

## ESTUDIO VI

### HISTORIA Y FE

---

*Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti el único Dios verdadero, y al que tú has enviado, Jesucristo.*

Jn 17, 3

*Mirad que no os engañe nadie. Porque vendrán muchos usurpando mi nombre y diciendo: “yo soy el Cristo”, y engañarán a muchos.*

Mt 24, 4-5

*Yo, hermanos, no pude hablaros como a hombres espirituales, sino como a carnales, como a niños en Cristo. Os di a beber leche y no alimentos sólidos, pues todavía no lo podíais soportar.*

1 Co 3, 1-2

Arribamos a lo que al inicio de nuestro recorrido vislumbrábamos como nuestro destino, el cual comenzó a ser indicado desde el quinto capítulo de V2, donde por vez primera nos preguntamos sobre la posibilidad de la supresión del lenguaje, del discurso. Abordamos este asunto con cierta amplitud al inicio del capítulo octavo de ese mismo V2, y de ahí pasamos a la consideración de las interacciones entre el pensamiento de Heidegger y la Escuela de Kyoto (asunto al que volveremos a hacer referencia en este estudio). Concluimos ese último capítulo de V2 con una reconstrucción del esquema fundamental de Plotino, a propósito de lo cual citamos las que fueron las últimas palabras de su vida (dichas a su médico y discípulo Eustoquio): “Esperaba tu llegada, antes de que lo divino en mí parta para unirse con lo Divino en el univer-

so”.<sup>1</sup> En todo ello estuvo muy presente, a veces de manera algo explícita, en ocasiones de modo implícito, el tema del misticismo. Y ése ha sido el tema dominante de mucho de este volumen y lo es de este sexto estudio.

Pero el tema del misticismo ha sido tan sólo un subtema en relación con el que da nombre a la obra toda, el de la escritura de la historia como producción (textual) del pasado. Y de lo que se trata ahora es de la escritura de la historia de Jesús de Nazaret que, de acuerdo a nuestra tesis central, no es otra cosa que la producción textual del Jesús histórico. (Por esto será inevitable que nos lleguemos a preguntar “¿es Cristo un texto?”). Pero nos adelantamos demasiado.

Convendrá detenernos un momento antes de seguir adelante y tomar nota de dónde nos encontramos posicionados, es decir, qué es lo nos hemos auto-exigido realizar y con qué recursos contamos para ello. Lo segundo lo hacemos en una observación que va de lo más cercano a lo más distante.

1. *La tarea por realizar*: elaborar un “cuarto relato” relativo a la figura de Jesús de Nazaret en particular y a la historia toda en general que constituya una alternativa tanto para el relato “tradicional” como para el “histórico” –relatos primero y segundo expuestos en la introducción–; un relato que pueda ser asumido por los dos interlocutores del diálogo fe (cristiana)-cultura y que ofrezca respuestas plausibles a los siguientes cuatro retos que en dicho diálogo ha de enfrentar en las sociedades modernas la fe cristiana:

- Sufrimiento innecesario.
- Pluralismo religioso.
- Obsolescencia del geocentrismo y del antropocentrismo.
- Irrelevancia social del dogma.

<sup>1</sup> Frederick Copleston, S. J., *A History of Philosophy. Volume I: Greece and Rome*, p. 464. Copleston no cita una fuente y la realidad es que ésta es una interpretación de lo que Porfirio registra en su *Vida de Plotino* que su maestro dijo a Eustoquio: “A ti te estoy aguadando todavía”. Y habiéndole recomendado que se esforzara por elevar lo que de divino hay en nosotros hacia lo que hay de divino en el universo [...] Plotino exhaló su espíritu”. (Porfirio, *Vida de Plotino*, p. 131.) Cuando murió Plotino, Porfirio se encontraba ausente, por lo que su fuente tiene que haber sido el testimonio de Eustoquio o de alguien más que hubiera estado presente. El análisis de la “frágil cadena” presentado en V3 permite apreciar por qué es imposible establecer histórico-críticamente cuáles fueron en realidad las últimas palabras de Plotino. Una cuestión distinta, la de cómo hay que interpretar lo registrado por Porfirio al respecto, independientemente de su historicidad, ha sido tema de muchos estudios filológicos desde mediados del siglo pasado.

