativo también para la moral personal, no al proclamar la validez de unos valores universales, sino al historizarlos. Pero esa historización no es otra cosa que el hacer el reino.

De esta forma creemos que la moral personal es recuperada, pero no desde la óptica del "ser bueno" del sujeto, sino del "hacerse bueno" "haciendo el reino". Si se considera formalmente la pregunta ética fundamental como la de hacer buena la historia, lo cual incluye el hacerse bueno del sujeto, entonces se evita, por lo menos en principio el doble peligro de una moral de la buena voluntad (pues la concreción histórica es lo que realmente muestra si la voluntad ha sido buena) y de una moral idealista (pues la conflictividad de la historia prohíbe una concepción de la moral basada en valores absolutos, pero abstractos).

II. El seguimiento de Jesús como la exigencia moral fundamental.

Ya hemos visto cómo de la experiencia fundamental acerca de Jesús surge una exigencia moral global. Pretendemos describir ahora en qué consiste esa exigencia. Jesús en su vida histórica puso muchas exigencias concretas a los hombres, pero la más abarcadora fue aquella que apuntaba a re—producir su misma existencia en otros hombres. Esa es la exigencia del seguimiento, que aunque durante la vida de Jesús resultó en gran parte fallida, pues sus discípulos de hecho no le siguieron, fue recordada después y entendida como la gran exigencia moral de Jesús.

1. Antes de describir el seguimiento tal como lo entendió Jesús conviene salir al paso de una

dificultad que pudiera desprenderse de la misma vida de Jesús. Los sinópticos narran frecuentemente que Jesús se acerca a una serie de personas, pobres, enfermos, pecadores, débiles, etc., de los cuales pide Jesús como exigencia fundamental la fe en el Dios que se acerca. Les pide que acepten que su situación de miseria real, de desclasamiento social, político y religioso no es la última posibilidad de su existencia, pues no es la última posibilidad de Dios. La exigencia de Jesús a este grupo de hombres es entonces la de una fe-esperanza en Dios y algunas exigencias morales, expresadas en el "vete y no piques más". En sentido estricto no se les pide que sigan a Jesús, aun cuando el sermón del monte, dirigido a todo hombre, incluye ciertamente rasgos de una nueva forma de vida según la existencia de Jesús.

El que no aparezca aquí una llamada explícita al seguimiento se explica por la tendencia de los sinópticos a tipologizar en diversas situaciones diversas exigencias. Dentro de esa tipologización es importante que el reino de Dios no sea visto sólo desde la actividad de realizarlo (seguimiento), sino desde sus resultados (la liberación). La fe realizada por los desclasados es ya liberación, o por lo menos el germen de ella. Por la fe-esperanza en el Dios que se acerca en gracia el creyente desclasado recobra en principio su dignidad perdida que le ha sido arrebatada por la sociedad. Cuando la fe exigida por Jesús se convierte en fe realizada por el desclasado se ha realizado en germen el reino de Dios (aun cuando esto no decida sobre una ulterior exigencia de Jesús al desclasado liberado en principio por su fe). El silencio de los sinópticos sobre el seguimiento de estos hombres no es entonces una negación de que el seguimiento sea la exigencia más abarcadora de Jesús, pues la perspectiva desde la cual analizan la exigencia a estos hombres es distinta. Se concentra en el momento de recibir la liberación.

Hay que considerar además que en la misma concepción de Jesús, como veremos más adelante, hay una evolución. En un primer momento, cuando

Hay que considerar además que en la misma concepción de Jesús, como veremos más adelante, hay una evolución. En un primer momento, cuando cree próxima la venida del reino, la llamada al seguimiento se reduce a unos pocos; lo que la mayoría ha de hacer es aceptar esa venida y convertirse, pero no en el sentido de seguir a Jesús estrictamente. Sin embargo, en la segunda etapa cuando Jesús no ve ya la venida del reino como próxima, la exigencia moral se universaliza desde el seguimiento. (40)

Por lo tanto si se considera la historia total de Jesús como fuente de moralidad y no paisajes aislados de ella, por importantes que sean, la exi-

gencia fundamental no se puede reducir a la fe-esperanza en lo que tengan de pasivo en oposición a la actitud activa del seguimiento, aun cuando esto último tampoco hace desaparecer como fundamental la actitud de fe-esperanza, pero integrada desde el seguimiento. Es decir, lo más profundo de esa fe-esperanza no aparece cuando se la considera como una exigencia de Jesús externamente impuesta, sino como la forma de vida del mismo Jesús.

2. Para comprender qué significa seguimiento de Jesús según el mismo Jesús es importante notar que existe un desarrollo en la misma noción del seguimiento paralelo al desarrollo en la fe de Jesús antes notada. "Seguimiento" no es por tanto una actitud genérica, sino la realización histórica de esa actitud. (41)

Si nos reducimos a Marcos podemos constatar dos momentos fundamentales en la exigencia del seguimiento por parte de Jesús. En la primera etapa el seguimiento se concentra en el grupo de discípulos elegidos. Son llamados y elegidos por pura iniciativa de Jesús (1, 16-20; 3, 14-19). El contenido de ese llamamiento es a realizar una tarea y del modo como la comprendió Jesús al principio: son enviados a predicar el reino (6, 12), la conversión (v. 12), a exorcizar y curar enfermos (v. 12) con poder sobre espíritus inmundos (v. 7). La actitud personal de los enviados tenía que ser la misma de Jesús: no llevar nada para el camino, ni pan, ni alforja, ni dinero. (v. 8).

Esta concepción del reino supone una exigencia activa, un hacer por el reino de Dios. La figura de Jesús es importante en cuanto que él es el que libremente llama, sin dar ninguna explicación.

Sin embargo estrictamente hablando no existe aquí una concepción cristológica del seguimiento, sino mesiánica. Aun cuando el servicio al reino hay que hacerlo como Jesús y sea éste quien elige, la tarea misma de hacer el reino es comprensible a partir de la misma noción de reino de Dios de la ortodoxia judía. El hacer el reino no está todavía problematizado y sus exigencias, aun cuando duras, no resultan escandalosas. Pudiéramos decir que en esta primera etapa de su vida Jesús exige un seguimiento en entusiasmo, que puede ser provocado por la misma grandeza de la causa que patrocina.

En la segunda etapa de su vida, paralelamente al cambio operado en la autocomprensión y actividad de Jesús, se da también un desplazamiento en la comprensión del seguimiento. Seguir a Jesús es ahora seguirle en una situación en la que no aparece ya obvia la relación de Jesús con el reino de Dios tal como era esperado por la ortodoxia judía, por los discípulos y por el mismo Jesús.

Esto aparece claro en Mc 8, 27-35. En la

no sólo el tremendo desarrollo de las fuerzas productivas que ese sistema permite y promueve, sino también el hecho que él está condenado a la autodestrucción. Al mismo tiempo que el capitalismo desarrolla las fuerzas productivas a un nivel antes desconocido crea las condiciones para su superación. Hay una concordancia fundamental entre los mecanismos económicos y los mecanismos políticos de autodestrucción del sistema.

Creo particularmente que una interpretación simplificada y débil de este esquema está al origen de una creencia de fondo, de un supuesto del que participan varios movimientos de la izquierda revolucionaria latinoamericana y que me parece muy discutible por lo menos. Me refiero a la esperanza en la autodestrucción inminente del sistema. Ella alimenta la ligereza o el voluntarismo con el cual se entra en la acción política, en la medida en que parecen no importar demasiado los fracasos debido a que la crisis orgánica del sistema hace irreversible su derrota más temprano que tarde.

Cincuenta años después Lenin enfrentó, sin embargo una situación que le obligó a replantear la organización de la lucha política para avanzar hacia el socialismo. El era actor en un país en que el capitalismo distaba de haberse desarrollado plenamente en el que se precipitan sin embargo, en parte por ello mismo, situaciones de cierta ayuda. Y todo ello cuando el sistema se transformaba en monopolístico y se internalizaba. En esas condiciones de Rusia en 1917 la preocupación leninista por la organización política concretada con mucho sentido de la coyuntura histórica encuentra su oportunidad y prueba su particular eficacia. Se trata de una modificación y de un aporte al desarrollo de la concepción original. La crisis orgánica del sistema capitalista no resulta comportando directamente el triunfo del socialismo como pensaban los socialdemócratas. Es una minoría actuante, ligada con los núcleos obreros la que toma el poder y fuerza la modificación de mecanismos económicos y culturales para hacer posible el avance del socialismo en un país que no había cumplido aún con la etapa capitalista. A partir de Lenin, de Trotski y luego de Mao, se incorpora a la corriente del marxismo revolucionario la temática del partido y de la estrategia y táctica revolucionaria como aspectos fundamentales.

Actualmente enfrentamos mucho más en A.L., una situación distinta tanto a la que vivió Marx como a la que tuvo que afrontar Lenin. Estamos en un área dependiente de un sistema capitalista que, convertido en monopolístico y transformándose sin cesar dentro de esta misma fase, se ha expandido por el mundo y ha reforzado su carácter internacional. La constitución del bloque socialista no significa en el momento presente la posibilidad de una solidaridad internacional con los procesos revolucionarios del tercer mundo como la que parecía inminente e indispensable en la época del propio Lenin. Aún más, el sistema capitalista internacional se debate ciertamente en crisis estructurales que corresponden a las contradicciones fundamentales que comportan en su seno. Sin embargo, se han perfeccionado mecanismos para enfrentar esta crisis, para postergarla, para manejarla. La destrucción final del sistema no es un acontecimiento catastrófico final cuya fecha puede ser más o menos calcula-

da. Es un proceso que ocurrirá seguramente al nivel de la historia mundial pero cuyo curso y cuyas consecuencias posteriores dependerán precisamente de la fuerza política y de los proyectos alternativos que el movimiento popular y las organizaciones de izquierda pueden hacer surgir en sus respectivos países y regiones. En síntesis, podemos proponer con bastante razonabilidad la hipótesis de que el proceso de auto-destrucción del sistema capitalista sigue su curso al nivel de sus contradicciones estructurales, de su desarrollo desigual en el mundo, pero que se revela hoy como un proceso macro-histórico, de largo plazo y con alternativas de desenlace distintas tanto a nivel mundial como regional. Mientras tanto los núcleos de poder y las fuerzas sociales que dirigen y sostienen este sistema internacional muestran recursos de desarrollo y autodefensa que no pudieron ser previstos hace cien años en todas sus formas específicas.

Se ha alcanzado una capacidad de manejo de las crisis económicas superior a la que se tenía en los años 10. Por lo menos en lo inmediato, el fantasma de la guerra nuclear facilita la coexistencia pacífica entre el llamado bloque socialista y el capitalista. Los mecanismos de adormecimiento ideológico son usados con más eficacia de lo que había sido posible prever. Los mecanismos de represión han alcanzado un nivel de eficiencia tecnológica-militar sumamente alto.

Qué significan estos hechos para la opción política, para los esfuerzos de liberación en América Latina? Este es el problema que se ha tratado de plantear. Es por esto que decíamos al principio que el análisis social tiene que tomar en cuenta la conciencia, la organización de las distintas clases y grupos sociales, sus formas de presencia actual en la lucha política y las maneras posibles de mejorar el poder y la línea de acción de las organizaciones populares. Es en el campo de la acción de los grupos sociales y por lo tanto de acuerdo a su nivel de conciencia, que no es necesariamente correspondiente al de su situación objetiva que se juega la lucha decisiva por hacer posible a más corto plazo, un proceso de liberación en nuestros países. Y simultáneamente se hace imprescindible tomar en cuenta la situación objetiva del proceso económico-social capitalista, tal como se da hoy, en nuestras sociedades dependientes, en el mundo metropolitano y en los mecanismos imperialistas, no tal como se daba en la Inglaterra del siglo pasado, en el imperialismo expansionista europeo de comienzos del siglo o como ocurría en nuestros países pero hace 15 años.

Plantear este proceso de liberación fuera de las coordenadas del movimiento de la base económico-social, resulta acientífico, voluntarista, de eficacia efímera. Sin embargo, caer en el error opuesto de proyectar una crisis orgánica a largo plazo como explicación de los acontecimientos políticos inmediatos y como base para una victoria política que no se sustenta en una organización de poder efectivamente eficaz, es también muy grave para la suerte de la lucha popular y de los esfuerzos de liberación. En una palabra, los aspectos culturales, los aspectos propiamente políticos necesitan ser tomados en cuenta para comprender cómo es que el sistema siguen manteniéndose en nuestros países y para plantear sobre bases reales cómo será posible sustituirlo. En este trabajo, el análisis de la estructura social, de las características en homogeneidad, en organización y en conciencia de distintos sectores sociales es insustituible.

Sólo una reflexión de esta naturaleza podrá permitir insertarnos en el proceso histórico para desarrollar, para colaborar en el desarrollo de una acción política eficaz. No creemos exagerar al afirmar que es necesaria una revisión muy profunda para lograr que supuestos insertos en el subconsciente político de la izquierda latinoamericana salgan a luz y se replanteen.

2. Bosquejo de una perspectiva de análisis.

Se trata de bosquejar una perspectiva de análisis que nos permita integrar lo que ocurre en las esferas propiamente políticas dentro de un análisis global e integrado. Vamos a plantear las siguientes proposiciones:

- Las clases sociales no son necesariamente actores históricos conscientes ni por tanto coherentes de los distintos planos de su acción.
- La pertenencia a una clase y a sus posiciones fija límites en su comportamiento a los grupos sociales en los distintos planos de su acción colectiva.
- La política del estado encierra siempre un proyecto de organización económica que implica a su vez una elección entre los intereses distintos de las clases sociales.

Comentaremos en conjunto estas tres proposiciones.

Es precisamente una característica de la sociedad actual que los fenómenos básicos de los intereses económicos contradictorios entre propietarios y trabajadores, que las formas de opresión se ocultan a través de mecanismos que legitiman tales situaciones. Las creencias de culturas tradicionales propias a regiones con escasa penetración capitalista como la nuestra, favorecen aún más este proceso. Finalmente la forma de organización del Estado facilita el agrupamiento de los grupos de propietarios mientras que hace muy difícil la consolidación de grupos de trabajadores y el reconocimiento por los distintos grupos entre ellos de sus intereses comunes. Como consecuencia, la coherencia en la acción de las clases sociales es mucho mayor en los grupos dominantes, mucho más débil en los grupos medios y mucho más aún en las clases populares.

Sin embargo, la ocupación de un determinado lugar en la actividad económico-social, la relación con la producción y la actividad económica, fijan límites y explican las características del comportamiento de todos los grupos sociales. Hay una experiencia social propia a cada tipo de trabajo. Hay sobre todo consecuencias objetivas diferentes, según el lugar que se ocupa en el proceso económico social que se desprenden de tal o cual comportamiento del Estado. Es decir, hablando más específicamente de lo político, las acciones básicas de un gobierno afectan de una manera distinta a los grandes conjuntos sociales y fijan entonces límites de variación que repercutirán sobre el comportamiento consciente y concreto con más o menos elasticidad.

Una política económica de conjunto supone una decisión sobre el sistema de propiedad, sobre la distribución del ingreso, sobre los montos de inversión, sobre su destino, sobre el desarrollo de tal o cual sector económico, sobre las posibilidades de tal o cual política social. Pretender que un gobierno animado por la mejor buena voluntad podrá satis-

facer de una manera aritméticamente idéntica a todos los sectores sociales, es imposible. Hay una elección objetiva de política a través de la cual se expresa una preferencia por permitir el desarrollo de relaciones favorables a tal o cual clase social. Concretamente, una política económica capitalista, muy variable en sus planes concretos, descansa sin embargo, por ejemplo, sobre la defensa de relaciones de trabajo basadas en la propiedad privada que significan "desde el comienzo" una ventaja objetiva para los propietarios y una desventaja para los asalariados.

Por ello es imprescindible analizar el carácter de clase de tal o cual programa político sin que se confunda inmediatamente esta constatación objetiva con la intención y la conciencia de los grupos que implementan o que sufren esta política que no son necesariamente idénticos. En este campo del análisis en que entrecruzamos comportamientos y decisiones políticas con la dinámica económica material, es en el que podemos apreciar también la viabilidad de tal o cual proyecto político. En la fase actual del capitalismo monopolístico de grandes conglomerados, son posibles en cada uno de nuestros países distintas políticas dentro de una ruptura en el sistema. Sin embargo, no por ser ellas en última instancia pro-capitalistas son "más o menos lo mismo". Su diferencia expresa las características distintas en base económica, en estructura social y en lucha política en cada lugar y momento. Determinadas políticas comportan además contradicciones objetivas más allá a veces de la voluntad o de la lucidez de sus conductores.

En suma, esta indispensable vinculación entre análisis económico y político, no puede ser confusión o sustitución de uno por otro. El descubrimiento de una racionalidad económica, no es de por sí el hallazgo de la intencionalidad política correspondiente, así como la declaración política de intenciones no comporta necesariamente su materialización en decisiones coherentes.

Es necesario distinguir, por otra parte, los grados de conciencia y organización a los que van llegando los distintos grupos sociales. Es, por ejemplo más rápida la conciencia de una identidad de intereses entre las gentes que desarrollan la misma actividad económica, que una conciencia más amplia de grupos que aún compartiendo la condición de trabajadores se dedican a distintas ramas. Esto es válido aún para los grupos propietarios aunque en menor medida. Aquí lo importante es señalar que una conciencia política significa compartir un proyecto global para la sociedad en general. Según esto los grupos dominantes tienen no solamente una conciencia de sus intereses económicos y un proyecto para defenderlos, sino también una propuesta global de un tipo de organización social en la cual se satisfacen incluso algunas de las reivindicaciones de las clases sociales dominadas. Un proyecto político dentro de las sociedades modernas es un proyecto para el conjunto. Lo importante es definir quién lo elabora, sobre qué bases económico-sociales y de poder se plantea este proyecto.

En las sociedades capitalistas modernas se estableció desde el principio un campo específico de la acción política en el cual se supone que todos los miembros de la sociedad,

convertidos en ciudadanos juegan con igualdad. Este campo se objetiva en la organización institucional del Estado que aparece como el rector, el empresario, el representante de la sociedad global. Aquí termina de fundamentarse lo que estábamos señalando en el punto anterior. Hay no sólo una ideología en la que se sustenta el carácter pretendidamente universalista de lo político, sino también una organización institucional en la que este carácter se expresa a través de mecanismos administrativos y de coerción, que son puestos a disposición de quienes asumen este rol de dirección política. Ahora bien, la constitución de este campo propio de la acción política justificado ideológicamente, implementado en una organización y el cual objetivamente debe cumplir con una función de dirección global, supone la constitución de un campo específico de relaciones y de conflictos entre grupos sociales. La lucha contra la explotación no es necesariamente aún una lucha política si no significa un enfrentamiento entre movimientos con real acceso a ese campo, es decir entre movimientos o grupos que tengan la capacidad de asumir la dirección del Estado.

La lucha política es una lucha por el poder del Estado y supone entonces organización y relaciones entre clases y grupos que no son necesariamente las mismas que ocurren entre ellas, en otros campos de la actividad social. Y es en este campo de la lucha política donde, por las características específicas antes señaladas, se juega la dirección global de la sociedad y por lo tanto es aquí donde se juega la posibilidad de desarrollar un proceso de liberación para el conjunto de la sociedad.

El análisis de la crisis orgánica del capitalismo internacional, el análisis de la explotación que comporta una política determinada, la condena moral de la opresión del sistema capitalista, son elementos importantes para la definición de una posición política intelectual, pero no son aún necesariamente un sustento objetivo para una acción política. No constituyen de por sí una alternativa de poder. Los términos de la lucha política no son otros que los que están puestos objetivamente allí por el comportamiento, la conciencia y la organización que tienen las distintas fuerzas sociales, las distintas clases sociales que logran expresarse de algún modo en el campo político.

3. Algunos conceptos para un análisis que integre los conceptos políticos.

Resulta importante determinar si la fracción de clase que tiene el predominio en el nivel económico, es decir la propiedad de las unidades productivas más evolucionadas del sistema: ejemplo: el capital monopolístico norteamericano, actualmente, tiene también la hegemonía en la acción política nacional de nuestros Estados. No se trata aquí de saber si fija o no los marcos estructurales, es obvio que estos marcos los fija sí, por la misma estructura global del sistema. La pregunta en este caso es más específica. La política de los gobiernos corresponde con los proyectos inmediatos del capital monopolístico americano, por ejemplo ¿el predominio económico se convierte entonces en hegemonía política? Se trata aquí del problema de saber qué grupo propietario internacional, nacional o sector intermedio define los términos principales de la acción política de los gobiernos.

Es necesario establecer igualmente cuáles son los actores directos e inmediatos de esta política hegemónica y cómo son sus relaciones con los grupos básicos que representan; incluso cuando la representación es muy estrecha, se da generalmente una división del trabajo entre elites económicas y personal político que abre la posibilidad de algunos conflictos o diferencias secundarias que así mismo es conveniente tomar en cuenta.

Es necesario ver cómo la política económica que está siendo implementada y en general la política global de los gobiernos logra apoyo no únicamente en las clases propietarias, sino también en las clases medias y los sectores populares, a través de qué mecanismo se produce esto; cuál es la dosis de aceptación de esta política hegemónica, en qué medida los grupos medios y populares ven representados sus intereses en ellos. En los casos en que la política de un gobierno responde a una presencia de distintas clases y fuerzas sociales unidas contradictoriamente en un mismo movimiento, es muy importante ver qué grupo social, cuál es el rol de los otros intereses. Qué posibilidades de juego existen al interior del movimiento dentro de estas distintas tendencias.

Es necesario diferenciar qué clases sociales presentes a nivel económico-social dentro de la estructura general de un país están actuando políticamente. Para expresar esta acción algunos analistas han acuñado el término de fuerzas sociales. Según ellos, algunas clases sociales, el campesinado en relaciones pre-capitalistas, por ejemplo, a nivel económico-social aún hoy en algunos países una fuerza muy importante, no sería sin embargo una fuerza social si no interviene en el plano político de una manera importante. Y en sentido inverso será entonces necesario establecer la relación como ya se ha indicado en los puntos anteriores, entre movimientos o partidos políticos y los intereses básicos de clase que expresan.

Para terminar con estas proposiciones y conceptos que se refieren a aspectos digamos menos coyunturales del proceso político, es conveniente diferenciar si se está en una situación de vigencia hegemónica estable, es decir de funcionamiento de un proyecto político-económico que se mantiene más allá de la sucesión de gobiernos y que corresponde entonces con la dinámica global del sistema capitalista-imperialista o si se está en una situación de crisis de hegemonía en la que se está produciendo una transición en la organización económico-social. En ese caso los grupos económicos que corresponden con la fase en ascenso, pueden no haber adquirido aún la fuerza de imponer sus términos políticos sobre las otras clases propietarias y sobre la sociedad en su conjunto. Es aquí donde se sitúa la afirmación muy conocida de una crisis hegemónica de las burguesías nacionales hacia principios de la década del 60. Ella, habría llevado a un cambio político a través de la imposición de Estados fuertes, basados en el poder militar que habrían implementado, en la mayoría de los casos, las políticas necesarias a la nueva fase de control monopolístico directo de la industrialización latinoamericana. Política que los representantes de estas burguesías nacionales no deseaban o no eran capaces de implementar.

De todo lo anterior se desprende la necesidad de diferencias entre las contradicciones a nivel económico, visibles al análisis científico objetivo y el pasaje de esas contradicciones al nivel de la conciencia de los grupos y de su acción política. Precisamente entonces la clase de la acción política será partiendo de una determinación objetiva de esas contradicciones en curso a nivel económico, precisar las formas de acción que hagan pasar a nivel político una conciencia de interés común a un conjunto de los sectores dominados y segundo que conviertan a través de la acción política en hegemónicos a estos sectores dominados. A partir de su poder político, a partir de la acción del Estado, ellos podrán transformar entonces las bases económicas del sistema y revertir el fundamento mismo de la situación que los mantenía dominados.

La determinación del proyecto político en base a una propuesta de las contradicciones principales dentro de las cuales él se plantea, requiere en consecuencia una lucidez política para poder proponer un conflicto con fuerzas que tengan un mínimo de posibilidades de victoria.

Tomando en cuenta el movimiento económico y político en América Latina será necesario precisar así cuál de los dos términos de las contradicciones, tanto principal como inmediata a nivel político se hallan en la ofensiva. Y están poniendo los términos de la situación. En base a esto será posible desarrollar una estrategia y una táctica eficaz.

Finalmente, será necesario establecer las correlaciones de fuerzas entre los distintos actores políticos directos e inmediatos para, dentro de los términos objetivos planteados por esta situación, implementar las tácticas que permitan una mayor acumulación de poder por parte de aquel o

aquellos actores que sean expresión política lúcida de las clases populares. En algunas circunstancias de lo que se tratará es incluso de promover el surgimiento de tales actores o corrientes políticas clasistas.

La muy apretada síntesis de los conceptos que se plantearon en la exposición no pretende ser un esquema necesariamente ordenado ni mucho menos rígido y obligatorio para el análisis político. Lo que hemos tratado es de concretar una perspectiva trabajada en el punto segundo que nos permita analizar la dinámica social, no analizar únicamente la gruesa y orgánica contradicción entre capitalistas y proletarios a nivel abstracto e históricamente indiferenciado, sino que nos permita situar los términos de la lucha social concreta en cada país, en el momento actual entre las fuerzas que efectivamente están jugando el juego. Como se ha dicho antes, pensamos que es sólo así, en esta ligazón entre análisis económico y análisis político, en esta reflexión crítica sobre las características actuales de la evolución económica y política de nuestro continente que se podrá insertar una acción política eficaz. No se olvide que los conceptos dados han tenido entonces un valor puramente instrumental para la discusión en grupos y que en esta síntesis han sido esquematizados aún más de lo que fueron en la exposición oral.

Nota: Entre los distintos textos y autores que han sido, junto con la propia experiencia, materia prima de esta reflexión, debo señalar especialmente a Antonio Gramsci y a su texto "Notas sobre Machiavelo, la política y el Estado moderno."

I M D E C A C

INSTITUTO MEXICANO PARA EL DESARROLLO COMUNITARIO

AUDIOVISUAL: "LA HISTORIA DE LOS TIGRES Y LOS GATOS" *Publicada en CHRISTUS, noviembre, 1975*

Guión de Guillermo Silva, s.j. (ERIT) y producido por el Depto. de Comunicaciones del IMDEC.

CONTIENE: Dibujos—diapositivas

Un cassette con "bips" audibles que indican el cambio de las diapositivas. Tiene una duración de 15 minutos.

El costo es de \$ 650.00

Mandar Giro Postal. Nosotros enviamos el material.

PEDIDOS: IMDEC, A.C.
Av. Chapultepec Sur No. 42
Guadalajara, Jal.
Tels.: 16-08-10 y 16-07-94

CUADERNO: MORAL CRISTIANA EN LATINOAMERICA

LA REDACCION

Hablar de teología latinoamericana se convierte muchas veces en un slogan vacío. Unas cuantas palabras de moda, sin la pregunta imprescindible sobre si se trata realmente de una teología cristiana.

Al presentar estos artículos lo hacemos con la convicción de estar ofreciendo auténtica teología cristiana y auténtica teología latinoamericana.

Se ha preguntado muchas veces en nuestro continente cuál es el aporte cristiano específico al cambio social y al proceso revolucionario que exige la situación palmariamente injusta del desorden establecido. La dificultad consiste en que con relación a análisis, estrategias y tácticas sociopolíticas obviamente la palabra prioritaria corresponde a las ciencias sociales. Creemos que tal aporte específico no es otro que Cristo, en cuanto nos acompaña, nos impulsa y nos llama a su seguimiento en nuestra situación latinoamericana, que también le pertenece. Hablar de moral cristiana en latinoamérica es referirnos a este acompañamiento, este impulso y este seguimiento. El artículo de Jon Sobrino se orienta en esta perspectiva.

Una moral tan centrada en las realidades sociopolíticas, ¿no será un horizontalismo que reduce la dimensión teológica del cristianismo? Es ésta una pregunta que —como preocupación auténtica o como autodefensa ante el compromiso— se presenta en muchos cristianos del continente. Enrique Dussel, muestra que en nuestra situación —que por lo demás es semejante a las situaciones bíblicas fundamentales— el acceso al verdadero Dios, el Otro que nos interpela y no es manipulable, pasa necesariamente por el compromiso con el pobre. Y muestra más todavía: que este acceso al absolutamente Otro, es el aporte continuamente crítico que impedirá que los procesos revolucionarios se cierren en sí mismos contrarrevolucionariamente. La moral latinoamericana no sólo no implica un horizontalismo reduccionista, sino que abre a una tan radical experiencia de Dios que Dussel apenas puede evocar aludiendo a las expresiones de los grandes místicos de la tradición cristiana. El lenguaje técnico y filosófico del artículo —necesario por tratarse de una fundamentación polémica y metódica— creemos que no dificulta, aun para los no iniciados, la captación de un pensamiento que es muy sencillo y profundo en sus líneas básicas.

El artículo de Sergio Cobo sobre la conversión cristiana hoy, podría servir de una buena introducción pedagógica y bastante concreta a esa aventura maravillosa de irnos convirtiendo en verdaderos cristianos dentro de nuestra situación latinoamericana. Tarea interminable, exigente e imprevisible. Pero cuyas líneas básicas se delinean cuando el evangelio trata de ser vivido en nuestra situación.

Introducción al Cuaderno

CRISTOLOGIA Y EL SEGUIMIENTO

JON SOBRINO, S.J.

LA FE DE JESÚS — RELEVANCIA PARA LA

La teología de la liberación ha revalorizado la figura del Jesús histórico dentro de la teología. Con ello se pretende superar una concepción bastante abstracta, y por ello manipulable, de Cristo y, positivamente, fundamentar la existencia cristiana en el seguimiento de ese Jesús histórico.

Lo que intenta la teología de la liberación no es sólo suprimir la sensación de mitología en la cristología y separar de ese modo indirectamente la moral cristiana de Jesús, sino un enfoque que historicice real y operativamente la figura de Jesús. "Hay que dar un paso a un logos histórico sin el que todo logos es meramente especulativo e idealista". (1) Se presupone que en la historización real de Jesús se descubre su más profunda dimensión de ser el Hijo y se descubre además lo que ha de ser la más profunda dimensión de aquellos a quienes "no se avergüenza de llamarles hermanos" (Heb 2, 11).

Un modo concreto y eficaz de recobrar la verdadera historicidad de Jesús creemos que consiste en reflexionar algo que ha sido generalmente descuidado y que representa sin embargo lo más profundo de su persona: su fe. "Jesús fue un extraordinario creyente y tuvo fe. La fe fue el modo de existir de Jesús". (2) Evidentemente no se trata de introducir un nuevo concepto, como el concepto de fe, para historizar nominalmente la figura de Jesús. Se trata de concebir al Jesús histórico como "la historia de Jesús", y más en concreto como "la historia de su fe".

Para mostrar el significado de describir al Jesús histórico desde su fe hagamos algunas anotaciones previas:

1. Aunque la "fe de Jesús", incluso como formulación explícita, tiene raíces en el Nuevo Testamento y en la historia de la teología moderna,

(3) hoy resulta todavía novedosa y en gran parte chocante. Es pues una expresión polémica. Pero precisamente en cuanto polémica puede servir eficazmente para romper la inercia de un pensamiento más bien mítico sobre Jesús o de un pensamiento que se contenta con repetir abstractamente "la humanidad" de Jesús sin llegar a las más profundas raíces de su ser hombre y de su ser Hijo.

Que la fórmula es polémica puede desprenderse de la refutación clásica que hace Sto. Tomás de la posibilidad de que Jesús tuviese fe, y que de una u otra forma sigue actuante en nuestro días. "El objeto de la fe es la esencia divina no vista. Pero el hábito de la virtud, como cualquier otro, recibe su especie del objeto. Y por lo tanto si se excluye que la presencia divina no es vista, se excluye la razón de la fe. Pero Cristo en el primer instante de su concepción vio plenamente a Dios... Por lo que en él no pudo haber fe". (4) Esta declaración de Sto. Tomás ha estado influyendo en la teología y en la historia de la fe normal de los cristianos. Lo verdaderamente polémico aparece al observar la obviedad con que Sto. Tomás afirma que Jesús no pudo tener fe. Es una declaración de principio y no sólo de facto, es decir, constituye un horizonte último de comprensión de Jesús, aunque no reflejo y por ello más peligroso.

La "fe de Jesús" es una expresión polémica sobre todo porque atañe a aquella dimensión de Jesús en la cual espontáneamente se presupone su radical diferencia con los demás hombres: la dimensión teológica. Es evidente que en la reflexión sobre Jesús de los últimos años se ha hecho gran hincapié en recobrar la humanidad de Jesús, pero esa reflexión se ha detenido normalmente ante la concepción teológica de humanidad, es decir, en su relación con Dios y con el reino de Dios. Se ha intentado desarrollar la humanidad de Jesús en su dimensión individual, social e incluso política, haciéndole en todo ello solidario con los hombres, pero no se ha reflexionado tanto sobre su solidaridad en lo teológico, en su fe. Normalmente ha estado influyendo la repetición irreflexiva del Concilio de Calcedonia según el cual en Jesús coexisten la divinidad y la humanidad; el hablar de "fe de Jesús" por lo tanto se ha sentido como un cuerpo extraño en el esquema divinidad-humanidad, sin considerar que lejos de excluirse divinidad y fe, la fe de Jesús es aquello que nos proporciona la clave para comprender en qué consiste su divinidad concreta.