2. *Los recursos para ello ahora disponibles*: de una manera general, los contenidos de los tres volúmenes anteriores de *La producción textual del pasado* y los estudios previos de este volumen; de una manera más particular (en el orden en el que fueron generándose los recursos):

- El marco teórico-conceptual de la filosofía de la discursividad propuesto en los capítulos 6 y 7 de V2, cuyos postulados fundamentales hemos presentado al inicio de este libro.
- Los criterios (jerárquicamente estructurados) para la valoración y la comparación de relatos históricos propuestos en el capítulo 4 de V3.
- El dispositivo hermenéutico conformado en el segundo estudio de este volumen.
- La idea de la encarnación universal (tercer estudio de este volumen).
- Nuestras consideraciones sobre la naturaleza de la experiencia mística (cuarto estudio de este volumen).
- Las dos hipótesis sobre el sentido de la expresión “Reino de Dios” en el uso de Jesús de Nazaret (quinto estudio de este volumen).

A estos criterios y recursos se sumarán otros en lo que sigue. Por lo que concierne al empleo del dispositivo hermenéutico conformado en el segundo estudio, declaramos desde ahora que el centro fundamental de su aplicación será el dogma central de la fe cristiana: en Cristo Jesús hay dos naturalezas, la divina y la humana, en una unión hipostática. El “cuarto relato” será expresión del resultado de esa aplicación.

Ese cuarto relato, anunciado desde la introducción, es la razón de ser de *Cristianismo, Historia y textualidad. La producción textual del pasado IV*, y es también el contenido central de este sexto estudio que puede considerarse como conformado por tres grandes partes. En la primera de ellas se establecen los criterios con base en los cuales se elegirá alguna de las hipótesis formuladas al final del estudio anterior sobre el sentido de la expresión “Reino de Dios” en Jesús, y, de manera más general, se elaborará el cuarto relato, se elige la hipótesis que será a partir de entonces asumida y se elabora el relato ofrecido. En la segunda parte se busca entender el relato como una representación (elaborada en el presente de algo pasado) del acontecimiento Jesucristo. En la tercera, se analizan algunas implicaciones cruciales de todo ello.

TRES CRITERIOS ADICIONALES PARA LA VALORACIÓN DE LOS RELATOS  
SOBRE EL JESÚS HISTÓRICO Y LA HIPÓTESIS EN CONSECUENCIA ASUMIDA

Por lo general, en cualquier realismo crítico epistemológico, la verdad podrá predicarse de ciertos enunciados de forma sujeto-verbo-predicado, en los que el predicado es un atributo afirmado del sujeto, enunciados que son los *hechos* (de naturaleza lingüística) que en un supuesto realista ontológico corresponden a los acontecimientos del pasado y que, de manera más general, son los *datos* que en la fase documental de la operación historiográfica (según la epistemología de la historia de Ricoeur) arroja la aplicación del método histórico-crítico. En el cuarto capítulo de V3 suponemos lo anterior, aunado a la afirmación (ciertamente discutible<sup>2</sup>) de que, aun cuando los enunciados de ese tipo de relato histórico sean verdaderos, el relato histórico como un todo no es ni verdadero ni falso. Propusimos entonces un conjunto de doce criterios jerarquizados para la valoración y la comparación de relatos históricos, los cuales agrupamos en cuatro grupos de tres: epistemológicos (congruencia o verdad), poéticos (coherencia), estéticos (elegancia) y éticos (valor). En el orden en que los hemos listado, los anteriores condicionan a los posteriores, en tanto que los posteriores confieren sentido a los anteriores. Queremos ahora proponer tres criterios adicionales aplicables sólo a ciertos tipos de relatos históricos entre los que se encuentran los relativos al Jesús histórico. Al hacerlo, trascenderemos en un punto dado la metodología histórico-crítica, a la vez que la asumiremos; nuestro proceder no será anti-histórico, sino histórico y suprahistórico.

*El hecho histórico y transcultural del misticismo*

Sin trascender aún metodológicamente el ámbito histórico-crítico, registramos que es un hecho históricamente verificable que, como lo comentamos en el cuarto estudio, los místicos de todos los tiempos y lugares –por lo general tenidos por los mejores hombres y mujeres– han reportado, con independencia unos de otros, lo mismo acerca de sus experiencias. Esta afirmación (sin el juicio de valor) constituye nuestro primer criterio adicional. Como lo hemos formulado, se ubica en el nivel de lo epistemológico en relación con la jerarquía de criterios expuesta en el cuarto capítulo de V3, pero a un lado de los otros, por así decirlo, ya que a diferencia de los otros, no es de aplicación

<sup>2</sup> Consideraremos más adelante una postura alternativa expuesta recientemente por Frank Ankersmit.

efectiva general. Este criterio por sí solo no nos es de utilidad para nuestros propósitos. Sí lo será, empero, y de manera crucial, en combinación con otros.