2. La expresión "fe de Jesús" no pretende ser sólo polémica, sino también esclarecedora. Pretende resumir el movimiento que ha seguido la cristología en los últimos años. Este movimiento, más evidente en la teología católica que en la protestante, lo podemos reducir a los siguientes pasos:

1 Una cristología dogmática, basada en el

Concilio de Calcedonia, que es considerado como punto final de la reflexión sobre Cristo, aun cuando necesite de sucesivas reinterpretaciones. La necesidad vista de reinterpretar la fórmula de Calcedonia no cambia sustancialmente el enfoque de la cristología mientras se presuponga que en esa fórmula se ha dicho lo más profundo de Jesús. (5)

Esa forma de hacer cristología ha entrado en crisis por dos tipos de razones: de método y de contenido. Por razones de método se ha hecho notar la unilateralidad de los conceptos ahí expresados, provenientes de una filosofía, la griega. Más importante es la dificultad metodológica expresada en la siguiente observación: la fórmula de Calcedonia expresa la realidad de Jesús en conceptos—límite como divinidad, humanidad, unión personal de dos naturalezas, los cuales no son ni pueden ser intuitos en sí mismos, sino juntamente con el camino que ha llevado a conocerlos. (6) Pero ese camino tiene su origen en la Escritura. De ahí que el enfoque dogmático requiera esencialmente su vuelta a la Escritura. Dicho de otra forma, la fórmula de Calcedonia es un avance en la cristología, en cuanto es leída como regreso a su fuente histórica. (7)

A estas razones de método se añaden otras de contenido, que vamos a reducir a dos. En primer lugar en la fórmula se presuponen conceptos que precisamente desde Jesús no se pueden presuponer: qué es ser Dios y qué es ser hombre. Es decir, no se puede propiamente explicar la figura de Jesús a partir de conceptos supuestamente ya conocidos previamente a Jesús, puesto que lo que viene a cuestionar Jesús es la comprensión de Dios y del hombre. "Divinidad" y "humanidad" pueden servir como definiciones nominales para romper de alguna manera el círculo hermenéutico, pero no como definiciones reales ya conocidas para entender a Jesús; el movimiento debe ser más bien el contrario. La segunda razón de contenido es importante como veremos, aun cuando a primera vista pueda parecer una cuestión más bien teórica: en la fórmula dogmática aparece una identificación de Jesús con el Logos, pero no aparece lo que en la Escritura es esencial a Jesús, su relacionalidad con respecto al Padre. (8)

2 Ante esta concepción de la cristología se ha reaccionado de diversas maneras, tratando en general de volver a los datos de la Escritura. Este nuevo enfoque sin embargo tiene los siguientes inconvenientes. Las cristologías bíblicas de los "títulos" son en el fondo cristologías dogmáticas, es decir, tratan de comprender a Cristo a partir de conceptos universales explicativos (logos, señor, Hijo de Dios, etc.). (9) Las cristologías de la "doctrina de Jesús" separan sus palabras de su historia. (10) Las cristologías de la resurrección separan el final de la vida de Jesús de su proceso histórico, de modo que el hecho fundamental es que Cristo ha

resucitado, pero no aparece tan claramente quién es ese Cristo". Las cristologías existencialistas hablan de Jesús como acontecimiento predicado que pone al hombre en situación de decisión, pero además de incurrir en el conocido individualismo traducen su historia concreta por el acontecimiento escatológico de su cruz y resurrección.

Todas estas cristologías tienen de común que ignoran o parcializan la historia de Jesús. Es cierto que se puede observar un movimiento que de alguna forma desemboca o toma más en cuenta la vida de Jesús: de una cristología dogmática a una cristología bíblica, pero ese movimiento no ha sido llevado hasta el fin.

3 En este contexto se comprende como reacción el avance hacia una cristología del Jesús histórico. Esta en principio es un rechazo de todo logos abstracto e idealista, de todo logos meramente doctrinal o meramente personalista. En principio quiere ser la afirmación de un logos histórico. En este sentido se desarrollan hoy las cristologías basadas en el Jesús histórico. La historia se considera más abarcadora que la idea o que la pura experiencia personal, y por ello el enfoque de Jesús debe ser histórico.

Este enfoque supone un claro avance sobre los anteriores, pero puede quedarse en medio camino por dos razones. En primer lugar se puede convertir de nuevo en una concepción epifánica y no histórica de Jesús. Ciertamente Jesús no sería ya la revelación de una idea, pero se podría convertir en revelación a través de una acción histórica pero aislada, separada del movimiento histórico total revelador. De este modo se podría generalizar la historia de Jesús subsumiéndola bajo algún aspecto formal, aun cuando para ello hubiera bases históricas. Así se podría hablar de Jesús como orante o profético, cosas ambas ciertas, pero que no consideran la historia de su oración o de su profecía.

El segundo peligro es el de la selectividad. (12) Se puede organizar la historia de Jesús no a partir de su misma historia, sino a partir de una idea que después se encuentra reflejada en su historia. Se sistematizan los datos históricos que sean de interés, pero en esa sistematización existe el grave peligro de destruir la historia concreta en la que van apareciendo tales datos. Por poner dos ejemplos de índole distinta, se podría considerar la historia de Jesús a partir de todos los datos históricos que apuntan a la "liberación"; de este modo se privilegiaría el anuncio del reino de Dios, su denuncia profética, su cierta afinidad al movimiento celota, su condena del culto y de la religión alienantes, la resurrección como paradigma utópico de liberación, etc. Por otra parte se podría organizar la historia de Jesús a partir de su "oración", de su predicación de la bondad, providencia, compasión de Dios, su entrega confiada a Dios, etc. Todos los datos de ambos ejemplos pueden ser verificados en

el Jesús histórico. La selectividad de los datos no falsea necesariamente esos datos en cuanto datos de la vida de Jesús, pero queda en pie la pregunta si la organización selectiva de ellos reproduce la historia de Jesús.

Una consideración "puntual" de los hechos históricos de Jesús por lo tanto hace recobrar los rasgos históricos de Jesús, pero no necesariamente su historia. Quizás podemos aclarar esto con algunos ejemplos. Jesús menciona a Dios desde el principio de su vida (Mc 1, 14) hasta el final (Mc 15, 34). Pero surge aquí la pregunta si Jesús comprendió bajo la expresión "Dios" lo mismo al principio o al final de su existencia histórica. Lo que queremos afirmar entonces es que lo importante no es sólo constatar históricamente que Jesús tuviese una determinada concepción de Dios en un determinado momento, sino la historia concreta de esa concepción de Dios. Y lo mismo pudiese decirse de otros rasgos históricos de Jesús, su concepción de su actividad liberadora (cfr. Lc 4, 16-19 al comienzo de su vida, y Mc 14, 24 al final), su exigencia de seguimiento (cfr. Mc 6, 7-11 y Mc 8, 34). El problema no consiste evidentemente en elegir o simplemente yuxtaponer o armonizar los diversos pasajes, sino en relacionarlos históricamente, es decir, en ver a Jesús en su proceso histórico de desarrollo y de cambio.

Un modo parcializante, epifánico o selectivo de reflexionar sobre el Jesús histórico supone un estudio atomizado de la historia de Jesús. Lo que hay que recobrar es la totalidad del Jesús histórico, que no es la suma de sus acciones y actitudes históricas, sino esas acciones y actitudes en cuanto aparecen organizadas en su historia. El "Jesús histórico" entonces no es otra cosa que "la historia de Jesús".

Para comprender la historia de Jesús como la revelación del Jesús histórico proponemos los siguientes criterios indicativos. (a) Toda acción humana histórica, en lo que tiene de positiva, está guiada por algunos valores que en su generalidad primera se aceptan como buenos (el amor, la justicia, la fraternidad, la confianza en Dios, etc.). Pero esos valores en cuanto hay que desarrollarlos en una situación determinada necesitan de una concreción, de tal manera que si permanecen en su primera generalidad se desvirtúan o incluso pueden convertirse en lo contrario. Por lo tanto a un movimiento histórico de una persona le compete la concreción de aquellos valores que pusieron en marcha el mismo movimiento histórico. (b) A todo movimiento histórico le compete el cambio y la conflictividad, de modo que la concreción histórica se da dialécticamente en presencia y oposición de lo negativo, que se presenta como aquello que hay que superar. De ahí que al sujeto histórico le pertenece el cambio y la conversión. (c) En el proceso históri-

co se da una dialéctica entre hacer la realidad y hacerse del sujeto.

4. A partir de todas las consideraciones hechas podemos comprender el sentido de un estudio de "la fe de Jesús". No se trata en principio de considerar un dato más del Jesús histórico, sino de recobrar teológicamente su totalidad histórica. Se trata de recobrar la historia de Jesús precisamente desde aquello más profundo suyo, su fe, es decir, en aquello en que confluye el movimiento histórico según los tres criterios anotados anteriormente. En un sentido también pudiera focalizarse lo más profundo de Jesús desde la historia de su esperanza o de su amor. Si elegimos la fe no es ciertamente en oposición a esas dos dimensiones, pues más bien las integra, sino porque es el concepto clave del AT, desde el cual se comprende el mismo Jesús.

3. Hagamos una última aclaración para comprender el interés que nos mueve a analizar la historia de la fe de Jesús. Una cosa es constatar que Jesús tuvo fe y otra la óptica desde la cual se constata. Para hacer ver la óptica latinoamericana desde la cual cobra relevancia la fe de Jesús podemos compararla con otras ópticas.

Urs von Balthasar ha tenido indudablemente el gran mérito de llamar la atención sobre el tema de la fe de Jesús rompiendo el silencio en el campo católico. La importancia del tema consistió en mostrar el carácter relacional de Jesús hacia Dios, en cuya relación se plenifica totalmente su existencia. "La fidelidad de todo el Hijo del Hombre al Padre, su naturaleza, su amor, su voluntad y sus mandamientos a todos los deseos e inclinaciones propios. El perseverar imperturbablemente en esa voluntad, suceda lo que suceda. Y, sobre todo, el dejar que sea el Padre el que disponga, el no querer saber nada de antemano, el no anticipar la hora". (13)

W. Thüsing ha reincorporado muy recientemente la fe de Jesús en la cristología como dato fundamental sistemático. El significado sistemático de ese tema central aparece en que "la orientación, tan decisiva soteriológicamente, del **resucitado** hacia Dios (la "línea ascendente del teocentrismo") está fundamentada en la vida terrena de Jesús". (14) Tiene también consecuencias para la eclesiología: la comunidad la constituye la "fe" en unión con este único creyente; y para la escatología, en cuanto que Jesús es el modelo de la línea ascendente del hacia Dios. La noción de fe de Jesús organiza los temas de toda la teología. (15).

Estos autores recalcan novedosamente la relacionalidad de Jesús con respecto al Padre, en lo que constituye formalmente su fe, pero ignoran generalmente la relacionalidad de Jesús con respecto al reino del Padre y también la historia concreta de esa relacionalidad, es decir, la historia de la fe.

El interés de una teología latinoamericana por la fe de Jesús no puede ignorar estos nuevos enfoques, pero la formalidad bajo la cual se captan estos aspectos creemos que es distinta. (16) En primer lugar, más que de la fe de Jesús, en oposición a una posible incredulidad, está interesada en la historia de esa fe, pues en esa historia ve un paralelismo con la situación real del creyente. El problema de éste no consiste en elegir entre fe e incredulidad (problema más típicamente europeo), sino en la problemática del paso de una fe heredada abstracta a una nueva fe liberadora. En segundo lugar, se recalca la conflictividad de la fe de Jesús a partir de la experiencia de conflictividad, como dato fundamental de la experiencia de la historia. Es la experiencia de la fe como victoria, que no se da de una vez para siempre, ni siquiera como "perseverancia en la fe", sino como un recobrar la fe en presencia de aquello que la cuestiona más profundamente: el pecado generalizado. Por último el aspecto relacional de la fe de Jesús es visto no sólo con respecto a Dios, sino al reino de Dios. La historia de la fe de Jesús no es entonces sólo la historia de su subjetividad, sino la historia de su subjetividad situada en un mundo de pecado que hay que transformar. El análisis de la situación se hace entonces fundamental para comprender la fe de Jesús. No se trata sólo de comprender cómo Jesús se va haciendo él mismo en su subjetividad, sino la relación de ese hacerse él mismo y hacer el reino.

A. FE DE JESUS Y CRISTOLOGIA

I. La expresión "fe de Jesús" en el NT.

En el NT en general y al nivel del lenguaje no se usan expresiones como "fe de Jesús", "Jesús creyente", etc. Una de las razones parece ser que al usar el lenguaje de "fe" para describir la existencia del cristiano normal no aparecería la plenitud de la existencia de Jesús describiéndola en el mismo lenguaje que describía existencias parciales y no plenificadas. Otra razón más fundamental es que la fe de los cristianos incluye en su contenido ya al mismo Jesús. En un sentido Jesús cobra una absolutez a la cual sólo se le corresponde con fe. De esta forma más que de la fe de Jesús el NT habla en general de la fe en Jesús.

Sin embargo existen dos pasajes en el NT en los cuales aun terminológicamente se habla de la fe de Jesús:

Mc 9, 23: "Jesús le dijo (al padre del endemoniado epiléptico): "qué es eso de si puedes! Todo es posible al que cree".

Heb 12, 2: "Fijos los ojos en Jesús, el que inicia y consuma la fe".

1. El pasaje de Mc es interpretado en general cristológicamente, es decir, aplicado al mismo Jesús (17); él es el que cree con fe ilimitada. Lo primero que hay que recalcar es que el mismo Jesús o por lo menos Marcos no tuvo dificultad de adjudicar a Jesús fe. La fe aparece aquí como un modo de existencia con respecto a Dios en la línea del AT. Fe es confianza en Dios, es decir, existencia a partir de otro, en quien se encuentra sentido y seguridad para la propia existencia. En este sentido, aunque no terminológicamente, sí en la realidad la existencia de Jesús es en los sinópticos una existencia de fe, que aparece más claramente en la oración de Jesús, en el trato familiar de Jesús con Dios expresado en el apelativo "abba".

También aparece, aun cuando de nuevo no terminológicamente, la fe como fidelidad, es decir, la fe que se concreta como confianza en cuanto perseverante. La existencia de Jesús en relación a Dios no aparece idealistamente sino en la necesidad de perseverar en la fe, como aparece prototípicamente en la oración del huerto. (18)

La explicación real de lo que en Mc 9, 23 se afirma **terminológicamente** sería todo su evangelio. Evidentemente no podemos ahora llevar a cabo esa tarea, aun cuando más adelante volveremos a la historia real de Jesús, pero sí queremos hacer una importante observación: no pretendemos deducir la "fe" de Jesús de un análisis puntual de este u otro versículo, pues entonces caeríamos en la posición antes criticada de una consideración puntual de la historia de Jesús, y sería además el modo más sutil de ignorar en qué consiste verdaderamente la fe de Jesús.

2. El texto de Hebreos, aunque programático y no analítico de la fe de Jesús, nos da más luz para comprender el problema de la fe en su complejidad e historicidad. Es decir, recalca el aspecto de la historia de la fe de Jesús.

En primer lugar hay que considerar que la Carta está destinada a unos cristianos conscientes de que no ha acaecido la parusía, es decir, conscientes de su situación dentro de la historia. Esta situación es además conflictiva pues ha surgido la persecución. La fe de esos cristianos no vive ya de la inercia de la fe adquirida, sino que tiene que ser reconquistada de nuevo. La fidelidad a la fe no es lo obvio, y por ello esa comunidad de cristianos, en cuanto iglesia peregrinante, se hace mucho más consciente de la historicidad de su fe.

En este contexto Heb 12, 2 afirma que Jesús es el que inicia y plenifica la fe. Evidentemente existe aquí un motivo de consolación y ánimo para los creyentes (12, 3), pero la afirmación de la fe se hace de Jesús mismo independientemente de las pruebas que hayan de sufrir sus seguidores. Jesús no es un ejemplo a imitar en la fe, sino en primer

lugar el que ha vivido originariamente y en plenitud la fe. En este sentido Jesús no es sólo ejemplo, causa meritoria, objeto de nuestra fe, sino que él es el primero de los creyentes. (19). Esta idea sería paralela a la concepción paulina de Cristo como el primogénito, pero mientras Pablo considera a Cristo como el primero de los resucitados, el hermano mayor en la gloria, Hebreos lo considera como el primero de los viadores, el primero de los creyentes, o, si se quiere, como el primero que ha vivido ya como resucitado en la historia por haber vivido plenamente la fe.

El contenido de esa fe, es decir, aquello que hace Jesús en plenitud se descubre si se tiene en cuenta tanto la noción del AT, que afirma, como el rechazo del sacerdocio del AT. Fe es, como en el AT, confianza en Dios (cap. 11), pero una confianza activa, es decir, que la fe aparece como una victoria contra las dificultades reales presentadas por la situación histórica. La fe como confianza victoriosa no tiene que ver con "dudas de fe" provocadas por ideas o ideologías, sino con la conflictividad real de la existencia. La fe se hace entonces fidelidad (3, 2; 13) no idealista sino a través del sufrimiento (2, 10.18; 12, 2b).

Pero esa fe no es sólo fidelidad a Dios, sino fidelidad a la misión, que si en los sinópticos aparece como misión de anunciar y presentizar el reino de Dios, en Hebreos aparece analizada bajo el concepto del sacerdocio de Jesús. De forma estilizada la misión de Jesús por lo que toca al reino de Dios se traduce por una existencia "en favor de los hombres" (5, 1), existencia que se realiza en la historia, y por ello queda abolido el culto y el sacerdocio antiguos simbólicos e intencionales y son sustituidos por el amor real, histórico y secular de Jesús.

Por último, la fe de Jesús es considerada, aunque sólo programáticamente y en forma no alcanzada quizás por otro escrito del NT, en su historicidad. Es verdad que esa historicidad es explicitada más desde el hacerse de Jesús que desde el hacer de Jesús, pero el momento de historicidad aparece sin equívocos. Jesús tuvo que ser perfeccionado (2, 10) a través de la prueba (2, 18); "experimentó la obediencia" (5, 8). Y de ese modo se convierte en guía de salvación (2, 10) para sus hermanos. Jesús es entonces el que vive originariamente y en plenitud el proceso de la fe. Jesús es según la Carta "sacerdote para siempre" (5, 6), y sin embargo ese "siempre" tiene una historia. Es Hijo desde siempre (1, 5; 5, 5) y sin embargo tiene que ofrecer ruegos y lágrimas (5, 7) para llegar a la perfección (5, 9).

Lo que pretende entonces la Carta no es sólo afirmar la fe como modo de existencia de Jesús, sino la historicidad de esa fe. Es decir, la fe de Jesús, su confianza y fidelidad al Padre, su mediación sacerdotal de ser en favor del hombre no está dada de una vez para siempre, sino que tiene una

historia, precisamente porque está ubicada dentro de la historia. En esa historicidad es semejante y solidario con los hombres (2, 1) a quienes no se avergüenza de llamarles hermanos (2, 11). Y por ello para Hebreos Jesús no es sólo el primogénito de los resucitados, sino el primogénito de los creyentes.

II. La historia de la fe de Jesús.

La Carta a los Hebreos es una lectura teológica de la historia de Jesús, de la historia de su fe, como la de una existencia en confianza y fidelidad a la misión. Lo que en la Carta se describe programáticamente es lo que los evangelios narran históricamente, aun cuando no describan esa historia bajo el concepto de fe. En este apartado queremos fijarnos brevemente en la vida de Jesús precisamente en cuanto es historia, es decir, en cuanto está sujeta a cambio y conflicto. Para ello consideramos dos etapas distintas de la vida de Jesús divididas por la crisis galilea. (20)

1. Al comienzo de su vida pública Jesús aparece como un judío ortodoxo, heredero de las mejores tradiciones religiosas de su pueblo. No dice ni trae nada fundamentalmente nuevo, que no pudiese ser conocido al menos lógicamente por sus oyentes. (21) A esa primera ortodoxia de Jesús pertenece ciertamente la comprensión relacional de su persona y de su actividad. Jesús no se predica a sí mismo; es decir, existe un "otro" que es el que da sentido a su existencia. En esa relacionalidad esencial y constitutiva de Jesús se da la primera característica de su fe.

Pero ese "otro", que es el polo referencial de la existencia de Jesús, no es simplemente "Dios", sino el "reino de Dios". (22) Es decir, a la experiencia originaria de la fe de Jesús le compete la confianza en el Padre y la confianza en la actuación del Padre; es al mismo tiempo esperanza en el futuro de Dios y en el futuro del reino de Dios. Dicho de otra forma, en la fe original de Jesús se da una esperanza de una filiación del hombre con respecto al Padre y de una fraternidad entre los hombres.

Jesús cree además que esa venida de Dios y su reino está temporalmente cerca. Su fe en la futura de Dios está cualificada históricamente, y esa expectación de la próxima venida del reino tiene repercusiones prácticas sobre su fe.

La relacionalidad de Jesús se expresa correlativamente a su doble polo referencial Dios y reino de Dios en la oración y en la misión. Esta última la

entiende operativamente de modo que, a pesar de la gratuidad del reino cercano, pone ya gestos efectivos de su presencia o por lo menos de su irrupción. El gesto fundamental consiste en estar a favor de los hombres en una situación concreta en que la estructura religioso-política ha deshumanizado a los hombres: o los ha embrutecido con el poder o los ha marginado y oprimido. Al servicio de esa misión, es decir, de hacer presente y real el amor como quintaesencia del reino, pone Jesús a todo lo que tiene: su tiempo, su clarividencia, sus dotes personales de persuasión y en concreto aquel especial poder, que sea cual fuere su esencia, se denominan "milagros".

A causa de su concepción del reino fustiga con acritud sobre todo el pecado que va contra el reino. Las malaventuranzas no son sólo conclusiones éticas, sino que surgen de la misma entraña de la fe de Jesús, pues la injusticia estructural es la negación formal de aquello para lo cual Jesús vive. Si es bienaventurado quien pone su fe en el Padre, es maldito quien la pone en cualquier otra cosa, con la consecuencia verificable de que esa infidelidad es la raíz del pecado contra el reino.

Movido también por esa fe primera Jesús exige una fe—esperanza en los oprimidos y desclasados a quienes se acerca, y por otra parte llama también seguidores que han de realizar su misma tarea: han de predicar la cercanía del reino, para lo cual van investidos del mismo poder de Jesús.

En resumen podríamos decir que Jesús vive la primera etapa de su vida pública con la fe más pura de las tradiciones judías. Tiene una primera ortodoxia y una primera praxis coherentes con esa experiencia fundamental de su fe. Sea cual fuere su peculiar conciencia—lo cual no vamos a considerar ahora—el movimiento de su fe es el de la fe heredada de un Dios que se acerca a instaurar la fraternidad universal, de quien hay que fiarse, a quien hay que obedecer, y en cuyo nombre hay que poner ya signos eficaces de reconciliación humana.

2. Todos los evangelios constatan que esa primera etapa tiene un fin, es decir, la fe de Jesús como lo más fundamental de su existencia entra en una nueva etapa que no vive de la inercia de la primera aunque no se le oponga necesariamente. Ese fin es lo que se ha descrito como la "crisis galilea", expresión geográfica de la crisis pues Jesús abandona el corazón de Galilea y se dirige primero a Cesarea de Filipo y después a la Decápolis en la frontera sirio-fenicia. Este rompimiento geográfico de la actividad de Jesús expresa un rompimiento más profundo en la persona de Jesús. Jesús se hace consciente de que ha fracasado en su misión tal como él la había entendido. Las masas le abandonan, los jefes religiosos de su pueblo le rechazan y Dios no se acerca en poder a renovar la realidad. Existe un rompimiento real en la conciencia inter-

na y en la actividad externa de Jesús. Este rompimiento aparece expresado en Mc en el cap. 8. Los fariseos siguen pidiendo una señal, pues no le han comprendido, y Jesús les abandona (v. 13). Tampoco le entienden sus discípulos (v. 21), ni siquiera Pedro en su confesión de fe (v. 33). Jesús comienza a hablar de su futura pasión (8, 31; 9, 30; 10, 32) y del seguimiento en el sacrificio (8, 34).

En Mt esa ruptura aparece en el cap. 13 cuando Jesús deja de hablar a las multitudes y concentra su actividad en los discípulos: "es que a vosotros se os ha dado a conocer los misterios del reino de los cielos, pero a ellos no" (13, 12). Lucas sigue fundamentalmente el mismo esquema de Marcos. Juan es quizás quien con más lujo de detalles narra el cambio de situación: después del discurso sobre el pan de vida (6, 22-59) las masas le abandonan, "muchos de sus discípulos se volvieron atrás y ya no andaban con él" (6, 66); sólo quedan los doce. Aparecen después dos intentos de apedrear a Jesús (8, 59; 10, 31. 39) en el templo, con el matiz de que Jesús es excomulgado por su pueblo. Poco después se retira al otro lado del Jordán (10, 40) y va a visitar a sus amigos Lázaro, Marta y María con riesgo de su vida (11, 8. 16).

En los evangelios, pues, cada cual con recursos literarios diversos según sus determinados intereses teológicos, se constata una crisis en Jesús, una ruptura en su conciencia y en su actividad externa, lo cual es a la vez una ruptura en su fe. Jesús ve con claridad que la manera histórica de vivir su confianza en el Padre y la obediencia a su misión no puede seguir la lógica anterior. Jesús experimenta la tentación de retirarse, de concebir su misión más a la manera de secta cerrada y retirada (de ahí el esquema geográfico de abandonar los lugares usuales y desplazarse a otros más alejados). Ese retiro geográfico expresa la tentación de la cerrazón de Jesús a su misión. Jesús supera esa tentación, pero ello significa un radical cambio en su autocomprensión y en el de su misión.

3. La segunda etapa de la vida de Jesús va desde la crisis galilea hasta su muerte en cruz. Jesús ha superado la crisis pero eso ha configurado su fe de manera novedosa e insospechada para él. Si comparamos los rasgos de su fe en esta segunda etapa con relación a la primera podemos notar lo siguiente:

El polo referencial de su existencia sigue siendo el Padre. Sigue confiando en él, pero ahora sin un suelo en que basarse. La confianza se hace contra confianza. La oración de Jesús en el huerto no supone la misma concepción de Dios que al principio de su vida. La fidelidad al Padre no acaece en presencia de su próxima venida, sino de su próxima muerte, que Jesús interpreta además como la muerte de su causa. El dejar a Dios ser Dios carece ahora

de toda verificación inmediata y se realiza contra toda verificación.

Por lo que toca al reino de Dios, Jesús no ve ya su venida próxima; más aún constata que los hombres han rechazado el reino como ideal. Su actividad en favor del reino no consiste ahora en la disponibilidad de lo que tiene en favor de ese reino, sino en la disponibilidad de lo que él es, exige la entrega de sus ideas, la entrega de su persona, la muerte. El poder de que usa al principio, concretado en sus milagros, se torna ineficaz; sólo queda el poder del amor en el sufrimiento.

Su actitud ante el pecado no es ya sólo la del análisis de una situación pecaminosa y su denuncia profética, sino la de cargar con el pecado. El pecado se le revela no sólo como la ausencia de fraternidad, sino como aquello que tiene poder, como aquello que al cargarlo le envía a la cruz. Consecuentemente la exigencia de seguimiento no es ya sólo la invitación a predicar el reino y poner gestos en poder de la irrupción de ese reino, sino la llamada a tomar la cruz como él.

En la segunda etapa de su vida se pueden encontrar por lo tanto básicamente los mismos elementos de la fe de Jesús que en la primera, pero su concreción es distinta. La fe de Jesús ha tenido una historia que le ha hecho a él distinto. Pero esa historia no ha sido una historia abstracta, una historia de ideas que ha ido concretando una diferente concepción de Dios, reino de Dios, pecado, justicia, amor, poder, sino una historia real, pues la historia de la fe de Jesús ha sido históricamente mediada por la historia de la praxis de Jesús en la conflictividad.

III. La condición humana de la fe de Jesús.

La evolución de la fe de Jesús no fue idealista, sino que surge paralelamente a su historia concreta. Lo típico de Jesús es que se sitúa en una situación determinada sin pensarla ideológicamente, sino aceptándola tal cual es. Esa inserción en la historia es la que va cuestionando su fe, en el doble sentido de que la situación puede ser tentación para su fe y de que la fe es algo por lo que merece la pena preguntarse desde la situación.

Queremos reseñar brevemente la condición humana de la fe de Jesús desde dos puntos de vista: la tentación y la ignorancia de Jesús. Al elegir estas dos dimensiones de su fe no nos mueve un interés a priori de mostrar lo humano de Jesús, sino que lo constatamos porque así aparece en su historia con-

creta. Además estas dos dimensiones no son expresiones de la limitación del hombre, sino de la perfección de la fe. Fe no significa posesión de Dios y su reinado, sino búsqueda constante de Dios y su reinado. A la perfección histórica de esa búsqueda le competen, paradójicamente, la tentación y la ignorancia.

1. Es notable constatar que en los sinópticos aparece la escena de las tentaciones. Su ubicación al principio de la vida pública es ciertamente anacrónica, pues aun estilísticamente el pasaje de las tentaciones es claramente una interpolación. Este pasaje es pues más fruto de una reflexión teológica que de una descripción histórica del comienzo de su vida pública.

Sin embargo la ubicación de la escena de las tentaciones es en sí misma de gran importancia. En efecto, la escena de las tentaciones aparece inmediatamente después de la escena del bautismo. En esta última escena es donde Jesús se hace consciente de su misión y de su filiación, aun cuando éstas tengan después una historia real como hemos visto. Esto significa que lo típico de la tentación de Jesús no se va a referir a la generalidad de la vida de Jesús, es decir, a la tentación a que va a estar sujeto por ser "hombre", sino que la tentación va a versar sobre lo más típico suyo: su relación con el Padre y su misión al servicio del reino. En este sentido la tentación no se desarrolla al nivel ético-concreto, sino al nivel de la fe, como aquello que describe lo más profundo de su actividad y personalidad.

Hecha esta aclaración hay que considerar que la escena de las tentaciones se refiere a la persona de Jesús y no tiene un carácter edificante en directo. Es cierto que en la composición de la escena existe también un interés de resolver ciertos problemas de las primeras comunidades cristianas: mostrar que también los cristianos, aun después del triunfo de Jesús viven en medio de la tentación, y mostrar que en esa situación también ellos como Jesús serán ayudados por el Espíritu.

Pero el interés primordial es cristológico, no meramente moralizante, ni admite una consideración piadosa en el transfondo de una cristología docetista, según la cual Jesús se hubiese sometido a las tentaciones para darnos ejemplo. Esto se deduce de que en la versión de Marcos es el Espíritu quien lleva a Jesús al desierto (1, 12), idea que no pudo provenir de la misma comunidad en la que se redactó esta escena, pues el Espíritu era para ella precisamente la ayuda para vencer la tentación. Además Lc 22, 28 ("vosotros sois los que habéis perseverado en mis pruebas" pertenece a la más antigua tradición y prohíbe una interpretación moralizante. No se puede dudar por tanto que la tentación atañe al mismo Jesús, que éste "es amenazado por crisis últimas de autoidentificación". (23).

Las tentaciones nos dan la clave para com-

prender la fe de Jesús en su doble vertiente de confianza en el Padre y obediencia a la misión del reino. Sistemáticamente se puede decir que también a Jesús se le presenta la alternativa de hacerse persona en la entrega a Dios o en rechazo a él, es decir, hacerse persona como creyente o como incrédulo. (24) Si describimos el contenido de la personalidad típica de Jesús como "mesianismo" (aun cuando Jesús no se pensase muy probablemente explícitamente como mesías), la tentación versa entonces sobre la esencia del verdadero mesianismo. A Jesús se le presenta la disyuntiva de reconquistar su personalidad concreta a través del verdadero o falso mesianismo. "Y esta disyuntiva fue como problema bien real en su vida", (25) que recorre toda su existencia. La tentación no ocurre sólo al principio, como preparación a su ministerio, ni sólo al final en la pasión, sino que es el clima (26) en que se desenvuelve históricamente la fe de Jesús, aun cuando ese clima cristalice en crisis agudas como la crisis galilea y la pasión.

Como ayuda literaria y conceptual para mostrar la seriedad y radicalidad de las tentaciones, éstas aparecen en relación con Satanás, quien toma el papel de tentador, y en Mateo y Lucas en explícito diálogo con él. El introducir a Satanás —explicable en la mentalidad judía— no tiene más interés que ejemplificar gráficamente el aspecto de lucha y disyuntiva en la misma persona de Jesús. No se trata de satisfacer la curiosidad de Satanás sobre la verdadera personalidad de Jesús, sino que es él mismo quien debe convencerse de su realidad, del sentido de su existencia y misión. El diálogo propiamente no se realiza entre Jesús y Satanás, sino entre Jesús y el Padre. (27) Las abundantes citas del AT con que Mateo y Lucas ilustran la escena muestran que el verdadero transfondo de la tentación es la concepción de Dios y de reino de Dios que tiene Jesús. En lenguaje funcional la tentación versa sobre el modo concreto de realizar Jesús su misión.

El contenido concreto de la tentación es el uso del poder que va a ejercer Jesús en su misión. (28) En Lucas sobre todo aparece la concepción que tiene Satanás sobre el poder, sobre los reinos del mundo. Aquí yace la tentación, el atractivo de la propuesta de Satanás. Pero la tentación no versa sobre la eficacia en cumplir la misión de Jesús, es decir, en la descripción de medios y tácticas para anunciar y presentizar el reino, sino que tiene una dimensión profundamente teológica, en relación con la concepción sobre la verdadera realidad de Dios. La tentación versa sobre qué poder es el que verdaderamente media a Dios y por lo tanto acerca su reinado: el poder que controla la historia desde fuera o el poder que se sumerge en la historia; el poder de disponer sobre los hombres o el poder de entregarse a los hombres.

Todos los evangelios constatan que Jesús venció la tentación, pero de manera distinta. En Marcos Jesús aparece ya desde el principio como el vencedor, más bien que como el tentado. La narración en sí nada dice del desenlace. Solo en 3, 22-30 se da el significado de la victoria. Jesús vence a Satanás porque es más fuerte que él: "nadie puede entrar en la casa del más fuerte y saquear su ajuar, si no ata primero al fuerte" (3, 27). En Mateo y Lucas el diablo se retira vencido, pero Lucas añade "hasta un tiempo oportuno" (4, 13).

Esta última observación muestra dos cosas: que la tentación aparece en toda la vida de Jesús y no sólo al principio, y que la superación de la tentación no acaece idealistamente desde la pura intencionalidad interna de Jesús, como parecería indicar la situación de soledad en el desierto, sino en la historia concreta y en choque con las fuerzas históricas del pecado. Ambas dimensiones aparecen con claridad en la tentación del huerto. En primer lugar esa tentación no aparece en la mera subjetividad de Jesús, sino que está ubicada históricamente: después de la crisis galilea aumentan los conflictos de Jesús, aparecen las grandes disputas con los sacerdotes, expulsa a los mercaderes del templo, Jesús toma conciencia del inminente peligro de su vida, los discípulos aparecen armados. En esa situación concreta se agudiza hasta el extremo la tentación del uso del poder, lo único que parecía poder salvarle. La agonía del huerto es lo más lejano de una agonía tranquila; es la crisis absoluta de la lógica del reino con que comenzó Jesús. Vencer la tentación no es ya aquí, como al principio, la superación intencional del poder de Satanás, sino en la atrevida frase de Lucas sucumbir ante él: "esta es vuestra hora y el poder de las tinieblas" (22, 53). La tentación no es superada huyendo de la situación conflictiva (la tentación de hacerse secta y rehuir la publicidad), sino sumergiéndose en ella y dejándose afectar por el poder del pecado.

En la pasión la tentación cobra su más agudo matiz teológico. El Dios que se acerca en gracia ha abandonado a Jesús (Mc 15, 34). La fe de Jesús entra en una tentación radical: quién es ese Dios que se aleja y exige el total abandono de la persona de Jesús en oscuridad total. Jesús supera la tentación bajo el mismo concepto **formal** de siempre: "que no se haga lo que yo quiero, sino lo que quieras tú" (Mc 14, 36); pero el contenido de esa voluntad no es ya controlable por él. Que la fe sea total autoentrega y que el amor liberador sea amor en el sufrimiento es una novedad para Jesús, novedad que acepta al vencer la tentación. (29)

De este modo la tentación, como clima de la vida de Jesús, y como culminación de su vida es la condición histórica de la historización de su fe. La concretización de su filiación genérica como aparece desde el principio (Mc 1, 11) se realiza a través de la superación de la tentación histórica. Ese pro-

ceso es el que le da una nueva filiación concreta (Mc 14, 37). La fe de Jesús se ha hecho a través de su historia.

2. El tema de la ignorancia de Jesús es muy debatido por razones exegéticas, dogmáticas y por el presupuesto helénico de que la ignorancia es una imperfección de la persona. No vamos ahora a tocar estos temas sino exponer lo positivo de la ignorancia de Jesús para su fe tal como aparece en los evangelios. (30)

En primer lugar hay que constatar que Jesús fue ignorante de algunas cosas como es normal entre hombres. Su semejanza con los hombres se extiende también al proceso de desarrollo de la inteligencia, lo cual supone siempre una determinada ignorancia. Este es el sentido de la frase: "Jesús progresaba en sabiduría" (Lc 2, 52). Se admite aquí en principio la posibilidad de la ignorancia y el error de Jesús como dimensión **antropológica** del hombre, que no se opone en principio a la perfección del ser total del hombre. Al nivel antropológico no hay por lo tanto que sorprenderse de la posible ignorancia o error de Jesús. Como dice K. Rahner "equivocarse así es mejor para el hombre histórico y por lo tanto también para Jesús que saberlo todo siempre". (31)

Pero un tratamiento teológico de la ignorancia de Jesús no debe reducirse a constatar su solidaridad antropológica con los demás hombres. La importancia teológica de la ignorancia de Jesús se observa al estudiar sus contenidos. En los evangelios ciertamente no se habla mucho de esto, pero se dan suficientes detalles para analizar esa ignorancia.

Si partimos de Mc 9, 1: "Yo os aseguro que entre los aquí presentes hay algunos que no gustarán la muerte hasta que vean venir con poder el reino de Dios" (cfr. Mc 13, 30; Mt 10, 23) se observa aquí que la ignorancia de Jesús no es de detalle, sino que atañe a lo más profundo de su persona. En primer lugar, por lo que toca a su misión, Jesús la concibe desde el reino y como realización del reino. Jesús no consideró la existencia de una "iglesia" tal como después surgió desde su resurrección —lo cual no implica que no exista continuidad entre la iglesia y Jesús— sino la realización del reino de Dios. La única cita sobre iglesia en los sinópticos (Mt 16, 18) palidece en comparación con la abundancia de citas sobre el reino, desde el cual comprende Jesús su misión.

Jesús además se equivocó con respecto al día de la venida del reino, error que después es sustituido por la mera ignorancia (Mc 13, 32). Jesús confía totalmente en el Padre pero no sabe o se equivoca sobre el "cuándo" de la revelación de ese Padre, notando que la importancia de ese cuándo no es sólo cuantitativa, es decir, error en meses o años, sino cualitativa, error en una venida próxima o des-

conocida. Esta ignorancia o error sobre Dios y su reino, que desde una concepción helénica del hombre pudiera parecer la suma imperfección, se convierten desde una concepción de la fe bíblica en componentes de la perfección de esa fe.

A la fe le pertenece dejar a Dios ser Dios. Esto es lo que en AT se conoce como transcendencia o santidad de Dios. La prohibición de hacerse imágenes de Dios, la futuridad de la revelación de Dios son expresiones concretas de la realidad transcendente, santa e inmanipulable de Dios. En Jesús aparece la absoluta familiaridad con Dios, su absoluta entrega al Padre, pero siempre en el contexto fundamental de dejar a Dios ser Dios. Esto aparece existencialmente, como hemos visto, en hacer su voluntad hasta el fin, incluso en la agonía del huerto. Y la traducción noética de esa disposición es el no saber el día de Yahvé. Este último secreto le pertenece a Dios, y Jesús, equivocado al principio sobre ese secreto, no quiere al final forzarlo. En lenguaje sistemático, Jesús respeta la transcendencia de Dios, y de ahí que su ignorancia sobre el día de Yahvé no es ninguna imperfección, sino la expresión de su creaturidad filial y de un mesianismo que vive del Padre y no de su propia iniciativa.

El que Jesús, por lo tanto, no haya podido sintetizar en su conciencia histórica su creencia en la próxima venida de Dios y el no saber fundamental del cuándo de esa venida no prueba su imperfección, sino su solidaridad con la condición humana; y de esa forma está capacitado para mostrar su verdadera condición de Hijo, de ser el primogénito en la fe. La limitación de su saber es la condición histórica de hacer real la entrega al Padre y la solidaridad con el hombre. "Con la entrega de Jesús a su misión y al Padre que le envía no está unida necesariamente de ninguna manera una omnisciencia ni tampoco una presciencia infalible. La limitación del saber de Jesús pertenece más bien... incluso con respecto a su propia relación con Dios, a la perfección de la entrega de su persona al futuro del Padre". (32)

Lo que en la cristología sistemática se dice entonces con respecto de la entrega del Hijo eterno al Padre, en la cristología histórica necesita de categorías históricas para expresar esa entrega. Por ello la confianza de Jesús y la obediencia a su misión, lo cual constituye su fe, necesitan de las categorías de conflictividad, tentación, ignorancia. Dejar a Dios ser Dios no es cuestión de una intención idealista, sino de una actitud histórica, posibilitada y cuestionada por la historia y realizada dentro de la historia. Por ello en el "no saber" sobre el día de Yahvé, Jesús "sabía" del Padre, precisamente porque le dejaba ser Padre, es decir, el misterio absoluto de la historia.

IV. La fe de Jesús y la cristología sistemática.

Queremos resumir ahora brevemente lo que se ha desprendido del análisis de la historia de la fe de Jesús para reformular desde ahí algunos principios fundamentales de cristología, que obviamente necesitarían un desarrollo más profundo y un cotejo más detallado con las cristologías clásicas, a las que no pretende suplantar, sino concretar desde la historia de Jesús.

"Fe", tomada en su acepción bíblica de AT, pretende resumir la realidad más fundamental de una persona. La fe de Jesús en concreto se puede resumir en la actitud de confianza exclusiva hacia el Padre (relación vertical) y la obediencia a su misión, que es el anuncio y presentación del reino (relación horizontal). Esta doble vertiente explicita la única fe de Jesús.

A la fe, según el AT, le compete también su perdurabilidad, es decir, la "fidelidad" pertenece a la fe. Esa fidelidad sin embargo no puede comprenderse en abstracto sino desde una determinada situación histórica. Lo que motiva la fidelidad de la fe de Jesús es la conflictividad histórica en la que se sitúa. La fe se le hace problema a Jesús no por un presunto sin sentido de los conceptos que se organizan alrededor de la fe; no existe un aduceo teórico como tal. Es la existencia real, más en concreto, una determinada praxis en el horizonte de unas determinadas expectativas y con unas determinadas consecuencias (el triunfo de la injusticia sobre el amor) lo que hace cuestionable la fe de Jesús y lo que exige su fidelidad.

Lo que surge de la fidelidad de Jesús, de la superación del conflicto real, no es un mero perseverar en la fe antigua, ni meras matizaciones de esa fe, sino una nueva fe. Evidentemente que existe una continuidad entre la primera y la segunda fe: formalmente Jesús sigue confiando en el Padre y es fiel a su misión para con el reino. Pero la concreción es muy distinta. La historia real, más en concreto, la historia en cuanto antagónica a Dios y su reinado, le han hecho profundizar en la dimensión absoluta de la fe sin detenerse a medio camino. Que el Padre sea lo absoluto no es una experiencia intencional, sino sólo posible a través de afirmaciones y negaciones históricas concretas. Que el reino de Dios —el amor, la justicia, la fraternidad— sea la última verdad sobre la historia sólo se va desvelando en la dialéctica de un amor eficaz y de una esperanza que surge en presencia de la aparente ineficacia del amor. Esa concreción no puede ser pensada, sino que tiene que ser hecha. Por ello la historia de la fe de Jesús no es la historia de sus ideas, sino simplemente su historia.

La fe de Jesús es por lo tanto lo que ha llegado a ser. La vida de Jesús considerada teológicamente es el paso de la fe primera a la fe definitiva. El Jesús histórico no es entonces un momento de la historia de Jesús ni la suma de esos momentos, sino

que es lo que Jesús va llegando a ser. La fe—confianza y la fe—obediencia no se pueden comprender sin narrar su historia.

Desde la historia de la fe de Jesús podemos reformular, aunque no sea más que insinuando, los problemas fundamentales de la cristología. Decíamos en la introducción que en la cristología—en cuanto reflexión sobre la totalidad de Cristo—se ha dado un cambio de perspectiva en el punto de partida, aun cuando el punto de llegada siga siendo la filiación divina de Jesús. De una cristología “desde arriba”, es decir, que parte de la fórmula dogmática de Calcedonia o de las fórmulas bíblico—dogmáticas de NT se ha avanzado a una cristología “desde abajo”, es decir, que comienza con la realidad de Jesús de Nazaret. Nos preguntamos ahora qué significa la totalidad de Cristo si se toma como punto de partida la historia de Jesús, concretada en la historia de su fe.

1. Este enfoque permite en primer lugar reformular en qué consiste la “divinidad” de Jesús, tal como aparece en la fe de la iglesia. En la cristología clásica la “divinidad” de Cristo se ha presentado en base al concepto de naturaleza divina y en base a la unión personal de la naturaleza humana de Jesús con la persona divina del Logos. Esta formulación intende en directo la identificación de Jesús con el Logos eterno, aun cuando en esa identificación lo humano y divino de Jesús aparezcan siempre indivisible e inconfusamente unidos.

Desde la historia de la fe de Jesús, sin embargo, lo primero que aparece es que el correlato de Jesús no es en directo el Logos eterno sino el Padre. Lo que constituye la esencia de su persona es la **relacionalidad** con el Padre. (33) Para describir la realidad total de Cristo se hace entonces importante la categoría de relación. En qué consista entonces la divinidad de Jesús se puede quizás comprender mejor desde su relacionalidad histórica. Lo que Calcedonia afirma en categorías ónticas pretendemos reformularlo en categorías de relación. La divinidad de Jesús consiste en su relación concreta con el Padre. En ese modo de relacionarse con el Padre, único, peculiar e irrepetible consiste su modo concreto de participar de la divinidad.

2. Esta afirmación, aparentemente tan abstracta y teórica, creemos que tiene grandes consecuencias para la comprensión de Jesús y para la existencia cristiana. En primer lugar la categoría de “relación” permite una concepción dinámica y evolutiva de la filiación de Jesús, que teóricamente al menos no aparece en la categoría de “naturaleza” divina. La relación de Jesús hacia el Padre es como hemos visto la historia de esa relación. En ese sentido se puede afirmar que Jesús se hace Hijo de Dios y no simplemente es. En segundo lugar hay que notar que Jesús propiamente no revela al Padre. En este sentido es inexacto hablar de Jesús como del

“sacramento” del Padre, como si en Jesús se hiciese visible históricamente el misterio último de la existencia y de la historia, el sin—origen en la formulación clásica o el futuro absoluto en formulación moderna. Lo que propiamente revela Jesús es al Hijo. Y si consideramos a Jesús como su historia concreta, lo que revela Jesús es el camino del Hijo, el camino de hacerse Hijo de Dios. Jesús no es por lo tanto en sentido estricto la revelación del misterio absoluto, sino la revelación de cómo se corresponde a ese misterio absoluto, en confianza y obediencia a la misión del reino.

Estas consideraciones no hacen intuitivo y comprensible en directo en qué consiste la divinidad de Jesús, como tampoco lo hace la fórmula de Calcedonia. Lo que pretenden es reformular con sentido y basándose en la historia de Jesús lo que realmente constituye su divinidad. En lugar de categorías ónticas preferimos las relacionales, que incluyen tanto la categoría **personal** de entrega de la persona a Dios, como la categoría **práxica** de obediencia a la misión.

3. Desde aquí habría que revalorizar una categoría neotestamentaria olvidada: la designación de Jesús como el “primogénito”, como el hermano mayor, como el primero de los creyentes. Primogénito significa en primer lugar “Hijo” lo cual indica su relación con el Padre; pero significa también “hermano”, lo cual indica su relación con los hombres. Esto significaría que a la divinidad de Jesús le corresponde este aspecto de “hermandad”. Este pensamiento puede parecer chocante y sin embargo creemos que es una afirmación fundamental: a la divinidad de Jesús le compete el mostrar el camino al Padre, el posibilitarlo, más aún, el que ese camino sea recorrido por otros.

Para expresar lo que aquí se quiere decir citemos un pensamiento de K. Rahner: “Si la resurrección de Jesús es la perpetuidad válida de su persona y de su causa, y si esta persona—causa no significa la perpetuidad de un hombre cualquiera y su historia, sino que significa el ser victorioso de su pretensión, entonces la fe en su resurrección es un momento interno de esta misma resurrección, y no la toma de conciencia de un acontecimiento que por su esencia podría de la misma forma pasar desapercibido. Si la resurrección de Jesús ha de ser la victoria escatológica de la gracia de Dios en el mundo, no puede pensarse en absoluto sin la fe en ella, dada fáctica (aun cuando libremente), en cuya fe llega a su plenitud su propia esencia”. (34)

Rahner afirma sin ambages que si de hecho no hubiese habido fe en la resurrección, Jesús no hubiese resucitado, pues una resurrección que ha de ser revelación, que no hubiese sido reconocida como tal sería una contradicción en sí misma. Eso mismo es lo que queremos afirmar nosotros pero en un lenguaje operativo. Si el camino de Jesús, es

decir, si la revelación del camino del Hijo fuese incapaz de incorporar a otros a ese camino, entonces Jesús no sería el Hijo. En este sentido a la divinidad de Jesús le corresponde ser el "primogénito", el que recorre el camino a Dios y lo posibilita a sus hermanos.

4. Esto conduce a la eterna pregunta teórica por la diferencia entre Jesús y los demás cristianos. En categorías clásicas esta diferencia se expresa diciendo que a Jesús le compete por esencia lo que al hombre le corresponde por la gracia. Desde la historia de Jesús se puede reformular esa diferencia en categorías históricas, que aunque quizás menos tajantes, creemos más significativas. La diferencia fundamental consistiría en que Jesús es aquél que ha vivido en plenitud y originariamente la fe, el que ha abierto el camino de la fe y lo ha recorrido hasta el final. Se podría expresar también como aquél que ha vivido absolutamente la esperanza, precisamente porque experimentó en la cruz el total abandono del Padre, mientras que para el cristiano el reino se ha hecho algo definitivo, al menos como promesa.

Lo importante de éstas u otras consideraciones consiste en plantear el problema de la diferencia entre Jesús y nosotros en afirmaciones históricas, y más importante aún, desde la comunión esencial entre el primogénito y el resto de sus hermanos. Pues mientras la historia continúe, el problema fundamental seguirá siendo cuál es el sentido de la historia (la pregunta por Dios) y cómo se hace la historia (la pregunta por el reino de Dios). La divinidad de Jesús no puede tener ningún sentido mientras se den por resueltas de antemano estas preguntas, es decir, mientras se le sustraiga de la historia formulándola en categorías de naturaleza. Más bien la divinidad de Jesús se devela históricamente para el cristiano en la experiencia de hacer historia juntamente con Jesús. Dicho brevemente, que Jesús sea el Hijo sólo se sabe en comunión de hermandad con él, en seguir el camino de su fe. Estas afirmaciones pueden parecer modestas y minimalistas, pero se puede preguntar si otras aparentemente más tajantes y radicales dicen más y son más operativas. Lo que se afirma es que en el co-caminar con Jesús haciendo el reino hacia el futuro de Dios se da el lugar de "entender" en qué consiste su filiación divina y al mismo tiempo su diferencia con nosotros.

5. ¿Qué significa entonces la afirmación neotestamentaria de fe en Jesús? Evidentemente no se trata de una ortodoxia nominalista que incluya ahora a Jesús entre las divinidades. La fe se dirige siempre a lo absoluto de Dios y su reino. Fe en Jesús significa aceptar que en él se ha revelado el Hijo, es decir, el camino a Dios. Eso se puede hacer en confesiones ortodoxas y en aclamaciones culticas. Pero la máxima radicalidad de la fe en Jesús se alcanza al aceptar como normativo su camino y

recorrerlo. El decir y hacer que la fe de Jesús es el modo correcto de acercarse a Dios y realizar su reino es la afirmación más radical y más ortodoxa de la fe en Jesús.

B. FE DE JESUS Y MORAL FUNDAMENTAL

I. Significado de "moral fundamental cristiana".

Queremos preguntarnos ahora por el significado de una cristología basada en la historia de la fe de Jesús, tal como ha sido expuesta, para la existencia moral del cristiano. Nos preguntamos por la traducción moral de la experiencia de que Jesús es el que ha vivido originariamente y en plenitud la fe.

1. Es evidente que la teología moral es más compleja que la cristología por razones que iremos esbozando. Sin embargo queremos afirmar desde el principio que concebimos, lo cual históricamente es una opción, la teología moral como cristiana. (35) El adjetivo "cristiano" lo comprendemos como normativo, es decir, no nos referimos a la moral que de hecho han desarrollado los cristianos en la historia, sino a lo que en Cristo, entendido como el Jesús de la historia, hay de criterio para formular la tarea y criterios de la moral.

Esto significa en primer lugar negativamente que no consideramos en directo la teología moral como una teología basada en una ética natural o más exactamente en cualquiera de las éticas que históricamente se han ido presentando como filosóficas, que después haya que relacionar con Jesús para encontrar en él una confirmación, plenificación, matización o rechazo de una tal ética. No se trata por lo tanto de bautizar ninguna ética natural, sino de encontrar lo ético de la experiencia cristiana fundamental.

Tampoco consideramos en principio una cuestión teórica debatida: si la moral que se remonta a Jesús supone algo realmente novedoso con relación a la ética natural. Esto no prejuzga la cuestión sobre la posible novedad de Jesús para la ética; lo que significa es que el criterio para considerar lo cristiano de la ética no consiste necesariamente en su novedad, como si la existencia moral del cristiano consistiese en una suma de elementos naturales y otros novedosos cristianos.

Tampoco nos interesa, si se admite que en Jesús existe algo novedoso para la ética, investigar si esa novedad es lógica, es decir, que sería imposible de iure sin Jesús, no sólo cronológica, es decir,

que en Jesús ha aparecido una novedad históricamente, pero que lógicamente pudiera haber sido descubierta por la ética natural. (36).

Tampoco tratamos en directo de investigar las diversas teologías morales existentes en el NT, es decir, las concreciones prácticas morales de las diversas comunidades cristianas primitivas. El ignorarlas ahora no significa que el tema no sea importante para la teología moral, pues en definitiva lo que hoy debe hacer una comunidad cristiana es formalmente lo mismo que hicieron las primeras: concretar histórica y geográficamente la moral cristiana en determinadas situaciones. En esa concreción aparece la necesidad de relacionar históricamente la exigencia cristiana fundamental con las mediaciones históricas (judaísmo, estoicismo, etc). En las teologías morales del NT se da de hecho una integración del núcleo de la moral cristiana en las diversas situaciones históricas concretas, pues así como existen diversas teologías en el NT existen también diversas teologías morales.

Todos estos problemas son importantes para la teología moral cristiana. Pero el método que seguimos al tratarlos es en principio regresivo, es decir, recobrar los problemas enunciados desde la originalidad del núcleo de la experiencia moral, basado en Jesús. Entendemos entonces el adjetivo "cristiano" en cuanto se remonta a Jesús, siendo conscientes, por supuesto, de que la captación de ese núcleo se da siempre dentro del círculo hermenéutico entre "Jesús" y "captación de Jesús en la historia subsiguiente".

2. Al hablar de moral **fundamental** queremos afirmar que no nos interesa ahora determinar las últimas concreciones de lo que haya que hacer cristianamente. Precisamente porque la acción es por definición concreta e histórica, lo concreto de la teología moral no puede en principio deducirse sin más desde Jesús. Hay que tener en cuenta el círculo hermenéutico. Por fundamental entendemos entonces aquello que funda la moral cristiana y le da su sentido cristiano.

Queremos reflexionar ahora desde esta perspectiva sobre el aspecto de "deber" de la moral y su objeto. Al analizar el aspecto de "deber" de la moral fundamental nos preguntamos por la experiencia original del cual surge. No se trata por lo tanto de estudiar al sujeto moral como aquél a quien le compete por esencia un deber ser. Se trata de ver el significado de ese "deber ser" desde Jesús.

Desde la cristología esbozada anteriormente la experiencia de la obligatoriedad de la moral no se deduce en directo de las exigencias que Jesús reclama del hombre, sino de una experiencia más abarcadora de sentido: en Jesús ha aparecido el verdadero camino. Esa experiencia tiene un doble matiz de **urgencia y gratuidad**. La urgencia se basa

en lo que teológicamente consiste la experiencia de la resurrección: en la historia de Jesús se ha revelado en plenitud la verdad y el amor. Esa revelación no fue captada por los cristianos a modo de videntes, sino a modo de testigos, es decir, en una actitud de dar razón de esa verdad, tanto en la predicación como en el modo de vida concreto. La obligatoriedad no aparece entonces como algo impuesto desde fuera, ni siquiera por las palabras de Jesús, sino de la experiencia interna de que siendo como Jesús tanto la persona como la historia cobra su último sentido. El imperativo al "deber ser" aparece como evidente y plenificador desde el "ser realizado" de Jesús. (37)

La urgencia a ser como Jesús aparece además históricamente situada, es decir, que en Jesús haya aparecido la verdad y el amor, que Jesús haya sido quien ha vivido en plenitud la fe no fue históricamente evidente, sino más bien lo contrario, medido por las expectativas judías normales. La urgencia de ser como Jesús aparece entonces como una urgencia agradecida en un doble sentido. En primer lugar se experimenta la gratuidad del mismo hecho de Jesús (Jn 1, 17) que no aparece en continuidad con la historia (Jn 1, 13), es decir, como posibilidad del hombre, sino como algo que nos ha sido dado. La urgencia de la moral tiene entonces el carácter de respuesta agradecida a una posibilidad ofrecida no pensada antes. El agradecimiento tiene también otro matiz histórico importante. El camino de Jesús apareció no sólo en discontinuidad con otros caminos, sino en contradicción a ellos, y fruto de esa contradicción fue su misma muerte. En la experiencia de la resurrección, tipificada en las apariciones, Jesús no se vuelve contra aquellos que le ignoraron y le dieron muerte sino que les ofrece el perdón y les invita a recorrer su camino. La urgencia sentida de ser como Jesús es captada por tanto desde la experiencia del propio pecado, (38) en cuanto éste no es un obstáculo último para la realización del sentido de la vida.

Si nos preguntamos por lo tanto por el sentido del "deber" de la moral cristiana éste se basa en la experiencia de la urgencia agradecida de ser como Jesús. Es por lo tanto la realidad total de Jesús la que "exige" lo moral y no sus meras exigencias verbales, aun cuando éstas fueron también tenidas en cuenta a partir de la experiencia más global detallada. Es la experiencia paulina que afirma: "la caridad de Cristo nos urge".

Pudiera extrañar que habiendo apelado al Jesús histórico en la cristología describamos ahora el sentido de obligatoriedad moral desde la experiencia de la resurrección. La explicación a esta aparente incongruencia está en que durante la vida de Jesús, precisamente por no estar terminada, por no ser todavía la historia de Jesús, esa historia en su totalidad no pudo convertirse en exigencia moral absoluta sino sólo parcial. Además, como veremos,

durante la vida de Jesús su exigencia moral no es de hecho comprendida por sus seguidores; éstos no tienen todavía la experiencia de que precisamente esa vida histórica es el camino definitivo, aun cuando parcialmente intentasen seguirlo. Por último, y más importante, la experiencia de la resurrección, aun cuando ya en el NT haya orientaciones en otra dirección, es la experiencia de la historia de Jesús; precisamente en cuanto verdadera; es la experiencia en la que el Jesús histórico, y no un Cristo pensado abstractamente, se les hace exigencia moral en el sentido explicado.

3. Si el sentido de obligatoriedad de la moral lo vemos en el impacto que de hecho causó —y el presupuesto es como dijimos en el análisis cristológico que debe seguir causando— la historia de Jesús el objeto de la teología moral en cuanto fundamental no es otro que el de re-producir históricamente esa historia. Para comprender el sentido de esa afirmación veamos en primer lugar lo que no quiere decir. Una moral fundamental así entendida no pretende en **directo** determinar lo que sea bueno o malo, ni pretende establecer una jerarquía de valores morales, ni se pregunta en directo qué es lo que hace bueno al sujeto moral. Todos estos planteamientos deben ser obviamente recogidos por la teología moral fundamental, pero su objeto formal debiera ser: qué significa re-producir la vida de Jesús y cómo se lleva eso a cabo, en la cual tarea se subsumen los problemas antes mencionados. (39)

Según este criterio metodológico el objeto de la teología moral se concretiza desde la experiencia ética del mismo Jesús. Esta fue la predicación y presentización del "reino de Dios". Esto significa en primer lugar que la teología moral debe dilucidar el sentido de esa tarea. En directo se pregunta qué hay que **hacer** para instaurar el reino de Dios en la historia. La pregunta versa por lo tanto sobre la acción que correctamente hace el reino y sólo indirecta, aunque realmente, sobre la bondad del sujeto moral. Esto se fundamenta en el carácter relacional de la vida de Jesús, que existe en la medida de la realización de su polo referencial, el reino de Dios. La pregunta de la teología moral sobre su objeto no es por lo tanto ego-céntrica, en el sentido neutral de la expresión, cómo se perfecciona el sujeto, sino práxica, cómo se hace el reino de Dios. Evidentemente que ambos aspectos no se excluyen, como veremos; pero este planteamiento pretende evitar desde el principio un planteamiento intencional subjetivo, como si lo típico de la moral cristiana estuviese polarizado en el sujeto, que supuestamente pudiese ser bueno, aun cuando la realidad permaneciese intocada.

Hecha esta aclaración fundamental, la teología moral debe reflexionar también sobre lo que hace bueno al sujeto, pero de nuevo desde Jesús. Ya dijimos que Jesús se va haciendo el Hijo al hacer

el reino. En este sentido el objeto de la moral no excluye, sino que incluye y exige la moral personal, pero en cuanto cristiana lo incluye de una manera típica. Es decir, no se trata de ver si y cómo el cristiano, como individuo, es un hombre bueno, problemática que equivaldría a la antigua pregunta de lo que hay que hacer para salvarse (problemática que se presenta en cualquier ética, aun en versiones secularizadas), sino cómo se hace cristiano el individuo al hacer el reino.

La implicación de esta última distinción es que la bondad del sujeto moral no puede ser estudiada sólo a partir de unos valores que supuestamente pertenecieran a su "personidad esencial". No se trata por ejemplo de afirmar que la virtud de la justicia hace al hombre justo, lo cual es cierto, sino la concreción real de hacer la justicia en favor del reino. En este último sentido Jesús se hace normativo también para la moral personal, no al proclamar la validez de unos valores universales, sino al historizarlos. Pero esa historización no es otra cosa que el hacer el reino.

De esta forma creemos que la moral personal es recuperada, pero no desde la óptica del "ser bueno" del sujeto, sino del "hacerse bueno" "haciendo el reino". Si se considera formalmente la pregunta ética fundamental como la de hacer buena la historia, lo cual incluye el hacerse bueno del sujeto, entonces se evita, por lo menos en principio el doble peligro de una moral de la buena voluntad (pues la concreción histórica es lo que realmente muestra si la voluntad ha sido buena) y de una moral idealista (pues la conflictividad de la historia prohíbe una concepción de la moral basada en valores absolutos, pero abstractos).

II. El seguimiento de Jesús como la exigencia moral fundamental.

Ya hemos visto cómo de la experiencia fundamental acerca de Jesús surge una exigencia moral global. Pretendemos describir ahora en qué consiste esa exigencia. Jesús en su vida histórica puso muchas exigencias concretas a los hombres, pero la más abarcadora fue aquella que apuntaba a re-producir su misma existencia en otros hombres. Esa es la exigencia del seguimiento, que aunque durante la vida de Jesús resultó en gran parte fallida, pues sus discípulos de hecho no le siguieron, fue recordada después y entendida como la gran exigencia moral de Jesús.

1. Antes de describir el seguimiento tal como lo entendió Jesús conviene salir al paso de una

dificultad que pudiera desprenderse de la misma vida de Jesús. Los sinópticos narran frecuentemente que Jesús se acerca a una serie de personas, pobres, enfermos, pecadores, débiles, etc., de los cuales pide Jesús como exigencia fundamental la fe en el Dios que se acerca. Les pide que acepten que su situación de miseria real, de desclasamiento social, político y religioso no es la última posibilidad de su existencia, pues no es la última posibilidad de Dios. La exigencia de Jesús a este grupo de hombres es entonces la de una fe-esperanza en Dios y algunas exigencias morales, expresadas en el "vete y no piques más". En sentido estricto no se les pide que sigan a Jesús, aun cuando el sermón del monte, dirigido a todo hombre, incluye ciertamente rasgos de una nueva forma de vida según la existencia de Jesús.

El que no aparezca aquí una llamada explícita al seguimiento se explica por la tendencia de los sinópticos a tipologizar en diversas situaciones diversas exigencias. Dentro de esa tipologización es importante que el reino de Dios no sea visto sólo desde la actividad de realizarlo (seguimiento), sino desde sus resultados (la liberación). La fe realizada por los desclasados es ya liberación, o por lo menos el germen de ella. Por la fe-esperanza en el Dios que se acerca en gracia el creyente desclasado recupera en principio su dignidad perdida que le ha sido arrebatada por la sociedad. Cuando la fe exigida por Jesús se convierte en fe realizada por el desclasado se ha realizado en germen el reino de Dios (aun cuando esto no decida sobre una ulterior exigencia de Jesús al desclasado liberado en principio por su fe). El silencio de los sinópticos sobre el seguimiento de estos hombres no es entonces una negación de que el seguimiento sea la exigencia más abarcadora de Jesús, pues la perspectiva desde la cual analizan la exigencia a estos hombres es distinta. Se concentra en el momento de recibir la liberación.

Hay que considerar además que en la misma concepción de Jesús, como veremos más adelante, hay una evolución. En un primer momento, cuando

Hay que considerar además que en la misma concepción de Jesús, como veremos más adelante, hay una evolución. En un primer momento, cuando cree próxima la venida del reino, la llamada al seguimiento se reduce a unos pocos; lo que la mayoría ha de hacer es aceptar esa venida y convertirse, pero no en el sentido de seguir a Jesús estrictamente. Sin embargo, en la segunda etapa cuando Jesús no ve ya la venida del reino como próxima, la exigencia moral se universaliza desde el seguimiento. (40)

Por lo tanto si se considera la historia total de Jesús como fuente de moralidad y no paisajes aislados de ella, por importantes que sean, la exi-

gencia fundamental no se puede reducir a la fe-esperanza en lo que tengan de pasivo en oposición a la actitud activa del seguimiento, aun cuando esto último tampoco hace desaparecer como fundamental la actitud de fe-esperanza, pero integrada desde el seguimiento. Es decir, lo más profundo de esa fe-esperanza no aparece cuando se la considera como una exigencia de Jesús externamente impuesta, sino como la forma de vida del mismo Jesús.

2. Para comprender qué significa seguimiento de Jesús según el mismo Jesús es importante notar que existe un desarrollo en la misma noción del seguimiento paralelo al desarrollo en la fe de Jesús antes notada. "Seguimiento" no es por tanto una actitud genérica, sino la realización histórica de esa actitud. (41)

Si nos reducimos a Marcos podemos constatar dos momentos fundamentales en la exigencia del seguimiento por parte de Jesús. En la primera etapa el seguimiento se concentra en el grupo de discípulos elegidos. Son llamados y elegidos por pura iniciativa de Jesús (1, 16-20; 3, 14-19). El contenido de ese llamamiento es a realizar una tarea y del modo como la comprendió Jesús al principio: son enviados a predicar el reino (6, 12), la conversión (v. 12), a exorcizar y curar enfermos (v. 12) con poder sobre espíritus inmundos (v. 7). La actitud personal de los enviados tenía que ser la misma de Jesús: no llevar nada para el camino, ni pan, ni alforja, ni dinero. (v. 8).

Esta concepción del reino supone una exigencia activa, un hacer por el reino de Dios. La figura de Jesús es importante en cuanto que él es el que libremente llama, sin dar ninguna explicación.

Sin embargo estrictamente hablando no existe aquí una concepción cristológica del seguimiento, sino mesiánica. Aun cuando el servicio al reino hay que hacerlo como Jesús y sea éste quien elige, la tarea misma de hacer el reino es comprensible a partir de la misma noción de reino de Dios de la ortodoxia judía. El hacer el reino no está todavía problematizado y sus exigencias, aun cuando duras, no resultan escandalosas. Pudiéramos decir que en esta primera etapa de su vida Jesús exige un seguimiento en entusiasmo, que puede ser provocado por la misma grandeza de la causa que patrocina.

En la segunda etapa de su vida, paralelamente al cambio operado en la autocomprensión y actividad de Jesús, se da también un desplazamiento en la comprensión del seguimiento. Seguir a Jesús es ahora seguirle en una situación en la que no aparece ya obvia la relación de Jesús con el reino de Dios tal como era esperado por la ortodoxia judía, por los discípulos y por el mismo Jesús.

Esto aparece claro en Mc 8, 27-35. En la

conciencia de Jesús ha habido un cambio sobre la realidad, el futuro y el modo de instaurar el reino. Ya no se exige de él que ponga u actividad y poder en favor del reino, sino que se le pide un amor sufriente (v. 31). Jesús declara que el servicio al reino ya no es según la lógica anterior y por ello anatematiza a Pedro (v. 33). Lo que está ahora exigiendo no es el seguimiento de un mesías en su función mesiánica, sino el seguimiento de su persona en aquello que tiene de más concreto y escandaloso, el seguimiento hasta la cruz (v. 34).