*La adecuación a los contenidos fundamentales  
de la fe cristiana como criterio*

Es aquí donde de manera consciente, deliberada y declarada trascendemos el ámbito histórico-crítico. Este segundo criterio adicional puede a primera vista parecer el más polémico de todos; más aún puede —a primera vista— ser tenido por patentemente inadmisibles. Basta, sin embargo, muy poca reflexión para caer en la cuenta de que la tarea por realizar lo exige. Éste es el criterio: la hipótesis que asumamos sobre el sentido de la expresión “Reino de Dios” en el uso de Jesús, en particular, y el cuarto relato que elaboremos deberán ser compatibles con los contenidos fundamentales de la fe cristiana.

Repetimos lo antes dicho: al incorporar este criterio a nuestro proceder no actuamos anti-históricamente, sino supra-históricamente. Tampoco actuamos de una manera que sea necesariamente confesional: cualquiera puede seguir los argumentos que exponemos y estar en acuerdo o en desacuerdo con ellos en términos de los propios argumentos, independientemente de sus creencias o increencias. Nos permitimos a este propósito repetir algo de lo dicho al respecto hacia el término del primer estudio: hemos elegido situarnos en la posición de un observador (externo, trascendente) de segundo orden que observa lo que observa un creyente.

Si pretendiéramos ubicar este criterio en relación con todos los demás, habría que colocarlo en un nivel hasta ahora no contemplado y superior al de los criterios éticos, pero en cierto sentido fuera del esquema general, no sólo porque al igual que el criterio anterior no nos basta por sí mismo, pero sobre todo precisamente por su carácter supra-histórico. Las relaciones entre fe e historia —conferir sentido, condicionar— que se obtienen con la incorporación de este criterio y del anterior se muestran en el cuadro 6.1 y en el cuadro 6.2 (en el que la significación ha de entenderse como referida al relato como un todo):

**CUADRO 6.1: FE, HISTORIA, MISTICISMO Y RELATOS HISTÓRICOS**

FUNCIÓN	PLANO COGNITIVO	
Confiere sentido hacia abajo	Fe cristiana	
Condiciona hacia arriba	Historia: Jesús histórico	Historia: Misticismo

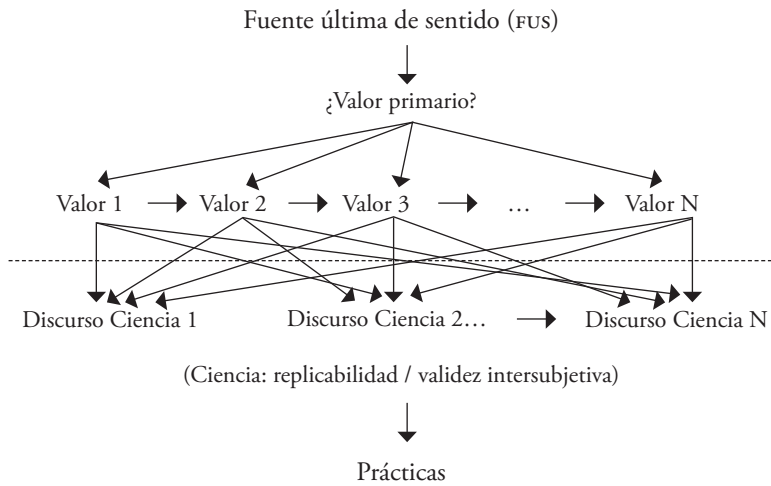
CUADRO 6.2: CRITERIOS PARA LA VALORACIÓN DE RELATOS SOBRE EL JESÚS HISTÓRICO

CRITERIO	REFERENTE	RELACIÓN CON RELATO HISTÓRICO	NIVEL	FUNCIÓN
Fe cristiana	Revelación	Destino	Ultrasignificativo	Fuente última de sentido
Ética	Valores	Vocación	Suprasignificativo	Pertinencia
Estética	Elegancia	Ambición	Significativo	Inteligibilidad global
Poética	Coherencia	Pretensión		
Epistemología	Verdad	Exigencia	Presignificativo	Credibilidad “atómica”

Sin abundar en ello, observamos que la tríada (niveles) de criterios estéticos, éticos y de fe recuerda de alguna manera al esquema Kierkegaardiano de las etapas de la vida: estética, moral y religiosa.