En la segunda etapa por lo tanto hay un cambio real de perspectivas por lo que toca al seguimiento. El horizonte general sigue siendo Dios y la praxis en favor del reino, pero concretado ahora desde la persona de Jesús. Este cambio de perspectiva es fundamental para la comprensión de la moral, pues señala el movimiento de un hacer, entendido desde la universalidad de unos valores (los del reino), a un hacer desde lo particular (el hacer de Jesús). En la segunda etapa se da además una concentración en el seguimiento: "quienquiera venir en pos de mí" (Mc 8, 34). Esta exigencia no se reduce ya a los discípulos que han de predicar el reino, sino que se propone universalmente como modo de vida. El seguimiento abarca toda la actividad y actitudes del hombre, desde el cual cobran sentido otros aspectos de su vida, como la ortodoxia (v. 29 comparado con v. 33).

III. Características del seguimiento y sus consecuencias para la moral.

Ya hemos indicado que Jesús es su historia y por lo tanto los valores morales que él encarna hay que comprenderlos en su realización concreta. Sin embargo hay que hacerse consciente de cuáles son esos valores fundamentales que encarna Jesús, cómo se encarnan esos valores y la radicalidad de esos valores.

1. Cuando Jesús llama a discípulos para que vayan a anunciar el "reino de Dios" los discípulos le entienden. "Reino de Dios" es un símbolo utópico que resume una nueva manera, plena y definitiva, de ser. Supone la renovación del corazón de la persona, la renovación de las relaciones sociales e incluso la renovación cósmica. Ignoramos ahora esta última dimensión, pues depende claramente de concepciones culturales de la época de Jesús y no pretende otra cosa que mostrar la totalidad a la que se extiende la renovación. La utopía del reino dice en síntesis que las cosas deben ser de otra manera, por supuesto mejor.

Visto desde el final del proceso, el fin que se pretende es el de una **reconciliación** universal. Por eso hay que trabajar, y la moralidad de acciones determinadas proviene de si apuntan o no en esa dirección. Pero la reconciliación es por su esencia en oposición a la realidad existente. Hacer la reconciliación es entonces hacer la **justicia**. En forma todavía nominal se puede decir entonces que el valor genérico fundamental de Jesús es el de hacer la justicia. Pero esta justicia no la entiende como retributivo—vindicativa, es decir, como el de dar a cada persona o a cada situación lo que le corresponde por ser lo que es, sino que justicia significa aquí lo que significa en AT: la liberación de Israel. Yahvé es justo no porque da a cada uno lo que merece, sino porque trata de re—crear al hombre y la situación, trata de salvarlos. Justicia de Dios es entonces "la actividad esencialmente salvífica de Dios por la que el pueblo de Israel (en el Nuevo Testamento, todo el género humano) obtiene la restauración de los bienes prometidos por Dios". (42).

Esa es la justicia que propugna Jesús como valor moral fundamental, no una justicia retributiva, sino una justicia re-creativa. Y en este sentido, y no en cualquier otro sentido sentimentalista, el valor moral fundamental es el **amor**.

Al llegar a este punto surge la pregunta de si esa justicia se dirige al individuo o a la sociedad, y por otra parte, si el hombre se hace justo él mismo individual o estructuralmente. Evidentemente estos planteamientos modernos son ajenos a la concepción explícita de Jesús sobre el destinatario y el sujeto de la justicia. No se puede por lo tanto concluir apodóticamente por una u otra explicación. Creemos que en Jesús se da una concepción dialéctica de ambos momentos si se considera lo que Jesús dice, y sobre todo lo que el mismo Jesús hace.

Por lo que toca al primer punto es evidente que Jesús se dirige repetidas veces al individuo con actitud recreadora. Cuando se acerca al pobre, al pecador, al oprimido, etc. su actitud no es meramente de consuelo, sino de justicia, es decir, no pretende dejar al hombre como está, consolándolo en su situación, sino que pretende realmente hacerle justicia, re-crear su situación. Esta es la quintaesencia de su comprensión del reino.

Pero cuando Jesús se dirige al oprimido de hecho no se dirige sólo a un individuo en miseria que necesita de la justicia, sino que ese individuo es históricamente miserable en cuanto clasado. Jesús no sólo hace justicia al individuo, sino que en cuanto va hacia él está también salvando las barreras de clase que hacían del leproso, pecador o endemoniado no sólo un miserable individual sino un clasado social. La justicia de Jesús entonces, por lo menos en germen, apunta a una nueva forma de convi-

vencia entre hombres en la cual en principio se ha abolido la diferencia de clases.

Más claramente aparece esto cuando Jesús condena el pecado, el antivalor fundamental. Llama la atención en primer lugar que sus más duros anatemas no van dirigidos contra el pecador individual, quien por debilidad no cumple la ley, sino contra los pecados colectivos que crean una situación contraria al reino. Del mal uso fáctico del poder colectivo surge una situación que es la negación de la fraternidad y reconciliación. El ámbito de ese pecado es la esfera religiosa, económica, cultural y política. Hay pobreza porque los ricos no comparten su riqueza, hay opresión religiosa porque los sacerdotes imponen cargas intolerables, hay ignorancia porque los levitas se han llevado la llave de la ciencia, hay opresión política porque los gobernantes gobiernan despóticamente. Es decir, el pecado de estas personas no sólo es algo que atañe a su subjetividad individual, sino que tiene una cristalización social visible. Los anatemas de Jesús hacia ese grupo de pecadores suponen un deseo de re-crear una situación y no sólo al individuo concreto pecador.

Otra cosa es cómo viese Jesús la realización práctica de los ideales del reino: si a través de la conversión personal o a través del cambio de estructuras y qué relación venía entre ambas. Es evidente que Jesús deseaba ambas cosas y que sin un cambio personal no creía en el cambio de estructuras. En este sentido creemos anacrónico forzar los datos del Jesús histórico, para quien el cambio de estructuras solucionaba el problema del cambio del individuo. Jesús ve el mal uso fáctico del poder enraizado en la voluntad de poder, concretamente, en el poder que manipula a Dios y al no dejarle ser Dios, el hombre deja de ser hombre. Y cuando ese no-hombre tiene poder, lo cual se refiere por lo tanto al grupo de poderosos y no en directo al grupo de decaídos, lo usa contra el reino.

Sin embargo esta constatación no simplifica la problemática afirmando que Jesús se interesaba por el individuo y no por las estructuras. Pues aunque se redujese el problema de la conversión a la conversión de la persona, sigue en pie el problema de la relación de esa conversión personal con la justicia estructural. Si se toma en cuenta la exigencia de Jesús a hacer el reino y sobre todo el ejemplo de su misma persona, se debe afirmar que la conversión personal va siempre unida a una praxis social. En el lenguaje de justicia podemos decir que para Jesús el hombre se hace justo haciendo la justicia. En lenguaje sistemático el hombre se hace "hijo" de Dios haciendo la "fraternidad". Por lo tanto, aun el aspecto de justicia personal va inseparablemente unido al hacer una justicia social.

Jesús hace hincapié en analizar al sujeto moral también en cuanto sujeto, para que no caiga en

la tentación de que su anhelo de justicia sea una afirmación del "yo" más bien que una afirmación del "otro". Por ello insiste en que el corazón del hombre debe ser limpio, y pone el caso límite de que incluso las relaciones con el enemigo han de tener como objetivo el bien del mismo enemigo, y no una afirmación revanchista del sujeto; de ahí que se hable del amor al enemigo. Esto, como lo muestra la historia de Jesús, no es pacifismo, pues Jesús fue el primero en anatematizar duramente al enemigo, al injusto. Pero esta concentración en el sujeto moral no puede ser usada como expresión de desinterés por hacer el reino, es decir, lo social y estructural. Más bien el análisis del sujeto va dirigido a asegurarse de que al hacer la justicia, la hace realmente. Es decir, a que el individuo no se deje guiar, consciente o inconscientemente, por una noción de justicia retributivo-vindictiva, sino realmente re-creativa. De ahí la urgencia de que el sujeto niegue su voluntad de poder, no porque ello sólo ya le haga justo, sino porque a través de esa negación su justicia será real, será la justicia de Dios y de su reino.

Resumiendo podemos decir que el valor moral fundamental genérico que preconiza y encarna Jesús es el de la justicia re-creativa. Este valor es el que deben realizar sus seguidores. Jesús no les llama en directo para que ellos individualmente se hagan justos, sino para que hagan la justicia. Pero precisamente porque lo que le interesa es la justicia de Dios según el AT y no un sucedáneo cualquiera de ella, como la justicia retributivo-vindictiva, analiza al sujeto en su voluntad de poder. Mientras esa no sea negada, en lenguaje teológico, mientras el sujeto no se convierta a Dios, Jesús duda de que esté capacitado para hacer la justicia del reino. Pero si atendemos a la historia de Jesús, la relación entre la negación de la voluntad de poder del individuo y el hacer la justicia es dialéctica, como veremos. Es una simplificación afirmar que primero se exige una conversión personal y después el hacer el reino, precisamente porque la conversión, en cuanto personal, no se da de una vez para siempre, sino que es la historia concreta de la realización del reino la que va exigiendo nuevas conversiones.

2. Según esto el valor moral fundamental genérico para el seguidor de Jesús es hacer el reino de Dios (realizar la justicia re-creativa, la fraternidad) haciéndose él al mismo tiempo parte de ese reino (haciéndose justo, hijo de Dios). Pero como ya hemos indicado, Jesús es norma de moral para su seguidor no en cuanto encarna valores morales genéricos, por elevados que éstos sean, sino precisamente en la historia concreta de la realización de esos valores. (43) Es decir, le compete a la moral fundamental cristiana la reflexión sobre la historicidad de los valores morales, sobre la historicidad del seguimiento.

Según un pensamiento tradicional de moral

fundamental, el primer mandato de la conciencia es precisamente la exigencia de formarse la conciencia. Lo que intentamos desarrollar ahora es la determinación cristiana para formarse la conciencia históricamente; en otras palabras los principios fundamentales para historizar los valores genéricos.

Desde la historia de Jesús el primer principio de concreción de los valores morales es la **situación** misma. Para Jesús esa situación se le presenta como la de una sociedad dividida en clases, que no coexisten simplemente, sino que están en conflicto. La primera concreción del valor genérico de justicia aparece entonces en la óptica desde la cual Jesús comprende la necesidad y esencia de justicia: o desde la situación como totalidad o desde una determinada posición dentro de la sociedad. Evidentemente Jesús tiene una idea de la totalidad, pues eso es precisamente lo que indica reino de Dios. Pero la concreción la efectúa no disimulando o saliéndose intencionalmente de la dualidad de su sociedad, sino insertándose en ella desde la óptica de una clase. Esta última frase es intencionadamente ambigua, pues no aparece en Jesús claramente qué significa, pero sí existen ciertos elementos para aclarar qué significa comprensión de la justicia desde la óptica de una clase: (a) los pobres son los que mejor entienden el significado del reino, aunque ese conocimiento sea sub specie contrarii; (b) Jesús refuerza su experiencia de la necesidad de la justicia en su contacto real con los pobres; (c) el servicio a la totalidad lo hace directamente como servicio a los pobres; (d) en su vida personal experimenta la pobreza, o por lo menos una relativa pobreza que de alguna forma le incluye a él en el grupo de los pobres; (e) Jesús hace la "experiencia de clase" sobre todo al experimentar las consecuencias de su solidaridad con el grupo de los pobres: el poder del otro grupo revierte sobre él.

Sería anacrónico buscar en Jesús un análisis de clases en el sentido de las sociologías actuales, pero su actitud general muestra que su óptica para comprender la justicia total incluye un "desde" y un "para" los pobres. Este es un primer principio de concreción elemental. La justicia como ideal universal ni se comprende ni se hace operativa si no es de algún modo desde la experiencia de la injusticia. En este sentido el primer principio de concreción moral no es otro que el primer principio cristológico: la encarnación, situarse conscientemente desde una óptica parcial para comprender la totalidad. Buscar la óptica que nos dé en directo la totalidad es la más profunda desencarnación.

Un segundo elemento que caracteriza la concreción de los valores morales en Jesús es el **elemento conflictivo de la situación**. Si los grupos sociales no viven meramente yuxtapuestos, sino en tensión surge entonces necesariamente el conflicto. Entre el ideal de justicia y la realidad de la injusticia existe una estricta contradicción, pero la cual

no alcanza su máxima concreción en cuanto pensada, sino en cuanto experimentada. Lo más agudo del conflicto no consiste sólo en padecer pasivamente, como decíamos antes, las consecuencias de la injusticia, sino en la experiencia de que la realización histórica de la justicia no se hace sino en lucha con la injusticia, en la cual muchas veces además resulta derrotada.

Esta conflictividad dinámica de la situación hace que la realización de los valores morales genéricos tenga que ser también lucha. La realización de la justicia tiene que pasar entonces necesariamente por la lucha contra la injusticia, pues ésta no desaparece necesariamente del intento positivo —que es lo que en directo pretende Jesús; de instaurar la justicia. El aspecto de lucha contra el mal y no su mera evitación le compete a la moral por su esencia histórica. Hacer el reino va necesariamente unido a luchar contra la injusticia. (44)

Las consecuencias de este planteamiento son el fin de todo planteamiento meramente idealista de la moral. Pero que la lucha le compete a la realización de la moral no es algo que pueda ser sólo pensado, sino que sólo surge de la misma realización histórica de los valores morales. Por poner un ejemplo significativo de la misma vida de Jesús, su "amor" al hombre es ciertamente universal en su intención. Pero es al hacer real ese amor universal en una situación histórica conflictiva cuando el amor se traduce en diversas formas. En Jesús ese amor universal se traduce en un estar "con" los oprimidos y un estar "contra" los opresores, precisamente para ser "para" todos ellos.

Históricamente por lo tanto le compete a la concreción del ideal genérico de justicia, no sólo el proclamarla y hacerla, sino el luchar contra la injusticia. De esa forma a una existencia moral según el Jesús histórico le compete ser dialéctica. La formulación general de la exigencia moral no es entonces "hacer el bien y evitar el mal", sino "hacer el bien y luchar contra el mal para eliminarlo".

Un tercer elemento de la historización de la moral fundamental consiste en la concepción de la "conversión" del sujeto. El seguimiento no es propiamente reproducción de rasgos o hechos históricos de Jesús sino reproducción de todo su proceso. Y esta concepción del seguimiento tiene consecuencias para lo que es la conversión. Seguimiento implica una primera ruptura y un proceso en la misma conversión, es decir, que ésta ni se da de una vez para siempre ni se puede mantener voluntaristamente cuando la situación histórica reclama un nuevo paso en la conversión. La primera ruptura está implicada en la elección de valores morales fundamentales. En el lenguaje de Jesús esta primera conversión significa una concepción no egocéntrica de la existencia sino en referencia al reino de Dios,

bien que esto se exprese como aceptación del reino que llega o como llamamiento a colaborar en ese reino. Pero dada la historicidad de esta tarea y la conflictividad de la situación, esa primera conversión exige una segunda, la disponibilidad total de la persona. En la primera conversión se le exige al hombre un cambio fundamental de intereses y valores morales, exige que ponga sus cosas al servicio del reino; en la segunda conversión se le exige la entrega de sus ideas y de su misma vida.

Podemos aclarar esto con un ejemplo. La primera conversión supone ciertamente elegir el amor como supremo valor de la existencia. Como ese amor pretende ser eficaz, es decir, pretende instaurar el reino, usa del poder que tiene a su alcance para ser amor eficaz. En cuanto el hombre usa del poder por amor se hace él mismo bueno. Pero cuando el pecado de la situación priva al hombre de ese poder, la mediación del amor es otra, el sufrimiento. Al hombre no se le exige ya cosas, sino su propia persona. El ideal genérico del amor pasa entonces por distintas etapas históricas con distintas exigencias históricas, que no pueden ser planeadas a priori, sino sólo descubiertas en el proceso histórico. El hacerse el hombre bueno en el seguimiento no consiste sólo en hacer el reino, sino en la disponibilidad de hacerlo de manera nueva.

Cómo se da en cada caso concreto la concreción del seguimiento es otro problema; que el seguimiento exija la reproducción **cronológica** de la concreción del amor de Jesús en sus dos etapas o que ambos aspectos del amor, como amor eficaz o como amor en el sufrimiento, se relacionan dialécticamente es algo que no se puede determinar a priori. Lo único que nos interesa recalcar ahora es que desde el seguimiento de Jesús la conversión no es algo que se da de una vez para siempre; pues optar por unos valores morales es optar por su historicidad y por las concreciones que esa historicidad exija.

3. Una teología moral fundamental debe interesarse también por el carácter **absoluto** de la exigencia moral. En un sentido ya hemos mencionado ese carácter al afirmar que los cristianos tuvieron después de la resurrección la experiencia de sentido absoluto de que en la historia de Jesús se había revelado el camino definitivo al Padre. Lo que nos interesa ahora es desmenuzar históricamente, es decir, desde la historia de Jesús ese carácter absoluto. Esto se puede resumir diciendo que la exigencia al seguimiento es **radical**. Esta radicalidad puede ser descrita desde diversos puntos de vista que se complementan:

(a) desde la alternativa que el reino de Dios presenta al mundo actual. El anuncio de Jesús por ser escatológico presenta al hombre la exigencia moral en forma de crisis, e históricamente en forma de alternativa: "no se puede servir a dos señores".

Esta alternativa puede ser descrita teológicamente (Dios o el dinero), cristológicamente ("el que no está conmigo está contra mí") o antropológicamente (el que gana su vida la pierde y el que la pierde la gana). Pero lo importante es el carácter estructural de la alternativa. La alternativa no se presenta como complementariedad, como si fuese posible reconciliar parcialmente reino de Dios y situación presente, ni siquiera como dialéctica, como si la situación presente quedase negada, incorporada y sublimada en el reino de Dios, sino que se presenta en forma de alternativa excluyente: o mundo actual o reino de Dios.

La repercusión para la concepción moral del hacerse del sujeto consiste en que la actividad moral no se dirige a hacer del hombre el hombre **total**, es decir, el hombre plenificado desde sus virtualidades actuales, sino el hombre **nuevo**, en discontinuidad y en oposición al hombre antiguo. De ahí que en el NT se describa el hacerse hombre como un hacerse contra lo que ya es uno. Por decirlo programáticamente, las categorías fundamentales que tradicionalmente han descrito el hacerse del hombre cristiano, son categorías de contradicción: la fe es contra la incredulidad, es decir, es una fe que para llegar a ser tiene que vencer al mundo; la esperanza es contra esperanza, el amor es contra la alienación en una situación en la que el pecado tiene poder. (45).

(b) desde la exigencia de llevar hasta el fin una actitud moral. Ese fin puede ser comprendido temporalmente cuando Jesús exige que no se vuelva la vista atrás. O puede ser entendido utópicamente, cuando Jesús exige una perfección como la del Padre celestial. O puede ser entendido existencialmente, en la disponibilidad a desprenderse de todo lo que sea obstáculo para el reino (no sólo lo que es ocasión de escándalo —"si tu ojo te escandaliza arráncatelo"— sino aun las cosas tenidas comúnmente como buenas: matrimonio, familia, etc.).

Jesús es muy consciente de que llevar hasta el final la exigencia radical no es cosa fácil y por ello desenmascara frecuentemente la falta de radicalidad o los sucedáneos para evitarla. Desenmascara la mera conversión verbal ("no todo el que dice, Señor, Señor entrará en el reino"), la conversión interior a Dios sin conversión eficaz al reino (diatribas contra sacerdotes y fariseos, parábola del samaritano), la falsa seguridad que impide ver lo radical de su exigencia (parábola del fariseo y publicano), la buena intención sin una disposición radical objetiva (diálogo con el joven rico). El presupuesto es que para Jesús, sobre todo a medida en que el hombre avanza en el proceso moral, la conversión radical es todo menos evidente, y que el sujeto moral va a usar de cualquier pretexto para detener el proceso.

(c) desde la necesidad del discernimiento. Lo

típico de la exigencia moral de Jesús es un hacer, pero que históricamente no parece como algo evidente; de ahí la necesidad del discernimiento. Para comprender en qué sentido el discernimiento supone algo radical para la moral debemos distinguir entre el discernimiento del mismo Jesús y el de sus seguidores durante su vida. Para estos últimos el problema estaba resuelto en principio en cuanto que para ellos seguimiento era más bien imitación de Jesús, pues ambos compartían la misma situación histórica. (46) Para el seguidor actual el problema del discernimiento se presenta más bien como al mismo Jesús que como a sus discípulos inmediatos, aun cuando en el discernimiento actual ya hay un criterio último de discernir correctamente que es el mismo Jesús.

El problema del discernimiento es lo que aparece en las tentaciones de Jesús. Implica en primer lugar un no-saber. La radicalidad de ese no-saber se observa si se entienden las tentaciones de Jesús no como una elección entre Dios y Satanás, pues en este caso, por lo menos por comparación se puede saber la diferencia entre ambos, sino como un preguntarse por la verdadera realidad de Dios. En este sentido el discernimiento tiene que contar con el horizonte de lo infinito de Dios, y el saber que se busca como superación del no-saber se convierte entonces por esencia en una búsqueda constante que no se contenta con ninguna mediación histórica de Dios. El discernir entonces no versa fundamentalmente sobre lo que sea bueno o malo, aun cuando evidentemente se presupone que la voluntad de Dios es buena, sino en discernir la misma voluntad de Dios. A la radicalidad de la experiencia de Dios de Jesús le compete entonces la radicalidad en discernir su voluntad. Al ser esa voluntad histórica y no eterna y universal la textura del sujeto moral se complejiza más allá de la búsqueda de lo obviamente bueno y obviamente malo.

En el discernimiento cristiano hay por lo tanto dos etapas. La primera más bien previa cristianamente consiste en una determinación global de lo que es bueno o malo. Pero la segunda en la cual consiste lo cristiano del discernimiento la problemática versa sobre la esencia de lo bueno que hay que hacer. Esto es lo que aparece en Jesús cuando es tentado sobre algo positivamente bueno, como es el hacer el reino. La tentación no consiste en apartarle de esa tarea abstractamente buena, y el discernimiento por lo tanto versa sobre la modalidad concreta de hacer buena esa tarea. El problema no se presenta a Jesús como alternativa de una vida de servicio o de una vida de egoísmo, sino de una vida en servicio verdadera según la voluntad concreta de Dios. (47)

El discernimiento no es entonces un paso posterior al descubrimiento de valores morales (o antivalores) sino el modo específicamente cristiano

de encontrar lo verdaderamente bueno. Por poner un ejemplo de moral fundamental tradicional, el problema cristianamente no versa sobre si el matrimonio o el celibato son buenos o no, sobre si uno es moralmente superior a otro o no. El problema versa sobre lo que hay que elegir concretamente. Pero esta problemática no está más allá de la problemática moral en cuanto cristiana, como lo sugeriría el lenguaje de "consejos" y "mandatos", "lo recomendado", "lo mandado" y "lo permitido". Esta nomenclatura está basada en una concepción de conocimiento moral que se contenta en distinguir entre lo bueno y lo malo.

En este sentido el discernimiento cristiano es radical, pues lo bueno no es meramente la evitación de lo malo (nótese la formulación mayoritariamente negativa de las prescripciones de los diversos decálogos del AT) sino la concreción positiva de lo que hay que hacer, la elección entre los posibles bienes. Es verdad que algunos pasajes de los evangelios parecen dar a entender que Jesús también distinguiría, como la moral clásica, entre lo bueno y lo recomendado (cfr. el diálogo con el joven rico de Mt 19, 16-22 en que Jesús distingue entre bondad y perfección; aun cuando hay que tener también en cuenta que en la redacción de Mateo a ese pasaje sigue el famoso logion de la dificultad de que los ricos —que supuestamente guardan los mandamientos como este joven— entren en el reino de los cielos, Mt 19, 23-26). (48) Pero sean cual fuesen las exigencias concretas que Jesús hubiese hecho en un determinado momento el criterio para la necesidad del discernimiento radical en la moral cristiana no lo deducimos de las posibles exigencias expresadas verbalmente por Jesús, sino en base a la misma existencia moral de Jesús.

IV. Las limitaciones de una moral fundamental desde Jesús en base a la misma historia de Jesús.

Los rasgos fundamentales de una moral cristiana los hemos descubierto directamente a partir del camino histórico de Jesús, no necesariamente de sus enseñanzas morales. Ahora hay que volver a retomar el tema desde otro punto de vista. El camino de Jesús es un camino. Evidentemente que la fe cristiana acepta que en ese camino individual aparece el paradigma de lo que debe ser todo camino cristiano. Si Jesús es el que ha vivido originariamente la fe, tiene que haber algo original y originante en su camino que ha de ser incorporado a todo camino que sea cristiano. Eso es lo que hemos pretendido detallar más arriba.

Pero si es verdad que ese camino fue histórico, entonces no fue absoluto en el sentido de que en él se ha dado de una vez para siempre la concreción absoluta del camino moral. El camino de Jesús le llevó hacia el reino de Dios, que es lo absoluto, pero históricamente Jesús nos mostró las dimensio-

nes absolutas de un camino histórico, pero no la absolutez del camino.

Al intentar avanzar en la reflexión y distinguir entre lo absoluto y lo relativo del camino de Jesús somos conscientes de la dificultad de esta tarea en principio, pues en esa determinación influyen los horizontes hermenéuticos, fuera de los cuales no se comprende ni lo supuestamente absoluto ni lo supuestamente relativo del camino de Jesús. Sin embargo esa determinación es necesaria, pues de otra forma el camino de Jesús o se absolutiza bajo todo punto de vista (lo cual además de ir contra la misma intención de Jesús es imposible) o se le relativiza totalmente en principio (lo cual es el fin de la fe cristiana y por lo tanto de la moral cristiana).

Habiendo desarrollado ya algunos rasgos formales y también de contenido de la moral cristiana que nos parecen "absolutos" veamos ahora las limitaciones del mismo Jesús para una moral cristiana.

1. El seguimiento de Jesús no consiste en su imitación. En primer lugar por la imposibilidad fáctica de hacer exactamente lo que él hizo. Pero en segundo lugar y más profundamente porque el cristiano no debe "imitar" a Jesús, precisamente porque a la moral de Jesús le compete intrínsecamente su ubicación histórica. Según Jesús no hay existencia moral sin una ubicación en la historia, pero su ubicación histórica es en principio irrepetible. Desentenderse de la responsabilidad moral de cómo situarse concretamente en la historia en base al ejemplo supuestamente eterno de Jesús iría contra la más profunda intención de la moral de cómo aun cuando él nos haya dejado los criterios fundamentales mencionados para asegurarnos de que esa ubicación es cristiana. En nombre del Jesús **histórico** hay que aceptar entonces la **historicidad** de su moral concreta y la exigencia de **historizar** toda la moral concreta posterior.

Seguimiento por lo tanto no es imitación; pero ni siquiera es una reproducción de algunos rasgos históricos de Jesús. La disponibilidad al seguimiento es la disponibilidad a re—producir en otro contexto histórico el movimiento fundamental de concreción de los valores genéricos de Jesús, aun cuando de antemano no se pueda decir exactamente cómo se va a desarrollar ese proceso.

2. Porque la moral de Jesús es históricamente situada, las evaluaciones morales concretas dependen esencialmente de la situación histórica. A la moral fundamental no le corresponde determinar en concreto sobre valores o acciones concretas que hay que realizar, pero sí le corresponde reflexionar sobre la relación de un valor moral concreto y el proceso que ha llevado a formularlo.

En el proceso de elaboración de esos valores concretos inciden ciertos tipos de análisis que no se desprenden de las valoraciones éticas. En este sentido hay que distinguir en Jesús los valores éticos que proclama de los análisis según los cuales concretiza algunos valores. Por lo que toca, por ejemplo, a la moral matrimonial o social, es evidente que Jesús concretiza el valor supremo del amor o de justicia re—creativa desde unos análisis (en él más o menos implícitos) que dependen de la cultura circundante judía y de las tradiciones de su pueblo que han ido acumulando ciertas concreciones de valores morales. Es evidente que Jesús rechaza o matiza varias de esas concreciones, pero el horizonte desde el cual las evalúa sigue siendo un horizonte analítico concreto que no puede ser universal.

Una teología moral fundamental que se base en el seguimiento de Jesús tiene que distinguir por lo tanto (aun sabiendo que lo hace dentro del círculo hermenéutico) entre los valores morales absolutos de Jesús y los análisis subyacentes a las aplicaciones morales concretas de Jesús. No debe por lo tanto absolutizar los análisis sociológicos, económicos y políticos del mismo Jesús, en cuanto tales. Lo que debe absolutizar es la necesidad de concreción de los valores morales absolutos a través de la mediación de esos análisis.

3. Una tercera limitación proviene de la situación histórica de Jesús en cuanto teológica. Como es sabido Jesús, sobre todo al principio de su actividad, esperaba la próxima venida del reino de Dios. Este dato histórico determina también su existencia moral concreta y la diferencia de situaciones posteriores. Esa diferencia no consiste tanto en la comprensión de Dios como futuro sino en la repercusión para concretizar valores morales absolutos.

Teniendo en cuenta ese dato histórico se comprende por ejemplo que para cierto grupo de personas, los decaídos, la exigencia fundamental de Jesús fuese la de fe—confianza en Dios y se silencie la exigencia de hacer el reino activamente. Tipológicamente, el grupo de personas a los que Jesús exige una participación activa en la predicación y presentización del reino es muy pequeño, en la primera etapa de su vida en relación con las grandes masas de las que exige una fe—confianza. Pero sería ilícito de ahí (ignorando ahora la problemática sociológica de si las grandes masas como tales pueden ser movilizadas activamente o siempre permanecen de alguna forma pasivas con respecto al liderazgo de grupos minoritarios) que en la actualidad, cuando la parusía no parece próxima, la actitud de pasividad con respecto a la recepción del reino fuese la más correcta éticamente.

En base a este mismo ejemplo podemos analizar lo que de absoluto existe en esa exigencia de

fe—confianza de Jesús y sus posibles concreciones históricas diversas en diversas situaciones históricas. Jesús afirma repetidas veces que hay que "pedir" la venida del reino, aun cuando él mismo y el grupo de sus seguidores trabajan activamente por él. Pero si se analiza lo más profundo de esa actitud de "petición" entonces aparece algo que nos parece "absoluto" para toda moral cristiana: la experiencia de gratuidad, en la cual hemos basado precisamente el carácter de obligatoriedad de la moral. Lo que se puede cuestionar es si la experiencia de gratuidad se expresa mejor en otra situación en la que no llega la parusía que pidiendo pasivamente su venida. En la situación actual por ejemplo la gratuidad se puede y en nuestra opinión se debe expresar precisamente en la acción positiva de hacer el reino y en la esperanza que surge cuando al hacer el reino parcialmente éste no llega a su plenitud o más bien es rechazado. La gratuidad en una nueva situación histórica de no-venida de la parusía la creemos mejor expresada en el no desfallecer a pesar de todo, que en la mera oración de petición (lo cual por otra parte aparece también en la segunda etapa de Jesús).

Este punto es de singular importancia en la situación actual. La urgencia de hacer el reino, como problema moral fundamental, tiene un matiz distinto al de Jesús porque la situación histórica es distinta. La historia sigue; la toma de conciencia de su miseria por las grandes masas, las posibilidades técnicas de hacer desaparecer cierto tipo de inhumanidad presentan de forma distinta la urgencia ética fundamental. En concreto se presentan dos problemas:

En primer lugar la reserva escatológica, es decir, la imposibilidad de que el hombre realice plenamente el reino porque éste es gratuito, no puede llevar —como sería el caso en una situación de expectativa de la pronta venida de Jesús en las primeras comunidades paulinas— a relativizar históricamente toda forma concreta, aunque parcial, de aproximación a ese reino. La no-venida del reino no exige la relativización moral de cualquier configuración histórica, sino precisamente lo contrario: la urgencia de esbozar y realizar proyectos concretos, aunque parciales, del reino.

En segundo lugar, y relacionado con el punto anterior, aparece el problema del amor de una forma nueva. En la historia de Jesús se da la forma del amor—eficacia y del amor—sufrimiento; y Jesús afirma además que en un mundo de pecado, en lucha contra el amor, sin el matiz de gratuidad que se expresa en el amor sufriente ningún amor va a ser realmente eficaz. En la historia de Jesús esa relación entre las dos expresiones del amor se da más bien cronológicamente: Jesús pasa de un amor eficaz en su intención a un amor sufriente.

En la situación actual creemos que ambos elementos del amor deben estar presentes en toda tarea moral cristiana: la disponibilidad al amor eficaz y al amor sufriente, incluso hasta la entrega de la propia vida. Pero la relación real de ambos elementos puede ser distinta debida a la urgencia histórica de hacer presente, aunque parcialmente, el reino de Dios. La casuística, en el buen sentido de la palabra, aparece aquí mucho más compleja que en la historia de Jesús, precisamente porque se toma absolutamente en serio su exigencia moral de hacer el reino. La relación entre amor y poder se hace más compleja. El seguidor de Jesús sabe que si el mundo de pecado no le arrebatara en todo o en parte el poder su amor no ha sido como el de Jesús; por otra parte porque busca la eficacia para instaurar parcialmente el reino en favor de las mayorías no verá como un ideal en principio la impotencia. Lo que cronológicamente se da en la historia de Jesús (del amor en poder al amor en sufrimiento) puede ser también la cronología concreta de un cristiano, o puede que se le presente no en dos grandes etapas cronológicas, sino en su existencia habitual como coexistentes: buscar el poder en favor de los hombres y estar dispuestos a que se lo arrebaten. Creemos que este punto es el más crucial y delicado de una moral cristiana, donde el discernimiento antes mencionado se hace absolutamente necesario. El motor de ese discernimiento es la "caridad de Cristo que nos urge", lo cual incluye que el cristiano no deje abandonado el mundo a su miseria y por otra parte la disponibilidad al rechazo que experimentará en esa tarea. (49).

V. Significado de Jesús para la moral fundamental. Resumen.

Lo que acabamos de decir pudiera dar la sensación de que la moral cristiana en cuanto invoca a Jesús termina siendo una moral formal sin contenidos. Jesús nos **enseñaría** no contenidos concretos de moral sino que nos enseñaría fundamentalmente a **aprender** qué es y cómo se realiza la existencia moral en diferentes situaciones históricas.

Esto nos parece parcialmente verdadero y parcialmente falso. Es falso porque en medio de la diversidad de situaciones siempre existe un contenido válido para siempre: moral cristiana es hacer el reino, luchar por la justicia que re-crea al hombre y la situación desde la óptica del pobre. La disponibilidad hacia el amor eficaz y el amor sufriente es una constante histórica de la moral según Jesús. El "jugársela por el pobre" debe estar siempre presente en cualquier situación histórica. Este principio

no es sólo una traducción del principio formal de la moral: "hay que hacer el bien", sino que es una concreción cristiana.

Sin embargo lo dicho anteriormente es correcto en el sentido de que la moral cristiana no hace de Jesús una "ley", sino "espíritu". Pero de nuevo esto hay que entenderlo correctamente. Al afirmar que Jesús no es "ley" nos referimos a que su exigencia moral no es indoctrinación moralizante. Es decir, Jesús no da unas normas morales que se aceptan como buenas porque él las dice, sin que se vea la bondad de esas normas en la existencia real. Por ello nuestro punto de partida metodológico no ha sido analizar las exigencias de Jesús, sino su misma historia como exigencia. El fundamento de la moral cristiana no es entonces una indoctrinación sobre lo que Jesús dijo que hay que hacer, sino la experiencia de sentido global de que él ha vivido originariamente y en plenitud la fe. Esa experiencia es una invitación a re-crear ese proceso de vivir la fe, dentro del cual proceso y no a modo de indoctrinación cobran sentido las exigencias morales. Y si hemos elegido el seguimiento como criterio genérico de la moral cristiana, no es porque éste sea una exigencia junto a otras que hizo Jesús, sino porque esa exigencia es la que apunta a reproducir la experiencia global de Jesús.

En ese sentido el criterio de moral es el Espíritu de Jesús. Esto no tiene nada que ver con espiritualismo individualizante y privatizante, ni con un pentecostalismo que prescinde teórica o prácticamente de la historia. Es la experiencia fundamental que aparece en el NT después de la resurrección de Jesús. El Espíritu de Jesús es el que paradójicamente hace re-crear la historia humana de Jesús. Pero ese Espíritu no es una cifra abstracta, no es una invención sin contenido o inverificable, que sirviese para justificar cualquier novedad o fijación en la historia. El Espíritu de Jesús—prescindiendo ahora de la problemática estrictamente intratrinitaria— es el mismo Jesús que ha desencadenado una historia. Apelar a Jesús como espíritu y no como ley significa entonces dos cosas. En primer lugar que del mismo Jesús proviene la exigencia de historización. Es la experiencia paulina expresada de muchas maneras: "la caridad de Cristo nos urge", "completar lo que falta a la pasión de Cristo", "escuchar los gemidos de parto de la creación". Captar la historia de Jesús es captarla en su exigencia de historización. En segundo lugar significa la más profunda profesión de fe en Jesús: la confesión de la universalidad de Jesús en términos operativos, es decir, no la afirmación abstracta del significado universal de Jesús, sino la realización concreta e histórica de esa universalidad, es decir, que Jesús en cuanto el Hijo promogénito es capaz de hacer hermanos suyos en cualquier situación histórica, es capaz de encontrar seguidores que historicen su universalidad.

Jesús como "espíritu" a diferencia de Jesús como "ley" significa entonces que lo más profundo del Jesús histórico es su capacidad de abrir nueva historia a través de sus seguidores. Esa historia siempre tendrá como objetivo hacer el reino de Dios, como lo hizo Jesús; mientras las dominaciones y potestades no hayan sido vencidas totalmente, es decir, mientras en la historia exista el pecado y la conflictividad, Jesús estará presente a la manera de memoria "peligrosa", de crisis que nos cuestiona nuestros caminos a partir de su camino histórico; pero lo más profundo de la historia de Jesús se hará real en cuanto sus seguidores re-creen y no meramente repitan su camino. De este modo la historia de Jesús, precisamente en cuanto historia, será como espíritu que necesita carne para concretarse y no ley. "La fe cristiana no prescribe una concreción determinada, sino que exige una manera específica que debe estar presente en cualquier concreción o postura". (50) La "manera" se aprende de cómo vivió Jesús su historia; y en ese espíritu se aprende a vivir no su historia sino la nuestra.

NOTAS

- (1) I. Ellacuría, *Teología política*, San Salvador, 1973, p. 13.
- (2) L. Boff, *Jesucristo el liberador*, Buenos Aires, 1974, p. 124.
- (3) Entre los teólogos protestantes actuales, cfr. E. Fuchs, "Jesus und der Glaube" en *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, 1960, p. 238-257; G. Ebeling, "Jesus und Glaube" en *Wort und Glaube*, Tübingen, 1962, 203-254; J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca, 1972; *Der gekreuzigte Gott*, München, 1972; W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, Salamanca, 1974, pp. 403-433. Entre los teólogos católicos actuales, cfr. P. Schoonenberg, *Un Dios de los hombres*, Barcelona, 1973, pp. 168-174; Ch. Duquoc, "La esperanza de Jesús" en *Concilium* 59 (1970), pp. 1089-1096; W. Thüsing, *Christologie—systematisch und exegetisch*, Freiburg, 1972, pp. 211-226; D. Wiederkehr, "Esbozo de cristología sistemática" en *Mysterium Salutis III/1*, Madrid, 1969, pp. 649-652; Urs von Balthasar, "Fides Christi" en *Ensayos Teológicos II*, Sponsa Verbi, Madrid, 1964, pp. 57-96.
- (4) S.T. III, q. 7 a. 3.
- (5) P. Schoonenberg, op. cit., pp. 70ss; D. Wiederkehr, op. cit., pp. 511-526; W. Pannenberg, op. cit., pp. 351-363.
- (6) D. Wiederkehr, op. cit., p. 560; W. Pannenberg, op. cit., p. 229.
- (7) K. Rahner, *Escritos de Teología IV*, Madrid, p. 383.
- (8) D. Wiederkehr, op. cit., p. 519; W. Pannenberg, op. cit., pp. 420-428.
- (9) H. Assmann rechaza toda cristología abstracta, aun la bíblica, que describe a Jesús como "la presencia del resucitado en la historia" (*Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca, 1973, p. 100), "Cristo alfa y omega" (*ibid.* p. 100), "una realidad vaporosa y etérea" (*ibid.* p. 58.)
- (10) G. Gutiérrez: "aproximarse al hombre Jesús de Nazaret en quien Dios se hizo carne, indagar no sólo por su enseñanza, sino por su vida que es lo que da a su palabra un contexto inmediato y concreto, es una tarea que se impone cada vez con mayor urgencia", *Teología de la liberación*, Salamanca, 1972, p. 298.
- (11) J. Moltmann ha recalado este problema fundamental en discusión con W. Pannenberg que puede hoy ser considerado como el máximo exponente de una cristología de la resurrección. Afirma Moltmann que en una tal cristología de la resurrección "la pretensión de Jesús y el destino que le acaece en la resurrección se convierten fácilmente en un mero ejemplo de una idea antropológica o histórico-universal, cuya verdad es independiente de la historia de Jesús", *Der gekreuzigte Gott*, p. 164.
- (12) "Es una tentación propia de los cristianos buscar la justificación de su praxis en un texto evangélico o en una acción de Jesús. Se apela a la violencia porque Jesús hizo uso de ella (cf. Jn 2, 15-17). Se pide una acción no violenta porque Jesús la recomendó y la vivió (cf. Mt 26, 52; 5, 39)", L. Boff, "Salvación en Jesucristo y liberación", *Concilium* 96 (1974), p. 386.
- (13) Op. cit. p. 67.
- (14) Op. cit. p. 223.
- (15) Cfr. *ibid.* p. 223s.

- (16) "Todavía no poseemos en forma satisfactoria algo así como un análisis histórico-fidel, entendiéndose, obviamente, por "histórico" todo lo que va implicado en la noción de praxis histórica liberadora: la asunción de datos analíticos acerca de los desafíos prioritarios de la liberación, las alternativas, las opciones ideológico-políticas, etc.", H. Assman, op. cit., p. 72. "La verdad de la fe, su verificación, su 'hacerse verdad histórica' abarca la totalidad viva de la praxis. El aspecto 'en cuanto fe' no es separable del resto", ibid., p. 73. Pueden compararse en estas citas la descripción de la historicidad de la fe que hace Rahner en "La fe del sacerdote hoy", *Orientierung*, 19-20 (1962), pp. 215-219, 227-231. Lo importante en este artículo de Rahner es que afirma la historicidad de la fe, es decir, que debe tener siempre un nuevo rostro según tiempos, lugares y personas. Sería anacrónico echar en falta en un artículo de 1962 las dimensiones práctico-políticas de la historicidad de la fe, pero de todas formas se puede constatar una diferente óptica: historicidad como mutabilidad necesaria de la fe e historicidad como mutación que surge del hacer histórico.
- (17) Cfr. W. Thüsing, op. cit., p. 213s.
- (18) Cfr. ibid., p. 214s.
- (19) Cfr. ibid., p. 212.
- (20) Sería de desear evidentemente un estudio más completo de la historia de Jesús. Pero para una primera aproximación a esa historia puede bastar dividir la vida de Jesús en dos grandes etapas en las que se muestran por lo menos el comienzo y el final del proceso.
- (21) Jesús presupone en sus oyentes el conocimiento y la expectativa del reino de Dios. Lo típico de Jesús es que radicaliza esos presupuestos. "La expectativa en sí tradicional del reino de Dios que llega se convirtió en Jesús en la perspectiva única y decisiva", W. Pannenberg, "Die Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth", en *Theologie als Geschichte*, Zürich, 1967, p. 143.
- (22) En Jesús cristalizan varias concepciones sobre Dios, tomadas de las diversas teologías del AT: la sapiencial, la profética, la apocalíptica. Por lo tanto lo que afirmamos no es que Jesús no hablase de "Dios", como aparece en pasajes de índole sapiencial, sobre todo, sino que preferentemente su concepción de Dios está integrada en la concepción de reino de Dios, como aparece en la descripción programática de la tarea de Jesús en Mc 1, 14s. Un intento de subsumir la concepción sapiencial sobre Dios en la concepción profético-apocalíptica puede verse en W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, p. 284-288.
- (23) K. Rahner, *Christologie—systematisch und exegetisch*, p. 28. Ch. Duquoc, *Cristología, Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret, el Mesías*, Salamanca, 1974, pp. 64-72.
- (24) La concepción sistemática de persona está tomada no de las teorías que definen a la persona como autopoiesis, sino como relación en la línea escotista y profundizada por Hegel: "En la amistad, en el amor, renuncio a mi personalidad abstracta, y obtengo de este modo la personalidad concreta. Lo auténtico de la persona consiste, por tanto, en llegar a sumergirse ontológicamente en el otro", *Vorlesungen über die Philosophie der Religion III*, edición póstuma, t. 16, 239.
- (25) I. Ellacuría, op. cit., p. 30.
- (26) Cfr. Ch. Schütz, "Los misterios de la vida y actividad pública de Jesús", en *Mysterium Salutis III/II*, p. 92. L. Boff, op. cit., p. 380.
- (27) Cfr. ibid., p. 96.
- (28) L. Boff formula la tentación como la "regionalización del reino", op. cit., p. 380. I. Ellacuría afirma que "las tres tentaciones, por lo tanto, implican que la dimensión puramente política no andaba lejos de la mente de Jesús. La superó, pero como la gran tentación de su vida. Pero no se fue al otro extremo de quitar la mordiente de su mensaje de salvación. Si la hubiera quitado, no le hubiera ocurrido lo que al final acaeció", op. cit., p. 32.
- (29) Sobre el sentido de la muerte de Jesús, ver capítulo siguiente.
- (30) Para un análisis dogmático del problema puede consultarse, K. Rahner, "Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su conciencia de sí mismo" en *Escritos de Teología V*, Madrid, pp. 221-243; W. Pannenberg, *Fundamentos de Cristología* pp. 405-415. Un resumen de las diversas explicaciones a esta problemática puede verse en H. Riedlinger, *Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi* (Q. D. 32), Friburgo, 1966.
- (31) *Christologie—systematisch und exegetisch*, p. 28. La razón por la cual la ignorancia o el error de Jesús aparecen como sospechosos no consiste en una exigencia bíblica de afirmar lo contrario sino en el prejuicio de la filosofía helénica sobre el carácter esencial del saber para la persona.
- (32) W. Pannenberg, op. cit., p. 414, nota 24.
- (33) Este punto lo han desarrollado consecuentemente W. Pannenberg, op. cit., pp. 415-419 y D. Wiederknecht, op. cit., pp. 578ss. "La filiación de Jesús, pues, no puede entenderse adecuadamente sin partir de su relación con Dios Padre. En este sentido concreto, la cuestión referente a la unidad del hombre Jesús con el hijo eterno de Dios no puede plantearse ni responderse directamente. La unidad del hombre Jesús con el hijo de Dios se infiere solamente haciendo un rodeo... Se trata de pasar por la relación de Jesús con el 'Padre', es decir, con el Dios de Israel a quien él ha llamado Padre. Sólo la comunión personal de Jesús con el Padre prueba que él es una misma cosa con el Hijo de ese Padre", W. Pannenberg, op. cit., p. 415s.
- (34) Op. Cit., p. 38.
- (35) Al afirmar que la teología moral debe ser cristiana lo hacemos en un contexto histórico. Muchos manuales de moral se han basado en la ética aristotélica, ignorando aun descriptivamente temas como las bienaventuranzas, el seguimiento de Jesús, etc. Su intención ha sido el de ser una ayuda a los confesores, más que un esclarecimiento de la existencia cristiana en cuanto ética. Evidentemente se ha dado un gran paso en este sentido, aun cuando muchas veces se ha quedado a medio camino. Nos podríamos preguntar, por ejemplo, si la conocida obra de B. Häring "La ley de Cristo" supera realmente esos esquemas tradicionales o si los criterios organizativos de su moral no han cambiado de hecho.
- (36) El problema lo plantea así B. Schüller: "¿Qué mandamientos hay que no pueden ser comprendidos internamente, sino sólo por la mediación de la Revelación? ¿El amor al prójimo, el amor a los enemigos, la humildad, la indisolubilidad del matrimonio? Una cosa es demostrar que Jesús de Nazaret fue el primero que históricamente habló de ellos, y otra que esos mandamientos no sean inteligibles en sí. Una cosa es la mediación pedagógica (mayéutica) de un mandamiento y otra la mediación lógica. Por lo tanto, puede ser que Jesús de Nazaret fuese el primero que habló del amor como de la quintaesencia de la ley; pero en este caso el hombre actuado sólo como pedagogo, si es que el hombre por sus propios medios puede internamente ver por qué el amor a Dios y al prójimo es la plenitud de la ley", "Naturrecht und Offenbarung" en *Die pädagogische Provinz*, febrero, 1968, pp. 103-113 (la cita está tomada de la traducción literal de *Selecciones de Teología 28* (1968), p. 312. Si hemos citado largamente a B. Schüller es para esclarecer, por contraste, nuestro interés al tratar la moral cristiana. En primer lugar porque no consideramos la revelación en cuanto afirma exigencias concretas que puedan ser comparables con otras exigencias sabidas o lógicamente cognoscibles, sino en cuanto que en Jesús se revela globalmente un camino a recorrer. En directo por lo tanto no interesa si ese camino es novedoso o no, sino si es el verdadero camino. En segundo lugar no compartimos el presupuesto metafísico de fondo de degradar a "pedagógico" la aparición histórica de lo que lógicamente es cognoscible aun sin esa pedagogía. La historia no es la realización afortunada de ideas eternas, que bien pudieran permanecer sin historizarse. La historia es lo que ella da de sí, y en este sentido la "pedagogía" le es tan esencial como la idea.
- (37) Esto es lo que indica R. Schnackenburg en la introducción a *El Testimonio moral del Nuevo Testamento*, Madrid, 1965: "El cristianismo edifica, en lo esencial, sobre el fundamento de las enseñanzas morales de Jesús. Sin embargo, en la comunidad cristiana, después de la Resurrección se altera la acentuación de las motivaciones teológicas: el mensaje que Jesús anuncia se convierte en el mensaje del Jesús ya manifestado" (p. 7s). Aun cuando nosotros sustituimos "anuncio" por "realización" de exigencias éticas es importante notar que la obligatoriedad moral en los diversos estratos de N.T. surge de una experiencia más abarcadora, que la mera exigencia externa de Jesús; la experiencia de que en él se ha manifestado que lo que anunciaba era verdadero.
- (38) Esa es la experiencia de Pablo: "La caridad de Cristo nos urge al pensar que si uno murió por todos, todos por tanto murieron. Y murió por todos, para que ya no vivan para sí los que viven, sino para aquél que murió y resucitó por ellos" (2 Cor 5, 14s). Esa es también la experiencia de Ignacio de Loyola: "Imaginando a Cristo nuestro Señor delante y puesto en cruz, hacer un coloquio, cómo es Criador es venido a hacerse hombre, y de vida eterna a muerte temporal, y así a morir por mis pecados. Otro tanto mirando a mí mismo lo que he hecho por Cristo, lo que hago por Cristo, lo que debo hacer por Cristo" (*Ejercicios Espirituales*, n. 53). Lo importante de estos dos testimonios no es el lenguaje concreto, sino la relación que aparece entre agradecimiento y urgencia como constitutivos de la obligatoriedad cristiana.
- (39) Esta formulación del sentido de la teología moral con la subyacente traducción en el qué debemos hacer por el reino hoy pretende concentrar cristológicamente la teología moral ya en cuanto fundamental. Sus implicaciones aparecen si se compara con la siguiente descripción que aparece en el *Lexikon für Theologie und Kirche VII*, p. 613: "¿Cómo debemos comportarnos como cristianos? Dando por supuesto lo que ha logrado elevar y esclarecer la teología dogmática sobre la verdad de la revelación, la teología moral aborda las afirmaciones de la revelación que atañen a la realización de la existencia cristiana (P. Hadrossek), las presenta en un todo ordenado, destaca sobre todo su carácter normativo y muestra la 'línea moral del pecado' (R. Egenter). A lo largo de este trabajo iremos viendo las diferencias con este enfoque, pero ya desde ahora podemos notar la distinta integración con la dogmática, la preponderancia del sujeto moral sobre la acción que ha de realizar, y el planteamiento de lo 'bueno' con respecto al pecado.
- (40) Esta afirmación debe ser exegéticamente matizada. En Mt 16, 24 Jesús se dirige a los discípulos, en Mc 8, 34 al pueblo junto con sus discípulos, en Lc 9, 23 a todos expresamente. "Tal como han sido transmitidas estas sentencias, los límites entre las exigencias dirigidas a los discípulos y al pueblo en general son confusos", R. Schnackenburg, op. cit. p. 36. Pero si es claro que en su segunda etapa Jesús universaliza su exigencia más desde el seguimiento que desde la mera fe-esperanza.
- (41) No se suele considerar la historicidad de la exigencia del seguimiento por parte del mismo Jesús; más bien suelen aparecer mezclados elementos de las dos etapas en el seguimiento, con

el peligro ya anotado antes de prescindir de la historicidad precisamente como norma de moral. No se trata por lo tanto de ver las "exigencias" del seguimiento, sino la historicidad de esas exigencias.

- (42) S. Lyonnet, La historia de la salvación en la carta a los romanos, Salamanca, 1967, p.50.
- (43) Esta constatación nos parece de suma importancia. R. Schnackenburg, por ejemplo, afirma: "Jesús anuncia un mensaje religioso, y en él tienen su asiento las exigencias morales que impone. Todo intento de interpretar este mensaje de otra forma, como crítica cultural o como un programa social revolucionario, implica, ya radicalmente, un malentendido. La unidad de lo religioso y de lo moral es indisoluble en todo el Nuevo Testamento", op. cit. p. 7. La dificultad metodológica que ofrece esta cita, independientemente de si su contenido es correcto o no, está en presumir que se puede subsumir la historia de Jesús bajo un concepto genérico, bien sea "religioso", de "crítica cultural" o de "programa social revolucionario". Si se concibe así la historia de Jesús no se comprende cómo se puede afirmar que Jesús no pone exigencias morales que atañen a la crítica cultural o a un programa social revolucionario. De hecho Jesús fue condenado y ajusticiado como malhechor político. Que eso haya sido un malentendido, como afirma R. Bultmann, es una afirmación gratuita rechazada por otros exegetas (E. Käsemann, O. Cullmann). Lo importante es notar que sea cual fuese la actitud genérica con que Jesús comenzó su misión hay que tener en cuenta la historización real de esa actitud genérica. Es gratuito mantener que la historia de Jesús no modificó sus ideas, intenciones y valores primeros. Sin esa consideración de su historia lo mismo da que a Jesús se le presente, para una reflexión moral, como "religioso", "político", "asceta", etc., sencillamente porque en ese adjetivo no está expresada la realidad de Jesús, sino la historización concreta de los valores expresados en esos u otros adjetivos.
- (44) Es mérito de J.P. Miranda mostrar que la justicia de Yahvé en el A.T. es también dialéctica. El Yahvé "juez" coincide con el Yahvé "guerrero", Marx y la Biblia, Salamanca, 1972, p. 151. A la justicia de Yahvé le compete no sólo el re-crear la situación, sino la indignación y lucha contra la injusticia. En la vida de Jesús se reproduce el mismo esquema.
- (45) J. Moltmann, Esperanza y planificación del futuro, Salamanca, 1971, pp. 88-97; El Hombre, Salamanca, 1973, pp. 143-147.
- (46) El problema de la necesidad y significado del discernimiento

en las comunidades postpascuales lo ha tratado G. Therrien, Le discernement dans les écrits pauliniens, Paris, 1973.

- (47) K. Rahner ha revalorizado el discernimiento como el modo más cristiano de conocer la voluntad de Dios en los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola, nn. 169-188. "Los Ejercicios son una orientación, un reglamento, una indicación de lo que se debe hacer en este caso determinado", Lo dinámico en la Iglesia, Barcelona, 1968, p. 99; descubrir esa voluntad de Dios concreta es cosa fundamentalmente de una "lógica existencial" (ibid., p. 93). Lo importante de la reflexión de Rahner al revalorizar a S. Ignacio es haber replanteado un problema fundamental del conocimiento moral en cuanto cristiano.
- (48) En contra de las exégesis más tradicionales R. Schnackenburg interpreta este pasaje como exigencia clara al joven rico. "No le ofrece, pues, dos caminos, uno el "normal" de los diez mandamientos, y otro el "extraordinario" de la renuncia de los bienes temporales", Existencia cristiana según el Nuevo Testamento, Estella, 1973, p. 105. Este pasaje lo usa además como ejemplo de la necesidad de discernimiento. Jesús "nos da a todos un criterio al obligarle (al joven rico) a considerar lo que Jesús le exige a él personalmente en lo tocante a su seguimiento", ibid., p. 106.
- (49) Un problema que no hemos abordado y que se deriva de la limitación del camino de Jesús es quién es realmente el sujeto de la moral, en cuanto cristiana. Jesús predicó el reino de Dios pero después de su resurrección lo que acaece es la Iglesia. Esto sugiere la pregunta de si es el individuo como tal o la Iglesia en cuanto cuerpo o colectividad el sujeto de la moral. Evidentemente que aun en la segunda alternativa siempre le queda al individuo en cuanto cristiano la responsabilidad de producir en su vida el movimiento del seguimiento. Pero si la Iglesia es cuerpo, entonces se plantean desde la moral y no meramente desde el dogma o la pastoral el problema de los carismas, el problema de su institucionalización, del derecho, etc. Si en lugar de preguntar qué debo hacer yo por instaurar el reino de Dios en la historia, preguntamos qué debemos hacer nosotros, no como suma de individuos sino como Iglesia, por instaurar el reino, se formula entonces una pregunta que no tiene una clara respuesta desde el Jesús histórico. No pretendemos ahora responder a esa pregunta, pero sí plantearla al nivel de moral fundamental.
- (50) L. Boff, Salvación en Jesucristo, p.387.

(Este artículo corresponde a un capítulo del libro que próximamente se publicará, bajo el título de "A Jesús desde el seguimiento" —esbozo de cristología latinoamericana).

VITRALES DE LAS PEÑAS, S.A.

VITRALES Y EMPLOMADOS ARTÍSTICOS. PRECIOS ESPECIALES PARA LAS IGLESIAS
GRANDES FACILIDADES DE PAGO
EL MEJOR EQUIPO DE ARTISTAS ESPECIALIZADOS EN EL ARTE VITRARIO
EXPORTADORES DE VITRALES A TODO EL MUNDO

MARIANO ESCOBEDO No. 84
México 17, D.F. Tels.: 527-92-66 y 527-61-84
Pídanos presupuesto y condiciones de pago.

ACCESO ETICO AL ABSOLUTO

(El discurso ateo como condición de la afirmación de Dios)

ENRIQUE D. DUSSEL
México 1976.

Deberíamos partir de la praxis liberadora latinoamericana, para ver cómo un Tupac Amaru puso realmente en cuestión al **dios-fetiché** de la Cristianidad colonial hispanoamericana en su rebelión de indios; o cómo el cura Hidalgo con su ejército de indios dejó de rendir culto, se declaró prácticamente ateo, del "dios" de la oligarquía mexicana. Sin embargo, y una vez más, nos remontaremos al discurso ateo de los posthegelianos, ya que en su aparentemente extrema irreverencia hacia lo sagrado, pienso que plantearon éticamente de manera adecuada la cuestión (aunque la resolución al planteo no fue lo radical y consecuente que se podía esperar).

Siguiendo algunas propuestas realmente revolucionarias de Schelling (1), Feuerbach enunció claramente que "la nueva filosofía es la conversión completa, absoluta, no contradictoria de la teología (hegeliana) en antropología" (2). El discurso de nuestro filósofo es el siguiente: en primer lugar, la cuestión de "dios" ha sido planteada en el siglo XVIII por los deístas; en segundo lugar, se supera el deísmo en el panteísmo, donde incluye también

los panteísmos materialistas; en tercer lugar, muestra que la ontología hegeliana es un panteísmo donde se identifica el ser con el pensar; por último, demuestra que esa divinidad no es sino la divinización de la misma razón, un momento del ser del hombre. Feuerbach se declara entonces ateo de la divinización del **cogito** moderno a fin de abrirse al **otro** hombre: "La filosofía humana dice, por el contrario: aún en el pensar, aún en tanto que filósofo, soy un hombre ante otro hombre" (3).

De la misma manera Kierkegaard, contra Hegel, escribe que "todo sistema, en razón de su carácter de cerrado, debe ser **panteísta**" (4). Este panteísmo ontológico es idealista, y por otra parte "dar al pensar la supremacía sobre todo el resto es un gnosticismo" (5), y en esto "la especulación moderna (europeo hegeliana) pareciera haber realizado un pase de mano y haber logrado ir más allá del cristianismo, pero no ha vuelto sino al paganismo" (6), al fetichismo. Kierkegaard critica a las comunidades históricas cristianas de su tiempo y muestra que se han transformado en **cristiandades** (culturas paganas lejanas del cristianismo). Esta posición atea ante el "dios" pagano de la cristiandad debe ser asumida, y se transforma entonces en la desesperanza de las seguridades engañosas de la totalidad objetual de la cultura imperante, que hemos llamado fetichista.

En su crítica, Kierkegaard agrega a Feuerbach una cierta visión histórica. Con Proudhon tendríamos ya una crítica política, cuando ensimismado piensa para sí como en un monólogo: "Estudiando en el silencio de mi corazón y lejos de toda consideración humana el misterio de las revo-

luciones sociales, Dios, el gran Desconocido, ha llegado a ser para mí una hipo-tesis, quiero decir, un momento dialéctico necesario" (7). Desde un mismo punto de vista, uno de los fundadores de la Escuela de Marburgo, Hermann Cohen, escribirá ya en el siglo XX: "¿En qué consiste la esencia del profetismo? En la no separación entre la religión y lo político (...); por ello los profetas no fueron filósofos sino políticos (...). El pobre fue para ellos el símbolo del dolor humano (...). En su visión social reconocían en el pobre la estructura sintomáticamente enferma del Estado" (8). En esta tradición de ateísmo ante al "dios" de Hegel y de las cristiandades imperantes en Europa, solidarias de las monarquías y del sistema burgués creciente, al mismo tiempo que secularmente imperial, se levanta la voz de Karl Marx.

Ahora puede entenderse, y al mismo tiempo aceptarse racional e históricamente, que "el presupuesto de toda crítica es la crítica de la religión (fetichista)" (9). Es decir, la sacralización fetichista de un sistema, fija con pretensión de eterna ahistoricidad la dicha Totalidad. La manera de desfiarla, movilizarla, relanzarla, hacer posible la praxis de liberación, es declararse y ser ateo del **dios-fetiche que funda el sistema**. La crítica a la religión del sistema es así el comienzo de la crítica política, social, erótica, pedagógica, etc. En efecto, "el hombre hace (10) la religión" (11), es decir, hace la religión fetichista para mimetizar y justificar las injusticias, las estructuras opresoras. Desde este punto de vista la religión fetichista "es el opio del pueblo". Vemos entonces cómo la crítica atea del dios-fetiche hegeliano y europeo-imperial abstracta de Feuerbach e histórico-individual de Kierkegaard, se torna una crítica económico-política en Marx. La cuestión, en tanto ateísmo o como negación de la divinidad del fetiche, ha sido real y filosóficamente exacta y correctamente planteada. Es la "negación" del ser de la ontología como límite último de la realidad: más allá del ser del sistema hay todavía alguien, el "tú" de Feuerbach, el "Dios" de la fe de Kierkegaard, y por ello "el ateísmo en cuanto negación de carencia de esencialidad no tiene ya más sentido, pues el ateísmo es una negación del dios (fetiche), pero afirma mediante esta negación, la existencia del hombre" (12), del pobre, el oprimido, el proletario en la sociedad industrial.

De aquí, entonces, que habría que preguntarse cuál es el verdadero sentido de las palabras de Nietzsche, cuando exclamó: "Hemos matado a Dios —tú y yo. Todos nosotros somos sus asesinos" (13). Por el contexto panteísta del "eterno retorno de lo mismo" pareciera ser la negación del Otro absoluto, pero no sería imposible que el genio poético de Nietzsche fuera más allá que su capacidad racionante y, gracias a ella, haya entrevisto el fin de Europa, su muerte, la muerte de su divinización, de su fetichización: "el nihilismo europeo" (14). Pienso que la fórmula nietzscheana —que tiene otro

sentido que la hegeliana— es ambivalente, pero en un sentido puede ser aceptada por la filosofía de la liberación latinoamericana: ¡La divinidad de Europa ha muerto! (15).

Negada la divinidad del fetiche, ¿qué es lo que hay más allá del horizonte del sistema? Más allá del ser de la ontología, del límite de la Totalidad establecida no hay **nada** del sistema (16). La **nada** negativamente, no es algo del sistema: es lo que está más allá (metá) y más arriba (anó). La **nada**, afirmativamente, es lo meta-físico: el Otro que el sistema, pobre en el sistema, "**nada**" como otro con respecto al sistema mismo. Por ello coinciden en esto personas tan lejanas como Juan de la Cruz (17), Meslier o Babeuf (18), Bergson (19) o Wittgenstein (20). Lo que está más allá que la Totalidad, **nada** es lo real más allá del ser: lo misterioso, lo místico, el Otro. Por ello, la **condición práctica de la posibilidad de afirmar teóricamente al Otro es ser ateo del sistema, de la Totalidad vigente, del dios-fetiche** (21).

De lo que se trata ahora es de saber internarse en la **nada** en el "no-ente" (ouk ón), realmente, prácticamente. Es decir, debemos describir cuáles son las condiciones de posibilidad práctica del acceso a la realidad del Otro. "El Otro", sin embargo, tiene una significación análoga: puede ser el Otro antropológico, o puede ser el Otro absolutamente absoluto: otro no sólo que el mundo sino que el mismo cosmos (22). Esta cuestión debe retenernos hasta el fin de este capítulo.

Nuestra descripción del itinerario para acceder a la realidad del Otro más que **pruebas** que demuestran son un **probar o gustar** (experimentar) el camino mismo. Partiremos desde la concreción histórica de un hombre que ha vivido en su existencia latinoamericana la **posición** adecuada. Tomaremos como ejemplo, podría ser otro es evidente, a Bartolomé de las Casas (23). En la **Cláusula del testamento** escrito en 1564, cincuenta años después de aquel memorable 1514 de su conversión (24), escribió: "E porque por su bondad y misericordia tuvo por bien **elegirme** por su ministro **sin yo** se lo merecer, para **procurar** y volver por aquellas universas gentes (...) y por liberarlos de la violenta muerte que todavía padecen" (25).

Esta realidad latinoamericana nos permitirá comprender qué sea la religión meta-físicamente hablando. Contra Hegel, que la describía como la elevación del finito al Infinito siendo esencialmente culto en la fe como acto representativo, la **religión es la ex-posición re-sponsable por el Otro ante el Otro absolutamente absoluto**. La destrucción de las palabras con los guiones quieren indicar, pedagógicamente, que la significación de cada uno de esos términos es nueva, meta-física y no ontológicamente comprensible. Veamos esto en la experiencia de Bartolomé.

La palabra religión (26) dice "relación a". Con respecto al ser como fundamento reservaremos la escritura normal: **religión**; con respecto al ámbito meta-físico o an-árjico: **re-ligión** (la separación nos habla de una "ligazón" -o relación irrespectiva- a lo originario, no sólo principio (*arjé, Grund*) sino más allá del principio (*anarjé, Abgrund, Ur-sprung*). La experiencia del "cara-a-cara" es experiencia re-ligiosa por excelencia: el coito bisexual en la belleza, el respeto meta-físico del hijo en la pedagógica, la justicia trans-ontológica ante el oprimido políticamente. Re-ligazón que supone, como veremos, pre-elección de re-sponsabilidad y honra ante la santidad del Otro como el ab-soluto: "alguien" inalienable, inmediatez. Para decirlo desde ya en una sola palabra: **obsesión por el Otro** (27). Obsesión: permanecer (*sidere*) delante de (*ob-*). Pero el "delante de" (*ob-*) tiene dos términos, y para que podamos entendernos bosquejemos una vez más un esquema.

La re-ligión no es una dimensión óptica ni ontológica, es decir, no es una "intención" en el sentido fenomenológico y ni siquiera un "existenciario" en el sentido heideggeriano. No se trata de la constitución de un cierto objeto como sagrado (como la posición de la conciencia, por ejemplo, de un primitivo ante el totem del clan, y tal como lo describe Otto), pero tampoco es una apertura al ser como divino. Se trata en cambio de una dimensión que está antes que lo ontológico y más allá del ser: es anterior al a priori, es ligazón (como la de la ob-ligación) (28) al Otro como no sólo interpelante o pro-vocante, sino como necesitante, suplicante, sufriente. Cuando Bartolomé dice que "tuvo por bien elegirme" indica exactamente el primer momento de esta dimensión meta-física. Se trata de la imposibilidad de "sacar el cuerpo", acorralamiento imprevisible y sin embargo insuperable; es un experimentarse **electo-para** sin poder huir, como Jonás. La subjetividad, como dimensión real y previa a la conciencia queda como situada-ante (obsesivamente tensionada hacia lo an-árjico: lo que lo separa de su cotidianidad cómplice) lo que se impone con exigencia de perentorio acatamiento, obediencia, aceptación. Es la **pasividad absoluta** o meta-física del que se afirma como electo, sin conciencia clara ni desde cuándo, ni dónde, ni cómo: vocado desde siempre, con-vertido en el puntual instante en que la elección se presenta como pro-vocación histórica del rostro del pobre.

La experiencia de la elección es simultánea a la implícita conciencia del yo de la anterioridad absoluta, de la re-sponsabilidad: "sin yo lo merecer" dice Bartolomé. ¿Cómo habría de tenerse mérito —anterioridad entonces— de lo absolutamente anterior? El con-vocado queda como alelado, sin palabra, pasmado. Pero al mismo tiempo se derrumba su cotidianidad segura, instalada: es "muerte" a la totalidad egótica.

Esta aceptación "a pesar mío, en la paciencia absoluta, es siempre una re-ligación de ex-posición re-sponsable. La palabra "ex-poner" significa aquí: poner delante desde el origen (como cuando se dice: "expuso el pecho abriendo su camisa ante los que lo iban a fusilar"). Ex-posición es: - ¡Héme aquí! "; el decir meta-físico antes que lo dicho ónticamente. Pero "¡Héme aquí; por el otro!", por el que me pro-voca históricamente como pobre suplicante. El llamado a la ex-posición es al mismo tiempo re-sponsabilidad ("responder-por" el que se me ha dado a cargo): por el Otro que necesita protección, ayuda, socorro. Oír su voz pro-vocante, hemos dicho, que es la "conciencia ética" (29): sólo el que tiene conciencia ética **escucha** la voz que lo elige por la epifanía del clamor del pobre a tomar re-sponsablemente a cargo la vida del perseguido, el alimento del hambriento, la opresión del dominado.

Bartolomé ha sido electo "para procurar", "para" cuidar-a, para ocuparse-de, a fin de curar por aquellos que tiene delante: "por aquellas universas gentes". No se trata de la cura o pre-ocupación heideggeriana, la manera como el pro-yecto antecede a las posibilidades; se trata de pro-curar por alguien y no por la impersonalidad neutra del ser como pro-yecto com-prendido. La pasividad meta-física del interpelado es re-sponsabilidad pro-curante. Pro-curar por el pobre (como exterioridad o el oprimido) es ex-ponerse; es estar ex-puesto, pero no al error, a la falsedad, sino que, por la condición humana de la carnalidad, de su sensibilidad, a la humillación, el traumatismo, el dolor, la muerte. El que "saca la cara" por el Otro se ex-pone a la persecución. Es más, la re-sponsabilidad por el Otro incluye siempre la tensión persecutoria, no como patológico complejo de persecución (o culpabilidad), sino como el estar siendo **realmente** perseguido. El que siendo re-sponsable por el Otro lo testimonia, lo representa ante la Totalidad: lo defiende, es siempre objeto de la represión del dominador. Es por ello que la aceptación de la interpelación o vocación a la re-sponsabilidad, aceptación previa al compromiso y a la decisión óntica, es obediencia a la expiación, al martirio. El que se juega por el Otro porque es re-sponsable de su seguridad, es el testigo del Otro absoluto interpelante ante la Totalidad: es la **gloria del Otro absoluto** que se gloria en el ex-puesto. La "gloria" no es sino el reconocimiento de la absolutez del Absoluto; por ello el testimonio del Otro, el pobre y el oprimido en la Totalidad o el sistema, en el: "— ¡Héme aquí! ", afrontando el traumatismo sin evasión, el escándalo de la sinceridad en la imposibilidad del callarse por el Otro, este librarse a la represión del sistema es la presencia de la gloria del Infinito en el sistema. El que está más allá que todo sistema (ana-léctico o an-árjico) es testimoniado en el sistema por el ex-puesto re-sponsable y ob-sesivamente por el Otro, el pobre. Esta dimensión es la re-ligión en su sentido meta-físico (30).

Realiza su dimensión meta-física re-ligativa al que se le "mueven sus entrañas" ante el rostro sufriente, ante "la violenta muerte que todavía padecen" —indica Bartolomé en su *Testamento*, el que no puede apartar de su memoria el rostro del otro, actualización histórica de su propia dimensión meta-física inmemorial. La madre posee por su hijo una relación pedagógica cara-a-cara que no puede denominarse, como en los animales, un "instinto materno". Es algo más; es justamente la dimensión re-ligativa por la que la procreadora asume en la responsabilidad al indefenso; re-sponsabilidad que la ex-pone a la muerte si fuera necesario. Es una re-sponsabilidad hacia el pobre, ilimitada, inicial, apriori de todo apriori (31). Por ello, ante el Otro indefenso y sufriente la re-sponsabilidad es substitutiva asume aún la culpa merecida del otro, gratuitamente, des-interesadamente (32); ocupa el lugar del que tiene a cargo, **más allá** del éxito o el fracaso, de la felicidad o la infelicidad (33). Su pro-cura-ción va más allá que el pro-yecto de la Totalidad, donde se funda el éxito, la felicidad o el fracaso o la infelicidad; pero va aún más allá que el juego, del homo ludens de Nietzsche o Fink, porque el Otro es el ámbito de la ex-igencia que re-liga abrumando la conciencia ética y permitiéndole poseer su quietud sólo ante la cabal liberación del oprimido del cual es re-sponsable. Por ello Bartolomé se experimentó como electo y re-sponsable "por liberarlos de la violenta muerte que todavía padecen".

Porque el Otro que pro-voca y con-voca a su liberación está más allá del tiempo de la subjetividad cerrada en la Totalidad del sistema le llamaremos **anacrónico**; pero porque es anterior a toda acción o compromiso de justicia en el mundo, porque la re-sponsabilidad por el Otro abre el pro-yecto ontológico de justicia y justifica la praxis liberadora, la llamaremos **diacrónica** (anterior a la sincronía del sistema dominador).

La re-ligión o re-ligación meta-física es esa tensión anacrónica y sincrónica, inmemorial (anterior a toda historia), que ex-pone al testigo y re-sponsable por el Otro, el pobre, ante el Otro absolutamente absoluto.

Pero, ¿qué es esto de "el Otro absolutamente absoluto"? El es el supuesto arqueológico (en realidad an-arqueológico: **más allá** del principio del mundo) de la pro-vocación inicial. Es aquel que "por su bondad y misericordia tuvo por bien elegirme" —nos dice todavía Bartolomé. "El Otro" antropológico es ab-suelto de continuidad con el sistema; por ello es absoluto, y también santo, digno. Pero de lo que se trata ahora es del "absolutamente" absoluto, del ab-suelto de continuidad aún de la historia humana y del hombre mismo. Acerca del sin nombre, porque se sitúa más allá no sólo del ente y del ser sino de la exterioridad dis-tinta humana, acerca del Otro absolutamente absoluto sólo

hay huellas, signos que hacen seña, vestigios. Paradójicamente, se encuentran nuevamente unidos tanto un místico (34), con un revolucionario (35) o un lógico aparentemente escéptico de la meta-física (36). Todos coinciden en que acerca de lo que no puede hablarse hay que guardar sagrado silencio, porque acerca de lo que no es ente, ni mundo, ni exterioridad finita, no hay sino "huellas" de su Ausencia.

Cuando Robinson encuentra de pronto en la soledad antigua de su isla ciertas "huellas" humanas sobre la arena, inesperadas y recientes, experimenta lo que deseamos describir. "Huellas" humanas son un signo, óntico, un fenómeno. Pero un fenómeno que al mismo tiempo es un enigma, un misterio que exige ser decifrado perentoriamente: ¡Alguien está allí! ¡Hay alguien! ¿Asecha? ¿Me estará viendo? ¿Prepara una celada para robarme, matarme? Las "huellas" entonces son en el mundo el testimonio de la ausencia del Otro, al que se le puede encontrar siguiendo sus huellas, accediendo a su lugar de residencia: al fin del camino. El que deja en sus huellas su ausencia no es un ante (cara-a-cara) sino que da su espalda, su presencia es por signos que lo señalan, al que se refieren. Las huellas tienen la presencia del "un no se qué queda palpitando" —diría Juan de la Cruz. El rehén, re-sponsable ex-puesto por el Otro y asediado en su nombre en el "interior" del sistema que lo aprisiona y retiene como secuestrado, busca en las huellas, en el fenómeno como enigma, en el rostro como misterio, la exterioridad infinita o al infinitamente exterior. Ateo de sí mismo y de la Totalidad, en dirección hacia el Otro, recorriendo palmo a palmo cada huella, pone así las condiciones reales del acceso al Otro absolutamente absoluto, el Ausente. "El yo se aproxima al Infinito avanzando generosamente hacia Tí (...) Me aproximo al Infinito en tanto me sacrifico (por el Otro)" (37). Por ello la re-ligión, en su sentido meta-físico, no es conocimiento ni saber (como para las ontologías), sino proximidad real: cara-a-cara, presentida, previvida, pregustada en el rostro del Otro. El Infinito se avanza en sus huellas; no son meros fenómenos ónticos sino **epifanía** meta-física: el rostro de la viuda (mujer pobre), del huérfano (niño suplicante), del pobre y extranjero (el hermano sin poder) (38). En el rostro del pobre (no del igual en el sistema, sino del exterior al poder del sistema), en sus ojos que interpelan, es donde se encuentra la enigmática y misteriosa epifanía (la revelación o apocalipsis "a través de la cual": epí— en griego) de lo an-árjico absolutamente absoluto, del anterior a toda anterioridad. Es en el pobre donde se revela el Infinito, donde inspira y pro-voca interpelantemente a sus profetas, a sus testigos, a los que inquietan todos los sistemas históricos. La pro-vocación histórica del pobre no es sino la presencia enigmática, e-norme, epifánica de la elección apocalíptica: revelante. El Infinito absolutamente absoluto se revela por sus huellas: el hombre que, más allá del

sentido y el valor, en el sin-sentido y la pobreza de todo valor, es alguien todavía: ¡Hay alguien! El que se define como rehén en el sistema, gloria del Infinito y re-sponsable por el Otro es el hombre re-religioso. Es en esa re-religación meta-física por donde transita la justicia erótica, pedagógica y política (tres momentos esenciales de la exterioridad antropológica que se abren desde la exterioridad arqueológica). Nuestro intento aquí, entonces, no es probar teóricamente la ex-sistencia de Dios; no creemos que sea el camino filosófico del problema en América Latina hoy. Nuestra intención es un mostrar cuál es el camino real (y por ello histórico: erótico, pedagógico y político, este último principalmente) para acceder al Otro anterior a toda anterioridad. El "ante" el cual Bartolomé asume la re-sponsabilidad de la elección de jugarse "por". Se da así una como tripolaridad: el yo-rehén y obsesivo; el por el Otro, el pobre; el ante el Otro Infinito. El yo-rehén se enfrenta ex-puestamente frente al dominador: como testigo del pobre y el Infinito; como liberador del oprimido. En cuanto electo por la Palabra revelante, su re-religión dice referencia al Origen. Como re-sponsable por la liberación del pobre, su re-religión dirá referencia, y lo veremos en los párrafos siguientes, al que debe rendirse un "servicio" y "culto" en la liberación del pobre, dirá referencia al último. El Origen es revelador en la historia (y ya veremos que es creador con respecto al cosmos); el último es liberador o salvador de la historia (donde se asume el cosmos como liturgia). El doble movimiento apocalíptico y soterológico son los dos accesos por lo que el Otro absolutamente absoluto revela su realidad Ausente en la presencia enigmática de su huella, el pobre, y exige su gloria, futuro de todo sistema vigente que por vigente y presente no puede ser sagrado sino histórico. Más allá que toda Totalidad, que la comprensión del ser y que el mismo pobre: Nada de lo que se comprende dentro del horizonte del mundo y los entes. "El no-ente" que tiene su privilegiada "huella" en el rostro sagrado del Otro cuando se avanza y clama: "¡Tengo derechos que no son los tuyos!". La infinitud de la libertad meta-física del

Otro resplandece como signo que señala al Infinito mismo. Por ello, el acceso al Infinito es la afirmación real del que lo revela y en cuya epifanía se desnuda: el oprimido como otro. Todo lo dicho, sin embargo, "no se deja convertir en la evidencia de un discurso filosófico (ontológico); permanece siempre en la dimensión del enigma: no se trata de significaciones objetivas (ónticas...) Sólo la conciencia ética (meta-física) siente su peso" (39).

¿Qué significa entonces la "muerte de Dios"? ¿De qué "Dios" se trata? ¿No se habrá asesinado su enigmática epifanía y, por lo tanto, no se habrá destruido el camino mismo del acceso real al Infinito?

Pensamos, en efecto, que la modernidad europea —en cuya tradición fratricida le seguirá en el siglo XX Estados Unidos y Rusia, con responsabilidades no iguales— se funda sobre la muerte del Otro, el pobre, el indio, el africano, el asiático. Asesinada la epifanía, borradas las "huellas", ¿cómo podría accederse al Otro absolutamente absoluto? Europa moderna nace, desde el descubrimiento (¿no es en realidad un encubrimiento?) de América, como ateísmo del Otro absoluto y fetichización de su mundo europeo como divino —la filosofía hegeliana es, por otra parte, su más coherente ontología—. Puede, ahora interpretar filosóficamente la lógica de la conocida poesía: "No hay Elohim, no hay quien haga justicia (...)"

Comen a mi pueblo como pan" (Salmo 14, 1—4). Para mejor captar lo que el texto encierra, y como para concluir lo explicado en los dos últimos párrafos, permítasenos proponer una doble situación:

Situación 1. Fetichismo de la modernidad europea moderna y burguesa: ateísmo del Otro absolutamente absoluto.

1. Momento negativo: negación de la exterioridad o alteridad por la dominación del indio, el negro, el asiático, el trabajador metropolitano, la mujer, el hijo (ateísmo del Otro revelante y creador).
2. Momento positivo: afirmación de la totalidad europea como la "civilización occidental y cristiana", divinizada (fetichismo)

Esta situación se produce desde el siglo XV, imperceptiblemente, lentamente: el "yo conquisto" se expresa como *ego cogito* y al fin en la "religión absoluta" del Estado imperial de Hegel. Ateísmo del Absoluto otro por asesinato del pobre: "No hay Elohim (en Europa), no hay quien haga justicia (en la periferia ni entre los oprimidos...) Comen a

mi pueblo como pan"; es decir el hombre es inmolado al dios-oro. La aparente religiosidad de los poderosos (de la Cristiandad como Estados, de los nobles, aristócratas, oligarquías, burguesías, de los "servicios de inteligencia" que defienden y propugnan la seguridad del "Hemisferio occidental") no es sino el culto idolátrico al fetiche.

Situación 2. Liberación de la periferia y de los oprimidos: ateísmo del capitalismo y el burocratismo idolátrico.

1. Momento negativo: negación de la negación del Otro: liberación de la periferia, del obrero, de la mujer y el hijo (ateísmo del fetiche).
2. Momento positivo: afirmación de la alteridad por la praxis liberadora (servicio erótico: pedagógico y político al Otro, el pobre; gloria y culto en ese servicio al Otro absolutamente absoluto).

Esta situación se comienza a producir en Europa desde fines del siglo XVIII contra la burguesía triunfante, y en el siglo XX en todo el mundo por los movimientos de liberación de las naciones periféricas, las clases oprimidas, la mujer y la juventud. Ateísmo del fetiche que pasa por ser el único dios, siendo sólo un ídolo. Ateísmo del que cumple el mandamiento poético: "No tendrán otro dios delante de mi rostro (al panai)" (Exodo 20, 23), ni siquiera "en mi proximidad" (Deuteronomio 5, 7). Delante del "Rostro" sólo es digno el rostro libre del pobre. Quien procura liberarlo de la violenta muerte que padece —como escribía Bartolomé en su Testamento—, ha accedido a la vía que lo lleva a su destino. ¡Dios no ha muerto! ¡Quien ha sido asesinado es el pobre, el Otro, el pueblo! Muerta o alienada la epifanía ¿cómo podría revelarse el Ausente, el Desconocido, como decía Proudhon? La cuestión de la "muerte de Dios" es un falso problema. Dios —sea la totalidad de la materia, sea la totalidad de la Idea, sea el Otro absolutamente absoluto— es el momento requerido como inicio de todo discurso (ya sea ontológico o meta-físico). Nadie ha podido negarlo con seriedad. El auténtico problema no es la "muerte de Dios" sino la "alienación del Otro": la injusta alienación de los oprimidos. Es la sangre de los oprimidos de toda la tierra, de todas las naciones y familias la que encuentra Nietzsche en sus manos: no es la sangre de Dios, es la sangre de su "huella", del puente mismo por el que puede transitarse más allá del ser, del sistema. Destruir el puente de salida es, al mismo tiempo y paradójicamente, matar el sistema, ya que deberá resignarse a ser "el eterno retorno de los Mismo": infecundidad definitiva de lo físico, inorgánico, muerto.

La filosofía latinoamericana, entonces, no puede sino ser atea del "dios-fetiche" de la modernidad, desde Descartes a Hegel o Heidegger. Deberá ser atea de todo sistema pero, y este es un límite peligroso en el discurso pretendida y solamente ateo, deberá también afirmar que el Divino es Otro que todo sistema, de lo contrario se permitiría a un sistema futuro —por ejemplo a la burocracia rusa pretendidamente atea— que se divinizará a sí mismo creyéndose el momento irrevocable —ya que el "partido" ¿no es acaso la conciencia autoconsciente de la materia eterna y circularmente retornante? — El retorno de los brujos se produce

siempre cuando no se ha afirmado rotundamente que el Otro absolutamente absoluto es el más allá de toda Totalidad. Más allá del ser del mundo el Infinito es garantía de histórica e ininterrumpida liberación de la mujer, el hijo y el hermano. Sólo la afirmación del Divino como otro que todo sistema es el punto de partida del discurso filosófico radicalmente liberador. Desde la exterioridad infinita, aunque sea negativamente, el discurso filosófico tiene criterio para acusar de culpable (efectuar la crítica) a todo sistema. Sólo puede ser definitivamente ateo de todo sistema el que afirma la exterioridad del Sagrado.

El camino que hemos pretendido bosquejar en este artículo es de ortopraxis y no de ortodoxia: se trata de una vía ética para acceder a la realidad del Otro absolutamente absoluto, y no de una vía ontológica para de-mostrar su existencia. El discurso ortoprático se apoya e indica el sentido de la praxis liberadora revolucionaria: es un argumento de realidad.

- (1) Véase lo que hemos escrito al respecto en el cap. VI, & 36, de mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana* (t. II, pp. 157-161), y en *Método para una filosofía de la liberación*, & 17-20, pp. 116-155, donde hemos expuesto lo esencial de la cuestión. Cfr. HANS CZUMA, *Der philosophische Standpunkt in Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung*, Universität Innsbruck, 1969, (bibl. pp. 189-192); HANS MICHAEL BAUMGARTNER, *Schelling, K. Alber, Freiburg, 1975*; WALTER SCHULZ, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart, 1955.
- (2) *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), & 52; en *Sämtliche Werke*, ed. W. Bolin-F. Jodi, Frommann, Stuttgart, 1960, t. II, p. 315. "Feuerbach es el primero —dice Ricoeur— que ha dicho y visto que el hombre se vaciaba a sí mismo en el absoluto (fetichizado), que el absoluto es como una pérdida de la substancia y que la tarea del hombre es la de reapropiar su propia substancia, de interrumpir esta hemorragia de substancia en lo sagrado" ("La critique de la religion", en *Bulletin du Centre Protestant à l'Etranger*, 16 (1964) pp. 10-12). Cfr. MARCEL XHAUFFLAIRE, *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*, Cerf, Paris, 1970.
- (3) *Op. cit.*, & 61, p. 318.
- (4) *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, t. I, p. 110.
- (5) *Ibid.*, p. 331.
- (6) *Ibid.*, p. 350.
- (7) *Philosophie de la misère*, Union générale d'Éditions, Paris, 1964, p. 25. Cfr. H. de LUBAC, *Proudhon y el cristianismo*, Zyx, Madrid, 1965.
- (8) *Religion der Vernunft*, Meizer, Köln, 1959, pp. 29 y 26-27. "Sería conveniente considerar si no es por el descubrimiento del dolor del Otro que ese Otro desde un él se transforma en un tú" (*Ibid.*, p. 19). "El pobre se presenta como el representante de la infelicidad humana" (p. 155). "El auténtico sentido del concepto de creación monoteísta reside en la ética" (p. 77). "La devoción de la plegaria es la esencial de la religión" (p. 463).

- (9) Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung, en Frühe Schriften, t. I, p. 488.
- (10) Se usa el verbo *machen*, en latín *facere*, de donde viene la palabra "fetiché": "Hizo una imagen en forma de becerro de oro batido" (Exodo 32, 4). Los fetiches están "hechos" con la mano de los hombres: "Tienen boca y no hablan, ojos y no ven, orejas y no sienten, manos y no palpan, pies y no caminan" (Salmo 113, 4-8). Véase mi trabajo "El ateísmo de los profetas y de Marx", en *Método para una filosofía de la liberación*, pp. 244 ss.
- (11) K. MARX, op. cit., p. 488.
- (12) IDEM, *Oekonomisch-philosophische Manuskripte* (Mss. del 44) I; ed. cit., t. I, p. 607.
- (13) *Sämtliche Werke*, t. V, p. 163 (ed. Kröner, Stuttgart, t. I-XII, 1964-1965). Lo mismo podría decirse de la frase "Gott tot ist!" de *Also sprach Zarathustra* 2.
- (14) Cfr. MARTIN HEIDEGGER, Nietzsche, Neske, Pfullingen, 1961, t. II, pp. 31-256.
- (15) Nuestro propósito aquí no es desarrollar argumentaciones que muestren la imposibilidad de pensar el panteísmo (para ello consúltese la obra de CLAUDE TRESMONTANT, *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*, Seuil, Paris, 1966, desde la física, astronomía, biología y antropología contemporánea) o el ateísmo radical o de toda divinidad (IDEM, *Les problèmes de l'Athéisme*, Seuil, Paris, 1972), sino más bien mostrar la imposibilidad de la liberación (como praxis histórica o discurso filosófico) si el dios-fetiché, el panteísmo, el "ser es eterno" (de griegos y ontólogos aún latinoamericanos) fueran reales. Si sólo es ser es, también la injusticia sería divina y necesaria: itoda liberación sería imposible! al menos la que dependa de la libre opción del revolucionario.
- (16) Véase lo que hemos dicho sobre la nada en esta ética, t. I, p. 125, p. 138, t. II, pp. 90-94.
- (17) En la Subida al monte Carmelo hay al comienzo una representación figurada donde se coloca esta composición poética: "Modo de tener al todo./ Para venir a saberlo todo/ no quieras saber algo en nada./ Para venir a gustarlo todo/ no quieras gustar algo en nada./ Para venir a poseerlo todo/ no quieras poseer algo en nada./ Para venir a serlo todo/ no quieras ser algo en nada" (Obras de San Juan de la Cruz, Poblet, Buenos Aires, 1944, t. I, p. 2). La salida del alma de la casa ("...Estando ya mi casa sosegada") explica bien el ir más allá de la Totalidad establecida: "En una noche oscura..." (Ibid., p. 4).
- (18) El Abbé Meslier, que plantea en pleno siglo XVIII el problema del ateísmo como crítica social en favor de los pobres, y Babeuf, el mártir de la "rebelión de los iguales" y creador del socialismo en plena revolución francesa, ambos dejan estapado en sus testamentos la sensación de internarse en "la noche eterna" después de la muerte. La nada que se imaginan después de la muerte ¿no será acaso nada de lo experimentado en el mundo de la injusticia?
- (19) La noción de "nada" la plantea Bergson en *L'évolution créatrice*, pero es en su obra *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, Paris, 1969, donde muestra que más allá de "la religión estática" o cerrada (pp. 105 ss) "la religión dinámica" se abre a la trascendencia "destruyendo la resistencia que oponen los instrumentos, triunfando sobre la materialidad (...). Estos hombres son los místicos" (pp. 273-274). El místico supera los límites de la "sociedad cerrada" y deja atrás "el instinto guerrero que se afirma por sí y se justifica por motivos racionales" (p. 307): el fetiché.
- (20) "Cómo sea el mundo, es completamente indiferente para lo que está más alto. Dios no se revela en el mundo (...) Hay ciertamente lo inexpresable, lo que se muestra a sí mismo; esto es lo místico. El verdadero método filosófico sería propiamente éste: no decir nada (Nichts)" (*Tractatus logico-philosophicus*, 6.432-6.53; pp. 200-203).
- (21) La totalidad del pensamiento de ERNST BLOCH, *Atheismus im Christentum*, Rowohlt, München, 1970, y *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt, t. I-III, 1970, plantea esta cuestión: el sentido político-religioso del ateísmo como negación del sistema injusto desde la utopía. Por ello un Franz Hinkelammert explica que el "proyecto socialista en América Latina surge de una alianza estrecha entre grupos ateístas y grupos cristianos" (*"Dialéctica del desarrollo desigual"*, en Cuadernos de la realidad nacional (Santiago) 6 (1970), p. 219).
- (22) Sobre la significación de cosmos diferente a la de mundo véase al final de este tomo en el índice de temas tratados.
- (23) En el &22, cap. IV de esta ética (t. II, pp. 37 ss.) hemos ya indicado que debe partirse de una persona y de un hecho histórico para descubrir lo que sea el bien humano perfecto. Téngase igualmente en vista lo dicho en el & 30, cap. V, t. II, pp. 106-107, e igualmente consúltese los & 44, 50 y 56 de los cap. VII, VIII y IX, donde el Otro es la mujer, el hijo y el "pueblo".
- (24) Fue para Bartolomé tan importante esta fecha que en este Testamento indica expresamente que "yendo y viniendo de las Indias a Castilla y de Castilla a las Indias muchas veces, cerca de cincuenta años, desde el año de mil e quinientos catorce, por solo Dios e por compasión de ver perecer tantas multitudes de hombres racionales, domésticos, humildes, mansuetísimos y simplísimos..." (Obras escogidas, BAE, Madrid, t. V, 1958, p. 539 b). En este texto, como en el que comentaremos pueden siempre observarse la trilogía: 1. Bartolomé, 2. "Por" los indios, 3. A causa de Dios.
- (25) Ibid.
- (26) Es sabido que Agustín propone la etimología re-eligere como esfuerzo o elección que el hombre cumple para volver a Dios ("regressus ad Deum"); en cambio Cicerón propone re-legere como culto y honor que se rinde a Dios; y Lactancio en cambio re-ligare como eslabón o unión que liga con Dios (Cfr. RAIMUNDO PANIKER, *Religión y religiones*, Gredos, Madrid, 1965, p. 55). Véase AUGUST BRUNNER, *Die Religion. Eine philosophische Untersuchung*, Herder, Freiburg, 1956; THOMAS DE AQUINO, *Summa*, II-II qq. 81-103 (sobre las diversas etimologías en II-II, q. 81, a 1, resp.).
- (27) En latín la palabra castellana se dice *obsessio*: "cerco", "asedio de una plaza", "acción de interceptar"; obses: "rehén", "el que se entrega como rehén", "seguridad", "prenda"; obsessori: "el que cerca o asedia a alguien". Nuestra significación será la del que se descubre rehén por Otro y al mismo tiempo responsable de su seguridad: pro-curar (ocuparse por, significación secundaria del verbo obsideo: situarse, sitiarse, asediar, ocupar (ocupar el lugar de otro: substituirlo, es un ocupar-se)) Cfr. E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haya, 1974, pp. 108 ss.
- (28) Sobre el sentido de esta noción véase Para una destrucción de la historia de la ética, & 9.
- (29) Véase en esta ética el & 24, t. II, pp. 52 ss.
- (30) Cfr. E. LEVINAS, *Autrement qu'être*; y también FRANZ ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt, 1922, t. I-II, y IDEM, *Kleinere Schriften*, Berlín, 1937, en especial "Urzeit des Stern der Erlösung" (pp. 357-372); ERICK PRZYWARA, *Religionsphilosophie*, Oldenbourg, München, 1926 (donde nos dice que "la religión tiene dos aspectos, el lado del Sosein, y el del Dasein... El primer aspecto podría llamarse de una fenomenología, el segundo el de una realogía (Realogie) religiosa" (p. 3); BERNHARD CASPER, *Das dialogische Denken*, Herder, Freiburg, 1967 (bibliog. pp. 380-391); H. THEUNISSEN, "Bubers negative Ontologie des Swischen", en *Philosophisches Jahrbuch* (München) 71 (1964) pp. 319-330; K. LOEWITH, "Heidegger und Rosenzweig", en *Gesammelte Abhandlungen*, Stuttgart, 1960, pp. 68-92; REINHOLD MAYER, *Franz Rosenzweig*, Kaiser, München, 1973 (bibl. pp. 181-184).
- (31) "Anterioridad anterior a toda anterioridad responsable: inmemorial. El Bien antes del ser. Diacronía" (E. LEVINAS, *Autrement qu'être*, p. 157).
- (32) Nuevamente se puede entender etimológicamente esta palabra (inter-esse: lo entre los entes desde el ser: el mundo) como un más allá (des-) de las pre-ocupaciones del mundo cotidiano.
- (33) "Fracasar supone ya una libertad (óntica) y el imperialismo de un Yo político o eclesástico, es decir de una historia (dominadora) de yos constituidos y libre. El sí mismo como expiación es un aquehido a la actividad o pasividad (ónticas)" (E. LEVINAS, op. cit., p. 148).
- (34) Juan de la Cruz escribe en la famosa poesía: "... Como el siervo huiste/ habiéndome herido/ Salí tras ti clamando/ y eras ido". O aquella otra: "... ¿Adónde te escondiste,/ Amado, y me dejaste con gemido...? " El Cántico espiritual y la Llama de amor viva son así uno de los mayores testimonios de esa Ausencia del Absoluto en el mundo hispánico, y por ello hispanoamericano.
- (35) "El otro está más allá de nuestra propia comodidad" -escribe el boliviano Nestor Paz en su "Proclama revolucionario" (cit. MANUEL MERCADER MARTINEZ, *Cristianismo y revolución en América Latina*, Diogenes, México, 1974, p. 10).
- (36) El último texto del ya citado *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein.
- (37) E. LEVINAS, "Enigme et phénomène", en *En Découvrant l'existence*, Vrin, Paris, 1967, p. 215).
- (38) Cfr. E. LEVINAS, "La trace", en *Humanisme de l'Autre homme*, Fata Morgana, 1972, pp. 57 ss. (Hay trad. cast. en *Siglo XXI*, México, 1974).
- (39) OLMEDO GAVIRIA ALVAREZ, "L'idée de création chez Levinas", en *Revue philosophique de Louvain* août (1974) p. 535. Magnífico artículo que termina indicando que "en América Latina estamos mejor situados para comprender esta metafísica que incluye la económica... La idea de creación encuentra su sentido más profundo en la indicación que la propiedad privada, dominada por lo Mismo, no es el sentido último del ser". (p. 538).

(Este artículo corresponde a un capítulo del libro

que próximamente se publicará).

PRESENTACION

Tratamos de aclarar un poco más por dónde va una conversión realmente evangélica, en el cambio valoral y social que se supone buscamos como cristianos en una situación de injusticia, con nuestros "apostolados", promociones, clubs juveniles, comunidades de base, etc.

La pregunta es ¿CUALES SON ALGUNOS RASGOS FUNDAMENTALES DE LA CONVERSION CRISTIANA, HOY, EN LATINOAMERICA? Las respuestas y preguntas que surgen nos podrían ayudar a una doble toma de conciencia:

— Una autocrítica para checar qué tanto estamos en ese proceso, y qué elementos estamos olvidando más.

— Pastoralmente, puede ayudar a ver si algunos colaboradores nuestros, o grupos con inquietudes semejantes, están viviendo ese proceso, aunque no digan "muertos y resucitados con Cristo", "conversión a Dios", etc. Y por otra parte, discernir qué tan cercanos o lejanos estamos nosotros Iglesia, católicos, de la auténtica conversión aunque usemos su terminología.

Aprovechamos aquí algunos textos de moral fundamental, y los trabajos presentados en un seminario sobre la conversión, para completar y sistematizar unas experiencias de trabajo de campo en dos poblaciones campesinas del centro de México. (No me extiendo más en aclaraciones; que tiene aspectos parciales, no se quiere absolutizar, es hipótesis, abierta a críticas, etc).

Hablemos de la conversión como de un proceso, un dinamismo que nace y se vitaliza en los distintos momentos de nuestra historia (1). Häring, Alfaro y los obispos del NE del Brasil en la Pastoral "El Clamor del Pueblo de Dios" (1973), coinciden en la exhortación "debemos convertirnos continuamente". Aquí nos fijaremos en los momentos principales de ese devenir: desde dónde, cómo, y hacia dónde apuntan las líneas básicas de la conversión cristiana. Como toda esquematización, puede ayudar a precisar y profundizar; su limitación está en que trata de ordenar fotos de un movimiento que necesita ser vivido para ser comprendido y revivido.

I. ¿DESDE DONDE?

Una de las aportaciones más valiosas de las ciencias humanas y sociales es desenmascarar las implicaciones psicológicas y los mecanismos socioeconómicos que, queramos o no, estorban cualquier intento de cambio. Pero precisamente por eso, podemos decir que con un buen análisis político de nuestro campo de trabajo, por ejemplo, es posible sintonizar mejor la voz del Señor que nos llama. ¿Desde dónde? Normalmente, no desde una

nube o por una aparición milagrosa, sino golpeándonos desde nuestra situación como injusta, y provocándonos para cambiarla.

1. LA SITUACION COMO PRO-VOCACION

1.1 La Experiencia del contraste.

Toda conversión auténticamente cristiana comienza de alguna manera por experimentar la situación actual como un reto, un desafío o una prueba, algo que sucede históricamente y se percibe como intolerable, ante lo cual no podemos conformarnos. Se agudiza un imperativo moral. Dice G. Gimenéz en la "Ética de la Liberación:

Por eso la lucha por la liberación se anuncia en la conciencia militante no solamente como un hecho histórico, sino también como un deber histórico (...)

Pues bien, la percepción de este "imperativo categórico" tiene siempre un origen situacional y reviste un carácter dialéctico. Simplificando las cosas, diríamos que surge la mayor parte de las veces de una "experiencia de contraste" entre los males de la situación presente (formas de dependencia, de opresión, de explotación, de injusticia, etc...) y el bien social razonable y posible, que puede hacerse realidad en el futuro por la praxis de liberación político-social (2).

Ese contraste entre la injusticia actual, y la Justicia posible si colaboramos a construir el Reino, no se presenta nada más como un "sería bueno hacer tal cosa, se podría mejorar tal situación". El cambio de mentalidad se inicia en serio cuando se comienza a vivir una especie de instinto o alergia contra todo mal presente e histórico, sobre todo el mal estructurado en las relaciones sociales, interiorizado en nuestras costumbres, convencionalismos, etc. que invaden todos los niveles y todo el mundo.

1.2 Aversión al pecado del mundo: todo contaminado por la cizaña.

La expresión bíblica "pecado del mundo" o "mundo" como pecado, opuesto a Dios, no se refiere a la maldad de las cosas materiales (maniqueísmo) sino a la realidad de las fuerzas del mal, lo negativo del mundo: "fornicación, impureza, lujuria, idolatría, hechicería, enemistades, disputa, celos, iras, disensiones, divisiones, sectarismos, envidias, homicidios, borracheras, orgías" (Gal 5, 19-20) que invaden todas las relaciones interpersonales, sociales y estructurales. Es el trigo mezclado con cizaña en nuestros hábitos clasistas y convencionalismos hipócritas, en el actual sistema económico, en la corrupción política, en las leyes de intercambio internacionales, en la estructura actual de la Iglesia, y de cualquier institución.

La experiencia de contraste como inicio de la

conversión puede comenzar por el rechazo a un mal particular (el asesinato de un inocente, divisiones familiares, niños retrasados por desnutrición crónica, compasión ante una colonia despojada de su tierra, etc.) pero lo que caracteriza la auténtica conversión cristiana es la conciencia de la globalidad como viciada por el mal, es el llamado "pecado estructural" o pecado del "mundo" en el sentido negativo que le da san Juan, pecado estructurado objetivado, fruto del pecado histórico y a la vez fuente continua de pecados renovados (3). Mientras no se llega a este nivel, la aversión al mal no pasa de ser un sentimentalismo compasivo (¡muy pocos gozan al ver descuartizar a un niño!). La conciencia pecaminosa como conciencia burguesa. No es tanto la que se alegra maquiniavélicamente ante el sufrimiento ajeno, sino la que sólo capta algunos males particulares, aislados, pero permanece impermeable, insensible ante la totalidad contaminada, que posibilita el "confort" de esa conciencia pecaminosa. El pecado del mundo es el pecado que enferma las decisiones del hombre hasta el campo social y político como parte de la historia humana. Dice Schillebeeckx al hablar por primera vez de "experiencia de contraste".

En otras palabras: este tipo de experiencias de contraste llevan después a sentar unos imperativos morales que sirven de base a unas decisiones en el campo social y político, con lo que se demuestra una vez más que los nuevos imperativos morales, basados en unas experiencias negativas, forman parte de la historia humana. (4)

Así, aunque no toda conversión comienza por una problemática social, debe llegar a ella: no conformarse con el pecado del mundo. Llega a ser cristiana a medida que se va haciendo conciencia católica universal: preocupación por todo el hombre y todos los hombres, va comprometiéndose y resolviendo situaciones concretas, pero no se agota ni se conforma con soluciones localistas. Tampoco es la de aquel que por resolver "la problemática mundial" habla de todo, se mete en todo y nunca resuelve nada.

Esta perspectiva "católica", como dicen los obispos del NE de Brasil, es "la perspectiva del hombre, de todo el hombre y de todos los hombres. Es la perspectiva de Dios, que haciéndose Hombre ha hecho del hombre la medida de todas las cosas en nuestro Jesús" (p. 53).

2. La Experiencia de la situación como experiencia y pro-vocación de Cristo.

2.1 Cristo Palabra de Dios que interpela "por todas partes".

Pero el captar la maldad y la injusticia del mundo no es el único rasgo "desde donde" comien-

za la conversión. Para muchos el rechazo al sistema injusto, es sólo principio de amargura o escepticismo y asimilación al mismo sistema "porque el mundo está tan mal que no se puede hacer nada". (Oír el ejército de amargados y colocados que resultó del movimiento estudiantil del '68; y esto hay que decirlo, reconociendo que muchos de ellos se la jugaron heroicamente).

En esa maldad y miseria se percibe en distintos grados una invitación y aliento a transformar esa situación en menos inhumana. Pero es un reto que **simultáneamente** alienta con una vaga certeza esperanzadora, de la victoria **definitiva** de Cristo sobre el pecado (al final se tratará más éste aspecto, el hacia dónde).

Este desafío de la situación injusta implica una relación no de nosotros —cosas-injustas, sino en el fondo, aunque no llegue a explicitarse, una relación nosotros-ustedes prójimos, pueblo con quienes se experimenta una solidaridad, exigente con todos, especialmente con los más oprimidos. Esta solidaridad fundamental con todos los hombres es la condición de posibilidad de que me preocupe de los demás. Cerrarse a ésta solidaridad contra la "injusticia que clama al cielo" (Medellín, 1968, p. 25) es la actitud pecaminosa tipificada en Caín "¿Acaso soy yo el guardián de mi hermano?". Notemos que la actitud del pecado no está tanto en el sadismo cruel que hiere a mansalva, sino en la cerrazón del corazón ante la solidaridad que clama justicia, "dureza de corazón" de que habla de Escritura.

El Evangelio insiste en que esa solidaridad con todos es un llamado del mismo Dios encarnado en la historia. Lo importante no está en decir que es Dios el que llama, y contestar "Señor, Señor", sino callar y oír ese llamado, esa pro-vocación como la exigencia más absoluta que se tenga en la vida, como la exigencia de Dios mismo, el que desde el AT exige: "No tendrás otro Dios delante de mí" El que rechaza toda idolatría al poder, al dinero, al prestigio. El que en boca de Cristo explicitará que "Nadie puede servir a dos señores, no pueden servir a Dios y al dinero" Mt 6. Exige y pacta una Alianza de solidaridad con El, que será el comienzo de la solidaridad: primero, del pueblo de Israel hasta sellar la Nueva Alianza de fraternidad universal en Cristo. El Verbo Encarnado no sólo es la Palabra de Dios que nos pro-voca en la historia sino el lazo de unión radical, absoluto como Dios, que nos relige a todos irrevocablemente. Por eso también, la experiencia religiosa del Dios celoso, de su Espíritu que interpela, reta "por todas partes" (como respondió un anciano cuando le preguntamos que en dónde y en qué situaciones sentía más a Dios). El Espíritu nos reta por distintos medios:

—mociones interiores "ley escrita en los corazones" (Rom 2, 15, GS 16).

—exigencias de nuestro tiempo: miseria, amoralidad, desorientación, desesperanza.

—acontecimientos de la propia vida, de la comunidad.

—ejemplo de los hermanos (Juan XXIII, algún campesino tan escondido como entregado, Ghandi... cada uno sabe)

—orientaciones del magisterio (Concilio, Medellín).

—(A veces, Dios también habla por los superiores. Son un dato para discernir su voluntad en comunión).

2.2 Un lugar privilegiado de la Voz del Espíritu: el clamor del Pueblo de Dios en América Latina.

"El clamor de los hijos de Israel ha llegado hasta mí y he visto la opresión a que los Egipcios los someten" (Ex 3).

No se trata de inflar la cita del Ex 3, 7 y de los documentos de Medellín, sino de caer en la cuenta de que las ciencias humanas y sociales nos ayudan a sintonizar mejor la voz del Espíritu Santo, descubriéndonos los mecanismos de explotación y dominación por los que la mayoría del pueblo "bautizado" —y la gran parte de los pueblos del 3er. mundo—, viven de hecho oprimidos. Y tal vez la ayuda no esté tanto en descubrir las estadísticas de los millones de desnutridos (eso más o menos se capta), sino en revelar los mecanismos internacionales y estructurales que propician la explotación, independientemente de la conciencia de maldad de "los capitalistas". Las ciencias sociales nos ayudan a descubrir que:

a) Hay más injusticia en el mundo que maldad en las conciencias de los de arriba. El pecado estructural contamina muchas veces por encima del grado de conciencia moral de los dueños de las transnacionales, monopolios económicos y políticos. Precisamente allí está la urgencia de no esperar en el cambio "providencial" de su buena voluntad, esclavizada, imposibilitada muchas veces por sus intereses, mientras no se les presione y libere "desde abajo".

b) Hay recursos y posibilidades de transformar esa situación. Aunque en esto, los análisis sociales se quedan en gran parte en diagnósticos más o menos pesimistas.

Un ejemplo es el documento citado de los obispos del NE de Brasil, "El clamor del Pueblo de Dios". (6) Con la ayuda de las ciencias, se trata de desenmascarar a los "falsos profetas que siguen su propia inspiración y abusan de mi pueblo diciendo que todo va bien cuando todo va mal" (cita del documento, cfr. Ez 13, 3. 8; 24, 2.5).

Clamor del pueblo que puede sonar a ironía

en cuanto que los únicos que claman justicia son los investigadores, demagogos y científicos de escritorio, no el pueblo silenciado. Pero es allí en ese silencio, no sólo en el de la capilla, donde el Espíritu habla por los que no hablan para mover a la conversión personal—estructural. Es la experiencia de Cristo todavía crucificado que repite en la historia "Conmigo lo hiciste", "A mí me lo negaste". Esta pro-vocación se capta como una vocación a servirle en el pueblo.

N.B. La Ética de situación ha subrayado valiosamente la importancia de la situación como dato por tenerse en cuenta, para evitar rigorismos inhumanos de una moral legalista. Insiste en tener presente situaciones concretas, como frustraciones sexuales por falta de cariño, inmadurez, carácter impulsivo, etc., que modifican el grado de conciencia y la responsabilidad de los actos. Pero en la práctica, no alcanza a tomar la situación como dato por transformarse. Negando lo absoluto de la ley natural humana, algunos han supuesto implícitamente la absolutidad de la ley natural de un mundo al cual el hombre debe irse adaptando en las distintas situaciones (concepto capitalista de verdad como leyes por conocer y respetar, p. ej. libre competencia, oferta y demanda, pero no como realidad por transformar).

II. ¿COMO? : EL PROCESO DE LA CONVERSION

1. LA OPCION FUNDAMENTAL

1.1 La Necesidad de optar

Ante esta continua provocación del Dios de la historia, la respuesta sólo puede ser SÍ o NO (Mt 5, 37; 2 Cor 1, 19). Aunque cualquier decisión nunca sea una opción acabada, nuestras acciones se van definiendo por buscar el camino del SÍ a Dios, o seguir la corriente del Sistema, del "mundo". Dejar de elegir —o por timoratos o por sacarle a la cruz— es ya una elección (7). ¿Se puede vivir con puras elecciones a medias? Cuando nuestra conciencia se aburguesa teme a los excesos y vive la "filosofía de la honesta mediocridad". El radicalismo del Evangelio evita estar eligiendo hasta cierto punto. "Sí, del cristianismo se han dicho muchas cosas extrañas, lamentables, condenables; pero lo más estúpido que se ha dicho es que es verdad hasta cierto punto" (Kierkegaard).

Hablamos de una opción fundamental porque es la orientación básica que va conformando todas las decisiones y corrigiendo los resbalones.

1.2 Rasgos de la opción fundamental.

Lo resumimos en la expresión: "Vale la pena

(fe) vivir (en esperanza) para los demás, especialmente los oprimidos. Y en definitiva, vivir para Cristo (amor cristiano)".

1.2.1 "Vale la pena...(con fe)"

La experiencia del contraste ante la sociedad injusta y la justicia posible exige un sobreponerse, sobrepasarse más adelante de la situación concreta. Esto ya apunta hacia lo trascendente, considerado no como un "más allá" y no acá, sino como un más adelante que impele a **ser más** y hacer más de lo que hayamos sido o hecho. En términos más elegantes y afinados, es la autotrascendencia, en cuanto el centro de nuestros intereses y preocupaciones está fuera de nosotros mismos. Porque hay acciones para transformar una situación injusta, pero movidas por el interés propio y la codicia.

La conversión cristiana es inconformidad. No cerrazón sino apertura teórica y práctica que posibilita el **don** de la fe como aceptación de un reto y donación a una tarea, superando las evidencias palpables que hacen aparecer el cambio como absolutamente imposible.

No toda experiencia de inconformidad ante el mal conlleva la fe —aunque muchas veces es la puerta por la que llega— pero toda fe cristiana implica esa inconformidad ante cualquier pecado.

Este movimiento de trascendencia puede llamarse propiamente fe cuando explicita y radicaliza la aceptación libre de Cristo persona-prójimo-pueblo, como revelación del Dios amor. De alguna manera, sobre todo por sus testigos, nos sentimos amados y deudores de esa entrega, y como interpelados, no sólo por una mera información intelectual, sino por una verdadera provocación que golpea todo nuestro ser, para seguir a Jesús, hoy, aquí. Por supuesto que en este dinamismo de la fe, es más importante la aceptación y donación de hecho que de palabra. "No todo el que dice Señor, Señor... sino el que hace la voluntad de mi Padre" manifestada por todos lados, si llamamos para oírlo. (8).

La dinámica de esta llamada supone un cambio continuo de mentalidad, la "metanoia" del Evangelio: lo que antes parecía imposible, ahora se espera de Dios, colaborando con El: "¡Qué es eso de que si puedes! Todo es posible para quien cree" (Mc 9. 23). Y lo que antes se veía ingenuamente color de rosa, "todo está más o menos bien", ahora se ve complejo: requiere convertirnos a la sencillez de la paloma, pero también a la astucia de la serpiente para analizar situaciones, medir fuerzas, revisar, discernir las sutilezas en que nos hace caer el espíritu del engaño, del deseo de poder...

1.2.2 "...vivir..." en esperanza.

Toda fe lleva una dosis de esperanza, y cre-

cen proporcionalmente. Hay un querer vivir al margen de las situaciones de contraste, huyendo al problema: hippismo o burguesía. (La maldad de la conciencia burguesa no está tanto en reírse ante la miseria de las mayorías, sino en no dejarse golpear por éstas, encapsulándose en el confort). Otros apenas pueden sobrevivir, soportando su situación porque Dios así lo quiere: "Diosnos haechado al mundo, no para transformarlo en Cristo, sino para soportarlo, robarle los gozos que se puedan y así llegar al cielo". Tendencia que impregna gran parte del catolicismo popular.

Querer vivir, en la línea de la opción fundamental cristiana, implica una aceptación de la vida como es; no con resignación, sino con la esperanza contra toda esperanza, de que vale la pena vivirla para cambiarla.

a) Aceptar la situación histórica, compleja, como punto de partida, como es, con su injusticia más desgarradora mientras se analiza; con sus semillas de liberación en la conciencia popular, en las organizaciones de base, inclusive en algunos de arriba.

b) En este momento histórico, sin añoranzas de que "todo tiempo pasado fue mejor", ni sueños del mañana que impiden vivir hoy.

c) Aceptación de nosotros mismos, con nuestros más y menos. Hay un aspecto de esta opción que exige una elección fundamental por nosotros mismos, por mí y los compañeros con quienes estoy llamado a luchar. "Con estos bueyes hay que arar". El problema es que algunos que rechazan la realidad social como injusta, no sólo desprecian esa situación, sino que no se aceptan a sí mismos ni a sus colaboradores, como son, como punto de partida para el cambio. Rechazando las enajenaciones que propicia el capitalismo, o viven otra enajenación: no tener el valor de aceptarse como se es, ni siquiera como arranque para cambiar.

Esta esperanza que muchos no explicitan en categoría religiosa por experiencias que han propiciado prejuicios invencibles, tiene su raíz en la certeza de la victoria definitiva de Cristo sobre toda injusticia, todo trauma: "Donde abundó el pecado —en todo el mundo— sobreabundó la gracia". Contra la evasión de la conciencia burguesa ante la injusticia, está la provocación de Cristo a vivir esa situación para transformarla. Contra el fatalismo de sólo soportar y subsistir, está la invitación a vivir la vida de Cristo en todas las dimensiones humanas, y vivirla en abundancia (Jn 10, 10). Si la desesperación nos alcanza porque no se puede hacer nada ante la inmensidad de las estructuras opresoras, los monopolios de las transnacionales, la cerrazón de los de arriba, la dejadez de los de abajo, la mediocridad de los de enmedio... el escándalo del Evangelio es que Jesús, Dios-con-nosotros, dijo y lo si-

que diciendo: Vale la pena vivir como hombre esta vida, esta historia, ahora, para transformarla.

**1.2.3 "... para los demás, especialmente con los más oprimidos, y en definitiva, vivir para Cristo".
El amor cristiano.**

Pablo prefiere vivir en la carne, que partir ya y disolverse en Cristo (Flp 1, 24-25). Ignacio, si pudiera decidir, prefiere seguir trabajando en la tierra que ya irse al cielo. Pero la característica básica de la opción fundamental no está en querer vivir —otros muchos prefieren también seguir viviendo y disfrutando lo que se pueda— sino en el para qué de esa vida: ser para los demás. Lo original de Jesús no está en proclamar el amor a los otros como un valor importante, cosa que ya se había dicho antes y se ha predicado en varias religiones y filosofías. Su originalidad está en darle al amor la dimensión radical y universal, definitiva y englobante del hombre. Se trata de dejar de ser para mí, o para mi grupito. Se busca dejar de ser de otros, y decidirse a ser para los demás, en seguimiento de Jesús (9). Pablo nos invita más de 160 veces a "Ser en Cristo". Eso significa tener sus mismas actitudes, su opción fundamental, glorificar al Padre en el servicio a los demás. Tener sus mismos sentimientos, conformarnos en todas las acciones, y de corazón, con Cristo (Flp 2, 5), pues hemos sido creados para eso, para ser conformes con la imagen del Hijo (Rom 8, 29).

En el amor cristiano, el 'prójimo' no es siempre ni principalmente el más 'prójimo' geográfica, económica o culturalmente, sino todos, especialmente los pequeños, Mt 25, los más oprimidos. Según la parábola del Samaritano, éste se aproximó al herido y lo sirvió. No vivía con él, pero no le huyó al encuentro, como el sacerdote y el levita, que tal vez fueron con prójimos más cercanos socialmente, más agradables, menos sucios y malolientes. Pero el que venía de otra raza, de otra región, el de Samaria, sí se acercó, se hizo próximo. Sólo ese "fue prójimo" del despojado, Lc 10, 36.

Servir sin paternalismos, como a hermanos, como a Cristo mismo, lo cual es ciertísimo, exige un cambio continuo de mentalidad, conversión de nuestro centro de interés, por Cristo en los demás, sobre todo en los explotados. Con ellos se experimenta una solidaridad que aguijonea (GS 12, 22, 24, AA 8, UR 2). Cristo crucificado hoy en su pueblo.

Fe-esperanza-amor no son tres actitudes paralelas, sino tres aspectos de una misma actitud y decisión fundamental por Dios. Respuesta fraterna, filial, al acto definitivo de la donación y gracia que nuestro Padre ha cumplido y revelado en Cristo (10).

Fundamental no quiere decir que sea tan íntima, íntima, que nadie se dé cuenta de esa opción, sino que fundamenta toda la vida, y se manifiesta necesariamente en la acción social y política, como la más alta forma de caridad, según intuía Pío XII. Es la caridad política de que habla la liberación, sin la cual no se puede hablar de una auténtica opción fundamental. Y esto por varias razones, entre otras:

1o. Porque la llamada continua a la maduración de la opción fundamental por Cristo la recibimos en nuestro momento histórico: mociones internas, situación sociopolítica que nos interpela, a la luz de la Escritura y la Tradición. Si el Señor, nos provoca desde nuestra historia, no es porque no tenga otros medios extraterrestres para invitarnos, sino porque quiere que le respondamos aquí, en la tierra, en nuestra historia. Una opción que pretende una pura conversión interior, sin una transformación social "porque ésta se dará automáticamente", no es una conversión cristiana porque no responde al lugar donde el Señor nos desafía (Oct. Adv. 51. GS 36).

2o. Si buscamos la conversión y el cambio social, pero no ponemos los medios a nuestro alcance: análisis social, mediaciones técnicas e ideológicas, oración—acción, todas nuestras pláticas, direcciones espirituales, retiros, y estas letras, si no llevan a la acción, se quedan en soluciones abstractas, angelistas, y ni siquiera logran la auténtica conversión interior. No se trata de ver cuál es primero, si la conversión interior o la social, sino de caer en la cuenta de que ambas se van dando simultánea y dialécticamente, de tal manera que no se da una sin la otra. Así es el dinamismo humano, nunca hemos funcionado de otra manera: lo atestiguan la Escritura, los grandes santos —en sus condicionamientos culturales—, y lo han exigido en distinto grado, el concilio, la Populorum, Medellín y el Sínodo de la Justicia:

La acción en favor de la justicia y la transformación de este mundo es una dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio y de la misión de la Iglesia (n. 6).

La conversión personal es requisito para el cambio social, en cuanto que toda objetivación estructural del pecado, de alguna manera es fruto de decisiones y pecados personales. Pero también, una vez establecidas estas estructuras, oprimen y enajenan tanto a las multitudes que apenas es posible una conversión personal —por ejemplo, dejar la borrachera— sin eliminar esas estructuras. Oponer conversión a cambio de estructuras, como pregunta Zenteno, ¿no será "una trampa para nuestro compromiso cristiano?" (11).

2. EL SUJETO DE LA CONVERSION: LA CONCIENCIA PERSONAL-COLECTIVA

En realidad, nunca decido plenamente por mí mismo aislado de los demás: en mi decisión siempre están los otros (¿sería sacerdote si todos se salieron?). Trabajar con campesinos implica una cierta aceptación mutua entre sacerdotes, campesinos y promotores. Prejuicios y bloqueos insuperables modificarían esa decisión.

Por experiencia sabemos también que toda respuesta ante la vivencia del contraste cuando se busca un cambio social real, lleva a la agrupación y coordinación de fuerzas. Los francotiradores perpetuos no funcionan (y necesitan que alguien les haga las balas). La estructuración del mal nos obliga a la solidaridad por el bien. Esta organización básica se refleja en las intervenciones de Dios en la historia:

—El pecado de Caín es separarse y matar, renunciando a la solidaridad con su hermano. ¿Acaso soy su guardián?

—Babel es el mito que nos revela las individualidades que se utilizan mutuamente para escalar y ponerse en lugar de Dios. Resultado: incomunicación y división.

—Israel es el pueblo re-unido para servir a Yahvé, es la comunidad que responde a la provocación que Dios le ha hecho: ser su pueblo, la convocación (12). En medio de sus infidelidades, los israelitas reconocen que su respuesta a Dios exige permanecer y avanzar como pueblo.

—La comunidad cristiana para servir en Cristo y por El, mantiene y plenifica el mismo sentido al hablar de 'eklesia': llamada que reúne. Convocación que responde a la provocación del Dios de la historia.

El Concilio ha retomado esta perspectiva bíblica al describir a la Iglesia como Pueblo de Dios (LG cap. II. GS cap. II). Insiste en que "el Señor quiso santificar y salvar a los hombres no individualmente y aislados entre sí, sino constituir un pueblo que le conociera en la verdad y le sirviera santamente". Medellín avanza, llega a planteamientos más históricos y nos obliga a actuar precisamente como colectividad latinoamericana.

Conciencia personal-colectiva.

Algunos plantean la conciencia individual como norma moral, pues por ella habla Dios, la norma moral absoluta. De esa manera, Dios queda sujeto a lo relativo de la conciencia individual (13). No se capta que el Espíritu habla por otros muchos medios, y que la conciencia que discierne su voz de otros ruidos debe ser esencialmente comunitaria, eclesial en su sentido más auténtico. Porque si el Señor nos eligió para liberarnos como comunidad,

como pueblo, nos irá mostrando el camino del mismo modo, como pueblo formado por comunidades.

Esta urgencia se agudiza por nuestra situación histórica. La conciencia individual, estática, protegida por las autoridades respectivas, correspondía a la estructuración social, individualizante, estática y proteccionista de los siglos XVII, XVIII y parte del XIX (ibid). Hoy, los procesos de socialización y colectivización exigen más la conformación de un nuevo sujeto:

Más personalizado, contra la masificación de la cultura actual.

Más colectivizado, contra el individualismo.

La masificación y el individualismo crecen a la par, por reactividad mutua. Sólo la comunidad los anula y los asume, sintetizando lo personal y lo colectivo, bajo la nueva unidad de un solo corazón y una sola alma. (Act 4, 32).

Podemos decir que el Concilio preanuncia una carta de ciudadanía a las conciencias colectivas, al invitar al respeto no sólo de las personas, sino de las culturas autóctonas, y de las distintas tradiciones religiosas, en la Constitución sobre la Liturgia, el decreto acerca del Ecumenismo, y la declaración sobre la Libertad Religiosa. La Carta "80 Aniversario" de 1971, precisa un poco esta perspectiva, al situarse ante las distintas corrientes y grupos socialistas, aunque deja puntos por profundizar y radicalizar.

Este proceso de conversión personal-colectiva, se va formando en el rejuego dialéctico de ambos polos. Tanto al nivel comunitario como al nivel más amplio con el pueblo, se trata de ir creciendo juntos. Unas desviaciones posibles son:

1) El complejo mesiánico: "yo los salvo, nosotros los liberamos". No basta con haber leído a Freire o al último artículo de la liberación para estar liberados de ese complejo de sutil soberbia. En esto, el Evangelio es más radical que muchos "revolucionarios" que quieren quitar la paja del egoísmo ajeno, sin ver la viga en el propio.

2) La hipercrítica: desprecio a otros grupos como menos radicales, o a la mentalidad popular como meramente supersticiosa, atrasada. Se nota en tendencias europeizadas, y contaminadas por cierto colonialismo cultural y un secularismo mal entendido, que pretende suprimir la riqueza esencialmente humana de toda expresión simbólica popular, incluida la religiosa. Probablemente, detrás de ese rechazo a las expresiones populares está el complejo de imitar a los "desarrollados" en lo más decadente de su cultura (14).

El rejuego de este proceso de conversión va formando al nuevo sujeto, nunca acabado, siempre en camino mientras busque servir al Señor. Siempre se va haciendo en el "camino de la justicia" de que nos habla mateo, resumiendo en esa expresión el aspecto dinámico de la justicia bíblica, no como una cualidad que se tiene, sino como una tarea que se va haciendo, en comunidad. El ejemplo sigue siendo Jesús, personalidad recia en solidaridad colectiva con los apóstoles, su pueblo y toda la humanidad, tan completo en esta dialéctica, que al decir hoy Jesucristo, nos referimos no sólo a un individuo, sino a la cabeza de un Cuerpo y de todo el cosmos.

Debe quedar claro que el proceso de conversión que va asumiendo, redescubriendo y renovando los valores del vivir en Cristo, nunca ha sido un deslizamiento tranquilo, sin conflictos, puro avanzar armónico. El realismo profundo de ese vivir en Cristo está en que compartimos su Pascua: paso continuo del morir para resucitar, sufrir para vencer, renunciar para obtener. Y esto, dando 3 pasos para adelante y 2 para atrás, como lo dice la experiencia de cada uno, los casos típicos del Evangelio y la tradición cristiana.

III. HACIA DONDE

Si a la teología le ha faltado sumirse en el desde dónde de las ciencias sociales, a éstas les ha faltado la fuerza teológica que mira hacia dónde puede llegar la humanidad en Cristo. Ambas se necesitan mutuamente. El cristianismo tiene aquí una aportación importante que hacer, viviendo, alentando y comunicando desde aquí la vida de plenitud que ya echó a andar Jesús.

1. Hacia dónde no.

Ni Resurrección sin Cruz, frente a la mentalidad del "confort" Ni Cruz sin resurrección, frente al fatalismo popular.

¿Resurrección sin Cruz?

Por supuesto que si hablamos de Resurrección, se presupone la muerte; pero esto es lo que muchos olvidan. Teológicamente no se puede hablar de Resurrección cristiana sin muerte de Cruz. Aquí nos referimos a una tendencia dentro del catolicismo de clase media y alta, sobre todo, o entre seminaristas y religiosos "de avanzada". Es una corriente que utiliza valores cristianos implicados en la Resurrección: optimismo, alegría, paz interior, consuelo espiritual, valoración de los bienes materiales... pero sacados del contexto social y político de la fe, y fuera del realismo pascual de la muerte-vida que se da de hecho en todos los momentos en que tratamos de ser más: hacer comunidad, ser sinceros, practicar la justicia en el sindicato, compartir un problema... Cada uno sabe lo que cuesta

poner en práctica esos valores, y cómo a duras penas los vamos realizando a través de ciertos momentos sacramentales, donde, en detalles casi insignificantes, vamos anunciando la muerte y proclamando la Resurrección del Señor, hasta que vuelva.

Esa tendencia, que la mayoría de las veces no habla explícitamente de Resurrección, pero entresaca de ella su mística, corre el peligro de privatizar la fe (Cuando la Resurrección es el acontecimiento que echa a andar, definitivamente, la solidaridad humana en Cristo). Se rodea de un ambiente de cierto "confort religioso", prescindiendo hasta donde es posible de la cruz, obediencia, colaboración con otros grupos, austeridad evangélica, aceptación y superación del conflicto político y religioso ante otros Pilatos y Sanedrines, etc. A veces llegan a practicar una religiosidad puramente importada de los países "desarrollados", dependen de ella, se hacen "católicos-extranjeros" en sus propios países, desprecian a la religiosidad popular como supersticiosa, y a todo movimiento de compromiso cristiano-social lo llaman "comunista".

¿Cruz sin Resurrección?

Por otro lado, a nivel de religiosidad popular, se da una tendencia que impregna gran parte del catolicismo latinoamericano, en la que subraya tanto el sentido de la cruz-soportar, resignarse, aguantar hasta la muerte y muerte de cruz- que casi desaparece el sentido de Resurrección y liberación. Veamos una de tantas celebraciones populares de Semana Santa:

—No es una celebración sin relación con la vida diaria; es más bien un rito que refleja la vida del pueblo, y manifiesta la opresión socioeconómica de las grandes masas. En su diaria economía de subsistencia, celebran un **Cristo de la Subsistencia**: un Cristo que apenas subsiste entre tantas imágenes y santos, en una religiosidad que aún subsiste ante la enajenación e indigestión cultural de los medios masivos de comunicación. Un Cristo que a penas subsiste ante los azotes, condenas, cruz hasta la muerte, tipo ejemplar de lo que para las mayorías es la mejor actitud religiosa ante la vida: subsistir ante la pobreza, explotación, hasta morir, para conseguir el cielo en la otra vida. No veneran tanto al Jesús rubio, exclusivamente bonachón de la religiosidad del "confort", sino al Cristo sangrante, humillado, resignado. Pero en una celebración que no busca el cambio; celebran más bien la dominación que están viviendo todo el año, según el texto de Octavio Paz: "el mexicano venera al Cristo sangrante y humillado, golpeado por los soldados, condenado por los jueces, porque ve en él la imagen transfigurada de su propio destino. (15).

Como en tantas otras parcializaciones, el error no está tanto en lo que se afirma como en lo que se niega. El sentido que le da la fe popular a la

Cruz es tal vez más maduro que el que le damos nosotros, y más cristiano, en la línea del Himno cristológico de Filipenses 2, 5-11: Cristo no sólo se humilló hasta hacerse carne nuestra, sino hasta la muerte y muerte de cruz, inocente condenado como maldito. El problema está en que el dinamismo indisoluble de la Muerte-Resurrección aparece truncado en gran parte de nuestras celebraciones populares. No se vive una auténtica Pascua, y en algunos casos resulta una especie de Pascua invertida: la alegría del Domingo de Ramos termina con la muerte del Viernes. El gozo con el que el pueblo se desahoga el Domingo de Pascua y en otras fiestas "religiosas" es una reacción más bien humana que tiene poco que ver con el sentido y conciencia religiosa de su vida. Es una alegría de baile y fiesta que va aparte, o muchas veces en contra de lo que hemos predicado y ellos entienden por religión. Desgraciadamente se olvida la consecuencia de la Pascua: la transformación histórica del mundo hacia la plenitud en Cristo. El gozo y la esperanza por la Resurrección no son significativos en esta religiosidad popular, siendo así que el Resucitado es la auténtica alegría y la clave del mensaje (1 Cor 15, 17-20; Act 2, 14-36; Mt 28, 9-10; Mc 16, 9-11; Jn 20, 11, etc.) Si el cristianismo que anunciamos y vivimos se puede comprender sin la Resurrección ¿qué tan cristiano es? Veamos algunos rasgos que no debemos olvidar.

2. Hacia la plenitud de Muerte-Resurrección: Utopía Cristiana.

El hacia dónde de la conversión cristiana es lo más contradictorio, dialéctico, utópico y realista que nos podamos imaginar: Cristo mismo.

Hablamos de utopía retomando su sentido originario, no ilusión irracional sino inspiración eficaz hacia una liberación más plena en lo económico, político e ideológico, hacia la creación de un hombre nuevo en una sociedad nueva. Liberación de todo pecado y comunión con Dios y los hombres.

Gustavo Gutiérrez señala estos rasgos para que una utopía sea cristiana:

- 1o. Denuncia: muerte total al pecado.
- 2o. Anuncio: plenitud de Resurrección, ya desde aquí, ahora.
- 3o. Verificación en la praxis.
- 4o. Racionalidad. (16).

2.1 Muerte total al pecado. Denuncia.

Se trata de llevar hasta sus últimas consecuencias la muerte de Jesús, la negación radical de todo pecado. Resignarse ante el mal en cualquiera de sus formas es creerlo todopoderoso (17). Si tendemos hacia la abolición de toda injusticia en la concentración de la riqueza, el monopolio del po-

der o la manipulación ideológica, es porque no queremos someternos al pecado, y porque sabemos que Jesús, con su muerte, venció definitivamente al mal. Este ya no tendrá más dominio sobre nosotros. El crucificado es la negación radical del pecado, "lo negativo del mundo... es la crítica del presente malo en todas sus formas, en la miseria indigna del hombre, en la opresión del hombre por el hombre, en el egoísmo del individuo, en la muerte como última y definitiva miseria" (18). Es el rechazo, no al pecado en abstracto, sino a sus consecuencias y raíces en los mecanismos de la concupiscencia personal y de la "concupiscencia de lo social" (19), situación estructural que puede recibir el nombre de concupiscencia pues "proviene del pecado e inclina al pecado" según la ya tradicional definición de Trento. A todo eso queremos morir, contra todo el pecado del mundo luchamos, si queremos tomar en serio el estar con-muertos y con-sepultados con Cristo, ya desde nuestra historia hasta morir plenamente al pecado.

Y esto cuesta.

2.2 Plenitud de Resurrección. Anuncio.

Nuestra utopía no sólo denuncia lo negativo del mundo, elemento que domina en bastantes grupos contestatarios, estudiantes "revolucionarios" de café en Sanborns, o movimientos terroristas. La utopía cristiana anuncia, más con hechos que con palabras, una renovación total y final en Cristo, vencedor de todo mal, de cuya vida ya participamos.

El Resucitado es principios de **solidaridad** humana definitiva, pues "Resucitó de entre los muertos como primogénito de los que mueren" (1 Cor 15, 20. Rom 8, 29, etc.) La solidaridad social del hombre nuevo no es un sueño aparte de nuestra experiencia histórica, es una realidad en germen desde que Jesús resucitó.

Esto nos lleva a colaborar en la implantación y crecimiento del Reino: conmuertos al pecado, con-resucitados a la justicia, **colaboradores** de Cristo, según las repetidas expresiones de Pablo en Rom 8, 17. 6, 8. 1 Cor 15, 22. etc. Es su vida en nosotros la que nos mueve a la transformación de este mundo en algo menos inhumano. Es nuestra vida y la de todos los que lo buscan con sincero corazón, la que va siendo transformada por El. Conversión interior continua y transformación social que se complementan mutuamente. Porque el Resucitado nos compromete a todos ante "la creación entera que gime hasta el presente y sufre con dolores de parto" Rom 8, 22, para dar a luz al hombre nuevo. La realidad histórica de la encarnación, muerte y resurrección de Jesús ha confirmado que desde la creación, la materia y el hombre no son algo despreciable sino salvable, con un único sentido y fin del cual todos somos responsables:

recapitular todas las cosas en Cristo. Por este don y tarea, Cristo le da sentido a nuestra vida, no sólo hasta después de la muerte sino desde aquí y desde ahora.

Por eso es principio de esperanza contra toda esperanza. Resucitado como el primogénito, ha desencadenado una esperanza última y radical para todos, hasta la consumación, hasta la victoria definitiva en el "Día de Cristo Jesús" Flp 1, 6.10. La esperanza de ese día es la fuerza utópica cristiana, tan realista como inquebrantable, para ir transformando este presente, sin pactar ni absolutizar ningún logro presente como definitivo, aun el mismo socialismo (Ver los riesgos de la Etica de la Liberación que señala Gilberto Giménez).

Esta esperanza siempre mira al futuro, asumiendo el pasado, pero desde el presente, hasta el Día en que Cristo sea todo en todos. Aquí el cristianismo se opone a toda religiosidad mitológica como vuelta a la seguridad del pasado, como evasión del presente de espaldas al futuro incierto y temible (20). Tal vez hemos hecho de la Resurrección algo mitológico en cuanto acontecimiento exclusivamente pasado, un dato sin mucha importancia que debemos aceptar con cierto fideísmo ingenuo, cuando es la clave y prenda de la esperanza para hoy y mañana. Es la condición básica de que cualquier hombre, se diga ateo o creyente, siga buscando un mundo más humano y no se desespere. Es captar a Dios presente "como futuro del hombre", en la expresión de Schillebeeckx. Porque Cristo no quiere nuestra muerte, ni siquiera nuestra subsistencia en ningún sentido. Quiere que tengamos vida y en abundancia.

Tanto el anuncio como la denuncia cristiana se refieren a la situación histórica, y promueven toda experiencia de Resurrección: trabajo solidario, conversión personal y social, revitalización de valores autóctonos, reivindicaciones contra abusos del poder, organización de la Base. Si no se da ningún germen concreto de presencia transformante, es un anuncio angelista.

2.3 Verificación en la praxis.

Este punto es tal vez el que se puede enunciar más brevemente, pero uno de los que más nos falla. ¿A cuántos teóricos, teólogos o científicos sociales les hace falta una semillita de praxis? ¡Y a cuántos activistas les urge un rato de silencio! Si la utopía no lleva a la acción es una evasión. Por sus frutos se conocerá. Entre la acción que denuncia-anuncia, y la teoría operativa que manejamos, la utopía nos va ayudando a discernir los correctivos tanto para la teoría como para la acción. La utopía postula, enriquece y da nuevas metas a la acción, hasta la acción política, pero al mismo tiempo, la teoría teológica y social se verifica en la acción, en función de la utopía.

Sin correr prisa, parece cada vez más urgente en México y el resto de América Latina, revisar la cantidad de intentos, independientes, gobiernistas o antigobiernistas, en la línea del cambio social, para purificar y desbloquear las teorías que están detrás. Desde el desarrollismo menos descarado en algunas "izquierdas" del PRI, hasta el marxismo acelerado de algunos grupúsculos, debemos reconocer que hay muchos temores que impiden a todas esas teorías arriesgarse al ruedo de la acción para una crítica abierta.

2.4 Racionalidad.

Nos referimos a la utopía como nervio de la creatividad de las ciencias. En realidad, las ciencias han avanzado por una cierta utopía planteada como hipótesis. La teoría que permite conocer la realidad social y hace eficaz la acción política -dice G. Gutiérrez-, exige la mediación de la imaginación creadora. Allí está la diferencia entre utopía e ideología del sistema: ésta no ayuda a conocer la realidad, la enmascara, cohesiona y justifica para conservar el status quo, y tiende a dogmatizar. La utopía mueve a conocer y transformar esta realidad. No es la ciencia, pero es su dinámica interior. Esta auténtica mística cristiana —utopía que media entre las ciencias y la acción— está llamada a llenar un vacío y a superar el pesimismo desesperanzador en el que están cayendo las ciencias humanas y sociales, mientras más diagnostican y escarban la herida social de la actual estructura.

La provocación a la conversión cristiana siempre implica un desde dónde histórico, situacional, no sólo como dato por tenerse en cuenta sino como lugar teológico de la llamada del Señor a servirlo precisamente donde lo escuchamos y nos desafía: en el silencio de la opresión y miseria de millones, en la amistad de compañeros de trabajos... y fracasos. Provocación a la conversión personal y social porque esa llamada llega tanto por las mociones internas como por la injusticia en todas sus formas. La conversión cristiana abarca todas las dimensiones del hombre.

Este reto echa a andar un dinamismo de sobrepasar hacia los demás -principio de la fe-, aceptando vivir esta vida, como es. Pero no con resignación, sino como punto de partida en esperanza, movidos por la solidaridad en la que nos ha embarcado el amor de Cristo. Decisión fundamental de la comunidad personal-colectiva que se va formando y creciendo a medida que va viviendo esa opción de vivir para los demás, especialmente los que han sido presionados a ser menos humanos.

Todo orientado hacia la utopía más realista y más desconcertante: la muerte total a la injusticia del pecado, para la resurrección y recapitulación de todo en Cristo. Utopía que en el dinamismo de la

fe es impulso hacia lo todavía no realizado, y atracción del Señor que llama siempre a ser más, más libres, más comunidad de justicia, verificada constantemente en la práctica.

En esta línea, tal vez "ni están todos los que son, ni son todos los que están" en nuestra católica religión. Urge convertirnos de nuestro complejo mesiánico, discernir y solidarizarnos con los que han iniciado una auténtica conversión.

NOTAS

- (1) C. Zarzar: "La ley y la Conciencia en una Ética de Situación Católica", mimeo 1974 p 3 y 5a. 1. Medina "¿Hay una Moral para todos los tiempos de la Historia?", priv. 1974. Anclaux y otros: El Dinamismo de la Moral Cristiana. Sígueme, Salamanca. 1971. Sobre todo, la tónica de los Documentos de Medellín.
- (2) G. Giménez: "Hacia una Ética de Liberación" Mimeo, 1972, p. 34-35.
- (3) Arrupe: "Educación para la Justicia" Christus, marzo 1974, p. 55.
- (4) Concilium n. 36, 1968, p. 417.
- (5) Obispos del NE de Brasil: "El Clamor del Pueblo de Dios", marzo 1973, p. 53. Ver el comentario de A. de Gennaro "El Clamor del Popolo di Dio", en Rassegna di Teologia n. 2 1974.

- (6) Ibid.
- (7) I. Lepp: La Existencia Auténtica. Lohie, Buenos Aires, 1963, p. 104.
- (8) Se puede ver la distinción que hace Rahner entre ateísmo de hecho, lo llama trascendental, y ateísmo de palabra o categorial, en su artículo "En torno a la Doctrina del Vaticano II sobre ateísmo". Concilium n. 23, 1967, p. 377-399.
- (9) Arrupe, o.c. p. 57. Sólo se apunta aquí una línea que no hemos profundizado y que apenas se está trabajando: el Jesús histórico como norma de nuestra praxis p. ej. Hernández Pico, "Método Teológico Latinoamericano y Normatividad del Jesús Histórico" Estudios Centroamericanos, agosto-sep. 1975 pp. 446-454. No se trata de imitar a Jesús, de repetirlo, sino de seguirlo hoy, en nuestro momento.
- (10) Alfaro, "Actitudes Fundamentales de la Existencia Cristiana" en Cristología y Antropología. Cristiandad, Madrid pp. 449-465.
- (11) A. Zenteno, en Christus, marzo 1975, p. 43.
- (12) El 'Qahal' en Num. 15, 15. 63, 3. Ver Giblet: "El Pueblo de Dios" en Grandes Temas Bíblicos, Actualidad Bíblica I. Fax, Madrid, 1970 pp. 57-75.
- (13) Häring: Líneas Fundamentales de una Teología Moral Cristiana. Paulinas, Madrid, 1969, p. 8.
- (14) S. Galilea: "Vertiente Política de la Religiosidad Popular", en CIP Documenta. Cuernavaca. Boletín 15/4, 1973, p. 20-22.
- (15) Octavio Paz: Laberinto de la Soledad. FCE, México, 1970, p. 75.
- (16) Teología de la Liberación, Sígueme, Salamanca, 1972, el cap. "Fe, Utopía y Acción Política" p. 309-320.
- (17) Lepp, o.c. p. 200.
- (18) J. Sobrino "Mito, Antropología e Historia en el Pensamiento Bíblico". Estudios Centroamericanos. Salvador, marzo-abril 1974, p. 183.
- (19) Arrupe, o.c. p. 55.
- (20) J. Sobrino, o.c. p. 174-181.

CASA MORFIN, S.A.

Matriz

Av. Cuauhtémoc 216-A
Conmutador: 578-22-11
Directos: 578-19-24
578-33-43
578-20-65

Sucursal No. 2

Héroe de 1810 No. 123
Tacubaya
Tels.: 515-78-12
515-04-38

Sucursal No. 1

Calzada de la Viga 376
Tels.: 538-03-69
530-34-91

Sucursal No. 3

Marina Nacional 265
Col. Anáhuac
Tels.: 527-25-56
399-09-77

Sucursal No. 4

Av. Ignacio Zaragoza No. 574
Tel.: 571-58-11

Refacciones para Autos Americanos y Europeos
Especialidad en Balata Industrial

DE LOS DOMINGOS QUINTO DE CUARESMA AL

SEGUNDO DE PASCUA

Del 4 al 25 de abril

COMENTARIO EXEGETICO

DOMINGO QUINTO DE CUARESMA (4 de abril).

1o. El tema de este domingo se inicia en la primera lectura con la promesa de una Nueva Alianza; viene después presentada la construcción de esta Alianza (2a. lectura) como la obra del sacerdocio de Cristo; sacerdocio que es universal en sus efectos (3a. lectura) pero que en Cristo implicó momentos de "desgarres" interiores (agonía). Todo lo cual concierne al cristiano en lo que recibe y en lo que debe dar; es decir: en lo que es.

2o. Jeremías 31, 31-34. La antigua alianza fracasó por parte del hombre, ahora se promete una nueva Alianza que será la definitiva, la que no fracasará porque su cabeza es "el hombre" Cristo. Podemos fijarnos en los aspectos siguientes: 1o. La Nueva Alianza prometida se presenta como una iniciativa de perdón de parte de Dios, como un nuevo acto y mayor de misericordia. Se presenta con una dimensión muy explícita de responsabilidad personal: no tanto es una ley escrita en tablas de piedra sino en el corazón (2 C 3, 3). 2o. Se enfatiza en que Dios será de ese nuevo pueblo y ese pueblo será de Dios. Aparece así como una mutua consagración: Dios entregado al hombre (y por el hombre. Me amó y se entregó por mí. Gal 2, 20; Ef 5, 2.25; 2 C 5, 14) y el hombre entregado a Dios (Gal 2, 19s; Rom 6, 11; 14, 9; Fil 1, 21s). 3o. El tema se repite en pasajes paralelos del A.T., como preuncio de lo que va a venir (Ez 36, 25-28; Is 55, 3; 59, 21; 61, 8). 4o. Y se recoge en el N.T. como expresión de lo que hace Cristo (Mt 26, 28 y par Hb 7, 22; 8, 6ss; 10, 29; 13, 20).

3o. Hebreos 5, 7-9. El breve pasaje está tomado del tema más amplio de que Cristo es un pontífice fiel y compasivo (cap. 3-5). El texto afirma estos aspectos del misterio de la fe: 1o. El sacrificio de Cristo es una oración eficaz por nosotros (oración eterna. Hb 7, 25; Rom 8, 34). 2o. Su sacrificio es un acto de obediencia al Padre (Rom 5, 19; Fil

2, 8). 3o. Esa obediencia, que es una entrega a la voluntad del Padre (Jn 4, 34; 5, 30.40; 6, 38; Hb 10, 7ss) lo constituye en el mediador pleno y perfecto (de la Nueva Alianza), causa total y única de salvación. 4o. Pero de parte del hombre se pide también una actitud de obediencia que es participación de la obediencia de Cristo y obediencia a Cristo (Ac 6, 7; Rom 1, 5; 10, 6; 6, 16; 1 C 10, 5s; 1 P 1, 14, 2), lo cual es un hacer la voluntad del Padre (Hb 10, 36; 13, 21; Ef 5, 17; Col 4, 12 etc.) El Cristiano al participar así de lo que es Cristo, queda constituido, en El y por El, en sacerdote y ofrenda.

4o. Juan 12, 20-33. La escena se presenta en el término del misterio público de Jesús; se acaba de hablar de la entrada mesiánica y de la unción en Betania. Como sucede ordinariamente en Juan, el pasaje es sumamente denso en significado salvífico. Podemos señalar los siguientes puntos: 1o. Los griegos que se acercan. El mensaje, para Juan no está en si hablan o no con Jesús, sino en el hecho mismo de que busquen acercarse, cuando los fariseos se alejan más y más y reconocen que "todo el mundo" va tras El. (v. 19). La idea es así la del llamado universal; se acercan a Felipe que es de Galilea (se dice expresamente) y, conociendo el simbolismo de Juan, no es nada difícil que quiera evocar lo que se explicita en Mt 4, 15 sobre la Galilea de los gentiles. En este mismo sentido se habla de la "atracción" que hará Cristo a todos los hombres (ver Jn 3, 14). La presencia de los griegos explicita igualmente el sentido universal de su obra. 2o. La "hora" de Jesús (2, 4; 4, 23; 5, 25) es la hora de su "exaltación", de su ser levantado en alto que incluye para Juan tanto la Cruz como la Resurrección (3, 14, 8, 28) y que en su aplicación cristiana señala la "mezcla" de muerte y resurrección en que vive el que está unido a Cristo y le sirve. 3o. La muerte fecunda del grano de trigo, paradoja natural, prefigura la paradoja de Cristo y del cristiano en El. Cristo, en todo lo que es y lo que hace es sentido, fundamento y futuro del cristiano y es al mismo tiempo el "modelo" del

quehacer humano, en este sentido viene unido lo de la muerte de Cristo y su exaltación, con el seguimiento: lo que se dice de Cristo, se dice del que le sirve y le sigue (v. 25-26. Ver Jn 13, 1ss). 4o. El v. 27 nos revela la turbación, la agonía (angustia) de Cristo ante la voluntad del Padre (paralelos en Mc 14, 32ss; etc.); en ese combate (=agonía) triunfa su adhesión incondicional a la voluntad del Padre. (Ver segunda lectura). 5o. La glorificación que hace el Padre consiste ante todo en la manifestación de su amor (17, 6; 3, 16; Rom 5, 8; 8, 32) a través de lo que es Cristo, su palabra y su obra. Esta es la Misión de Cristo y está, en participación, la misión del Cristiano.

DOMINGO DE RAMOS (11 de abril).

Marcos 11, 1-10. Aunque no suele haber predicación después del evangelio de la bendición de los ramos, ni después de la lectura de la Pasión, parece conveniente poner algunas indicaciones sobre este evangelio: la lectura de este pasaje y de sus paralelos en los otros evangelistas, lleva en sí y ha provocado en la Iglesia una triple consideración que conviene tomar en cuenta. La procesión y entrada triunfal de Jesús en las postrimerías de su vida terrena significa: 1o. una revelación de que Jesús sabe lo que va a hacer y que lo acepta plenamente por nosotros y, con esto, un reconocimiento agradecido de todos los bienes que Jesús nos ha traído y nos trae. 2o. una aceptación de Jesús como el Señor, el rey que trae la paz con Dios y la paz entre nosotros, reconocimiento del Señor a quien pertenecen todas las cosas y nosotros mismos (todo es vuestro y vosotros de Cristo) y con esto la anticipación de la segura entrada de Cristo en la Nueva Jerusalén y de nosotros con Él: creemos que Cristo ha resucitado y que nosotros vivimos y viviremos por Él. 3o. en unión con la lectura del Evangelio, la Iglesia ve el compromiso cristiano de aceptar en nosotros la Pasión del Señor, seguir a Cristo fielmente hasta la muerte, en la renuncia al pecado, al egoísmo, a la ambición, aunque esto implique dolor y sacrificio ("vayamos también nosotros a morir con él". Jn 11, 16). El "acompañar" a Cristo con las palmas es expresión de lo que somos y queremos ser en Cristo.

DOMINGO DE PASCUA (18 de abril).

1o. La primera lectura presenta el mal de Israel (nuestro mal), el castigo y la promesa de restauración. La segunda se fija en el último aspecto: la restauración que realiza en nosotros el Padre por Cristo. La tercera lectura se extiende en el modo de esa "restauración": el amor del Padre manifestado en la Cruz de Cristo.

2o. **2 Crónicas 36, 14-16. 19-23.** En este capítulo final de las Crónicas. En este pasaje encontramos tres momentos de la historia de Israel: 1o. Los sacerdotes y el pueblo multiplican sus infidelidades (14-16) a pesar de la ayuda del Señor y del envío de sus mensajeros. 2o. El Señor corrige y purifica a su pueblo por medio del destierro y de la esclavitud (17-21). 3o. El Señor hace regresar a su pueblo a la tierra prometida y desea que se le construya de nuevo el Templo. En todo esto el Señor aparece como dueño de la historia y la guía en función de su pueblo. No debemos olvidar que

estos tres momentos de la historia de Salvación (de nuestra historia) no son sólo un recuerdo, sino que son figura y anticipación de lo que pasa con nosotros, el nuevo Israel. Aun antes del final definitivo, la comunidad eclesial y las comunidades concretas (aun los individuos) pueden ir pasando y, de hecho, han pasado no pocas veces por esos momentos, y más de una vez encontramos cierta mezcla de los diversos momentos. Recordando el sentido de la cuaresma, podemos preguntarnos en qué "momento" de la historia de nuestra historia de Salvación, no encontramos, y preguntarnos también si el Señor nos llama a una mayor conversión para salir o para no entrar al segundo momento. (Ver 1 C 10, 6. 11-13).

3o. **Efesios 2, 4-10.** En los primeros 10 versículos se nos presenta en forma concreta el plan de la historia de Salvación, plan que se había presentado en sus líneas generales en el himno de alabanza de 1, 3-14 y que se repite en un paralelo comunitario más explícito en 2, 11-22. Cada frase es un condensado de significaciones muy ricas. Podemos fijarnos en algunos enunciados: 1o. Pablo describe con la palabra "muertos" (muerte) la condición humana sin Cristo. 2o. De esa condición nos libra el Padre por el amor grande que nos tiene (Jn 3, 16; Rom 5, 8; 8, 32; 1 Jn 4, 9-10). 3o. Esa obra de amor del Padre se expresa no sólo en una promesa para el futuro sino que ya desde ahora, nos vivifica, nos resucita y nos "entroniza" con Cristo. Participamos ya desde ahora de lo que es la Resurrección. 4o. Esa obra es totalmente un acto gratuito: ni antes, ni en, ni después hay un verdadero merecimiento de parte nuestra; todo es don de Dios. 5o. Esta obra es en verdad una nueva creación y como en la primera Dios mandó trabajar al hombre (crecer, multiplicarse, llenar la tierra, dominar, etc.) también en ésta manda trabajar (v. 10) conforme a lo que tiene planeado para nosotros. Aquí no se explicita cuáles sean esas buenas obras, se dice más adelante (cap 4, cap 5 y 6). Este "actuar" cristiano es el modo concreto de apropiación de la obra de Dios.

4o. **Juan 3, 14-21.** El contexto anterior es indispensable para entender nuestro texto; el capítulo tercero forma una gran unidad. En el discurso y diálogo se presenta primero la nueva realidad (nueva creatura), la nueva vida que se da en la fuerza del Espíritu. Viene enseguida la presentación de Cristo como revelador del Misterio de Salvación y, aquí entra nuestro texto, como realizador concreto de esa obra mediante su Cruz y Resurrección (ser levantado en alto). En varias ocasiones se repite aquí y más adelante la necesidad de que el hombre responda con su vida y sus obras (creer). Viene después la razón de ese envío salvador de Cristo y del don del Espíritu: el amor del Padre que planea así, no el juicio sino la salvación del hombre. El pasaje termina con una nueva insistencia en la fe expresada y realizada en las obras de la luz. Se une así este tema con el de Cristo "luz" (Lc 2, 32; Jn 1, 4ss; 3, 19s; 8, 12; 12, 46; Ef 5, 14) y nuestra vocación de ser luz en Cristo (Mt 5, 14ss; Jn 12, 36; Ef 5, 8; 1 Tes 5, 5; Fil 2, 15).

DOMINGO SEGUNDO DE PASCUA (25 de abril)

1o. En la primera lectura se presenta el ideal cristiano (la "utopía" cristiana) de lo que es la vida de comunidad cris-

tiana tal como se proyecta en la comunidad primitiva. La segunda lectura expresa el fundamento en nosotros: la fe que se realiza en la caridad. Esta es la base de la comunidad en Cristo. La tercera lectura retoma el aspecto de la fe y el fundamento absoluto de la comunidad cristiana: Cristo resucitado.

2o. Actos 4, 32-35. El sumario de la vida comunitaria que se presenta en este pasaje se completa y se comprende a la luz de los otros dos sumarios (Ac 2, 41-47; 5, 12-14) y del contexto inmediatamente anterior (4, 23-31) donde se nos habla del testimonio de los apóstoles, de la oración comunitaria primitiva, de la presencia del Espíritu Santo. En ese Espíritu es como se da testimonio y se vive en comunidad. En el texto, nos podemos fijar en los siguientes puntos: 1o. El sumario es una condensación y un ideal de lo que es vivir el cristianismo en verdad, comunitariamente. Para expresar esa vida se afirma ante todo la unidad, cuya base es Cristo que por su Espíritu crea la comunidad, la conserva, la fortalece y la hace crecer en número y en calidad (ver los otros sumarios). Esto se dice con las palabras "un corazón y un alma" (un tener la misma actitud fundamental, la misma visión de las cosas, la misma decisión, la misma vida. 2o. En este sumario, como en el primero, se señala que esa unión llega a expresarse hasta en lo material, hasta lo económico. Se describe así que se tiene todo en común y que no hay necesitado entre ellos y aun el cómo concreto de hacer esto (venderlo, ponerlo a los pies de los apóstoles, etc...). Se nos describe así una **actitud fundamental**: la participación y la comunión cristiana se expresa y se realiza también en la comunión económica. El modo concreto de hacerlo debe adaptarse al tiempo y al lugar específico; con esto se presenta una tarea ineludible a la comunidad concreta de nuestro tiempo. 3o. La proclamación de la Resurrección de Cristo es la tarea apostólica de la comunidad: la predicación convoca a la Iglesia y la Iglesia es para la predicación. Esta predicación aparece de palabra, por medio de "signos", por medio de la vida toda.

3o. 1 Juan 5, 1-6. El contexto anterior es una ampliación de lo que tenemos en este pasaje. Los dos versículos inmediatamente anteriores (4, 20-21) nos ayudan de un modo especial para entender nuestro texto: el mandato del Señor es amar al hermano y este es el signo claro del amor a Dios: si cumplimos su mandamiento, es decir amar al hermano. En el texto tenemos el fundamento central de la comunidad cristiana (ver primera lectura): una fe (creer en Cristo) y un amor a Dios y al hermano. 1o. una fe: el compromiso de caridad con el amor nace y tiene su razón de ser en el compromiso de fe (obediencia, aceptación) con Cristo. Esa

entrega a Cristo es la que nos constituye, en el Espíritu, en hijos de Dios y funda así el sentido de "hermandad" entre todos los nacidos de Dios: el participar del mismo Padre en el mismo Espíritu por la mediación del único Señor. Este estar unidos a Dios es también el fundamento de la esperanza: en Él lo podemos todo, vencemos al "mundo" (v. 4). Esta fe apoya en el agua (bautismo) y en la sangre (en el sacrificio de Cristo) y el Espíritu es quien nos lo recuerda y testifica (Jn 14, 17; 15, 26; 16, 13). 2o. un amor: el amor a Dios es el mandato absoluto (con todas las fuerzas Mt 22, 37 y par.) pero ese amor se expresa y se realiza, tal es su mandamiento, en el amor al hermano; este segundo aparece así como signo eficaz (sacramento) del primero. A esta luz es como tiene sentido la exigencia de participación y de comunicación aun a nivel económico.

4o. Juan 20, 19-31. Juan nos describe aquí la doble aparición de Cristo a sus discípulos y la primera conclusión a su Evangelio; tenemos así tres partes: 1a. parte (19-23): en la primera y en la segunda aparición se insiste en que era domingo (primer día de la semana, ocho días después), el día del Señor. Se repite también el tema de Cristo dador de la paz (v. 19, 21, 26); el tema se explicita en Jn 14, 17 y 16, 33; Cristo es nuestra paz (Ef 2, 14), el "pacificador" (Col 1, 20) que crea la unidad entre los que están separados y se odian; crea el hombre nuevo; Cristo resucitado crea la comunidad (Ef 2, 14ss); es Él, así mismo, el dador del Espíritu que fructifica en nosotros como paz (Gal 5, 22). Aparece también el realismo pleno: el mismo Jesús que fue crucificado (ver 2a. lectura: vino por la sangre) y murió es el mismo que ahora vive y ha resucitado (v. 20, 27); a esto viene también el énfasis en la tumba vacía y en que come con ellos. Cristo resucitado es el que envía a la Misión y concede su Espíritu (el Espíritu da la vida y empuja a la Misión), esencia de la vida eclesial; en el mismo Espíritu se participa del poder del Señor: perdonar los pecados (El Señor perdona a través de...). 2a. parte: el énfasis se pone en el acto total de fe, modelo de la fe cristiana, y en la bienaventuranza para los que creen basados únicamente en el testimonio apostólico (la comunidad fundada por medio del testimonio apostólico. Ac 1, 8; Ef 2, 20; etc.). Podemos recordar, una vez más, que los evangelios son catequesis cristianas para el aumento de la fe comunitaria. En este mismo sentido va la conclusión: 3a. parte (v. 30). La traducción más exacta del v. 31 nos dice: "estas (cosas) lo han sido para que sigáis creyendo (aumentéis vuestra fe) que...". El Evangelio se escribe desde la comunidad para hacer crecer la fe de la comunidad, la vida en Cristo.

suscríbase a Christus

SUSCRIPCION ANUAL \$100.00 DLS. 8.50

OBRA NACIONAL DE LA BUENA PRENSA, A.C.

APARTADO M-2181 MEXICO 1, D.F.

SELECCION LATINOAMERICANA DE LIBROS

DAVID VELASCO YAÑEZ, S.J.

LIBERACION DE LA TEOLOGIA Juan Luis Segundo

CUADERNOS LATINOAMERICANOS,
EDICIONES CARLOS LOHLE,
BUENOS AIRES, 1975

En este libro se plantea desde el principio el problema metodológico de la teología de la liberación. Contrapuesto a la teología académica, la teología de la liberación plantea la problemática teológica al revés. Se ha pensado que la teología es una ciencia que se aplica en las circunstancias concretas, ajena totalmente a cualquier influencia social o política y aun económica. Esto supone el sospechar de esa posición ascéptica. La teología que se está haciendo en Latinoamérica parte primero de un compromiso en un proceso de liberación sobre el cual se reflexiona a la luz de la fe, es decir, la teología viene después.

Es importante hacer notar que el autor anota en el capítulo primero que llama a esta metodología con un nombre pretencioso de 'círculo hermenéutico' lo define primariamente como el continuo cambio en nuestra interpretación de la Biblia en función de los continuos cambios de nuestra realidad presente, tanto individual como social. El carácter circular de dicha interpretación va en que cada nueva realidad obliga a interpretar de nuevo la revelación de Dios, a cambiar con ella la realidad y, por ende, a volver a interpretarla... y así sucesivamente. (p. 12)

Metodológicamente se plantea la necesidad de hacer una teología que sea liberadora y no tanto que, como

contenido, trate de la liberación. Así se puede hablar del poder de recuperación de la ideología dominante de un lenguaje liberador, de tal manera que por mucho hablar de liberación, fácticamente se sigue oprimiendo.

Tal círculo hermenéutico ha de tener dos condiciones;

1) la riqueza y profundidad de nuestras preguntas y sospechas acerca de la realidad;

2) la riqueza y profundidad de una nueva interpretación de la Biblia. Estos supuestos, a otro nivel, dejan entrever una manera distinta de conocer, en la que el punto de partida no son ya los datos de conciencia, que pueden resultar ahistóricos y, por lo mismo, desencarnados, sino que el punto de partida es la acción concreta que se realiza sobre la que la primera actitud de conocimiento es la sospecha.

Las dos condiciones suponen a su vez cuatro puntos que deben cumplirse para que exista completo el círculo hermenéutico, de manera que si falta uno o se resuelve mal, el círculo no llega a cerrarse y queda incompleto. Primero es 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 experi-

mentar 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 modo de interpretar la fuente de nuestra fe, que es la Escritura, con los nuevos elementos a nuestra disposición.

El planteamiento hecho en este primer capítulo y los ejemplos buenos y malos que anota el autor de círculos hermenéuticos incompletos y bien realizados abre el horizonte para plantear nuevos problemas metodológicos a los que se enfrenta la teología.

La justificación del título de la obra viene anotada desde el momento en que metodológicamente se hace un nuevo planteo a la manera de hacer teología, la cual debe ser liberada para ser realmente liberadora. Cuando se habla de la sospecha como una primera actitud ante lo que queremos conocer se supone recurrir a otro instrumento de verificación de los hechos. Si mi sospecha es cierta y fundada, necesito verificarla. La verificación me dará una primera certeza.

En este contexto se habla en el segundo capítulo de la necesidad de la sociología para hacer una disección del elemento vivo que es la teología, la función que ha tenido en la historia y

sus justificados ligues con la ideología dominante, inconscientemente realizados.

Un planteamiento serio que se hace a la teología académica es su reserva ante la opción política. Se racionaliza. Se evita. Pero al fin y al cabo no se opta. Si metodológicamente sus planteamientos son ahistóricos, eternos y abstractos y se han de aplicar a las circunstancias concretas, se comprende ciertamente su dificultad para optar políticamente. En este punto es donde el autor insiste en que la teología viene después y el compromiso es anterior. Esta postura puede ser llevada al extremo de verificarse en situaciones pastorales muy concretas como el problema del control natal en latinoamérica o la praxis política de los cristianos. De fondo se plantean los mismos supuestos de modos de conocer diferentes.

Buena parte del libro se va en los problemas metodológicos que se le plantean a la teología moderna sobre la relación de la fe y las ideologías, todo ese problema de los fines y los medios que se han de utilizar previos a un compromiso concreto. Otro punto problemático es el valor absoluto de la fe y su relatividad en la situación histó-

rica de un compromiso. Al hablarse de absolutos y relativos se plantea el problema de la función del dogma como algo no necesariamente absoluto.

Al final del libro se habla del problema de las masas y las minorías, como un problema que toca seriamente la práctica evangélica de los cristianos. Se hace un buen análisis, breve pero rico, de las masas en la biblia, de los escogidos. De cómo Lenin y Ortega y Gasset, aunque con puntos de partida diferentes llegan a las mismas conclusiones. En el contexto de este problema de masas y minorías se habla de la función de una teología auténticamente liberadora que quiere devolverle a la fe su autenticidad.

El problema de masas y minorías lleva a hacer divisiones entre los teólogos de la liberación según sean sus intereses minoritarios o masivos de manera que entre los primeros se anote a J.L. Segundo y en los otros a Gustavo Gutiérrez; claro que el autor demuestra cómo esta división se hace por un malentendido.

Aspecto importante de señalarse es el hecho que el origen de la teología de la liberación no consistió en una nueva manera de dirigirse a las masas

cristianas —contexto en el cual nació: tendencias, estructuras y pastorales masivas— sino más bien a profundizar el contenido político de la fe y su riesgoso compromiso.

De manera que la política implica a las masas, pero también a las minorías. De aquí se sigue que el malentendido se evidencia y se destruye entre teólogos de la liberación 'elitistas' o 'masivos'.

Finalmente se plantea la posibilidad de una teología auténticamente del pueblo en la que contraponen posiciones lógicamente determinadas y conceptualmente sólidas a la sabiduría popular, siempre lúcida con contenidos muy precisos. Lo que nos hace pensar en la posibilidad de un círculo hermenéutico muy enriquecedor.

En este libro tenemos, pues, un buen resumen de las tareas que ha de resolver la teología de la liberación, una vez liberada, para hacer operativos sus principios metodológicos, de manera que el cristiano de latinoamérica —y del resto del tercer mundo— participe activamente en la construcción del Reino de Dios.

"EL TROQUEL", S. A.

Casa Proveedora de Artículos de Iglesia y Religiosos.

Tels.: 522-59-94 Apdo. Postal No. 524 2a. Rep. Venezuela No. 50
522-29-66 México 1, D.F.

Tenemos en existencia un buen surtido de Expedientes Parroquiales con redacciones aprobadas por la S. Mitra.

Block o certificado de bautizo y matrimonio canónico, in facie ecclesiae, exhortos y suplicatorios, informaciones matrimoniales, libros para actas de bautizo y matrimonio, recibos de misas. Inciensos importados y perfumados en cajas de 330 gramos: "Lágrima", "Excelsis", "Angelus", y "Solemnis", pajuelas de incienso perfumado, carbón tardío e instantáneo con 100 panes y en cajas.

Genimine Vitis



LE OBSEQUIA

Un fino juego de bolígrafo
y lapicero SHEAFFER punto
blanco, con valor de
\$ 240.00 en la compra de
cada cinco cajas.

OFERTA POR TIEMPO LIMITADO

*... fruto de la vid
y del trabajo
del hombre*



Genimine Vitis

VINO DE UVA PARA CONSAGRAR
DESDE 1920 LA MARCA DE MAYOR PRESTIGIO

DISTRIBUIDORES EXCLUSIVOS

MORAGREGA, S. A.

DR. R. MICHEL 581 APARTADO 399 GUADALAJARA, JAL.