La fe cristiana funciona como una *fuentes última de sentido* (FUS). (Hay por supuesto otras muchas posibles fuentes últimas de sentido: la Historia –con Hache mayúscula–, la autorrealización como una obra de arte, el partido... Es de la esencia del talante posmoderno el rechazo a cualquier pretendida FUS). Por su naturaleza, una FUS asumida es omniconferidor de sentido, en particular, confiere sentido a las prácticas científicas, aunque no de manera directa, sino a través de la mediación de índole ética (esto es, referida a valores). Aquí se presentan dos opciones teóricas, la de que la FUS se expresa en un solo valor supremo –ordinariamente nombrado “el bien”– que a su vez encuentra expresión en un conjunto de valores secundarios, o (como en Isaiah Berlin, por ejemplo) hay una pluralidad de valores irreducibles unos a otros o a un único valor supremo y que pueden entrar en conflictos que no pueden ser resueltos apelando a otro valor. Por ciencia estamos entendiendo prácticas replicables cuyos resultados son susceptibles de validación intersubjetiva, de manera que, de acuerdo a lo expuesto en el segundo capítulo de V3 concerniente a la “frágil cadena” de la que cuelga la operación historiográfica, el método histórico-crítico propio de la historia permite nombrar ciencia a la historia. En el cuadro 6.3 se muestran las relaciones entre una FUS, los valores que la expresan y las prácticas científicas. Observamos cómo en este cuadro se dan las mismas relaciones de conferir sentido hacia abajo y condicionar hacia arriba que se presentan en la jerarquía de criterios propuesta para la valoración y comparación de relatos históricos.

CUADRO 6.3: FUENTE ÚLTIMA DE SENTIDO Y PRÁCTICAS CIENTÍFICAS



*El criterio de la universalización posible*

Como se sabe, Immanuel Kant sostuvo que era posible y deseable responder lo que le parecía que era el cuestionario básico del ser humano –¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué puedo esperar?– con el solo recurso de la razón. La respuesta que arroja la sola razón a la segunda de estas preguntas es el imperativo categórico del cual Kant proporcionó tres formulaciones: 1) obra sólo de forma que puedas desear que la máxima de tu acción se convierta en una ley universal; 2) obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca sólo como un medio; 3) obra como si, por medio de tus máximas, fueras siempre un miembro legislador en un reino universal de los fines. Estas formulaciones no son equivalentes, pero para nuestros actuales propósitos podemos equiparar la primera con la tercera. En ellas, la nota característica del bien moral es la posible universalización. Ésta es una idea sumamente poderosa y ha sido plausiblemente trasladada a otros ámbitos. Esto es lo que nosotros hacemos al formular nuestro tercer criterio adicional: el cuarto relato ha de ser en principio susceptible de universalización en el sentido de ser capaz de ser aceptado por los más posibles –tengan la persuasión religiosa que tengan, o que no tengan ninguna– e idealmente por todos.

*La ambición de la "síntesis imposible"*

Podemos dar una expresión más concreta a nuestra pretensión de universalización: aceptabilidad tanto para la mentalidad indoeuropea como para la semítica. Al inicio de V2, sostuvimos que la historia del pensamiento occidental era la de los intentos de alcanzar una síntesis de las esencias de los que entonces nombramos metamitos indoeuropeo y semítico, síntesis que entonces se antojaba imposible. Empleamos el término metamito para designar un mito situado en un plano de abstracción mayor que los mitos histórica o antropológicamente observables, siendo éstos expresiones, especificaciones o concreciones de uno de aquéllos. Recordamos lo fundamental de lo que entonces dijimos.

El metamito indoeuropeo es común en sus fundamentos tanto al pensamiento griego (que lo desarrolló en una vertiente especulativa), como al hindú (que lo desarrolló en una vertiente mística) y al persa. Su orientación religiosa fundamental es mística y su ontología exhibe un sesgo genérico hacia el idealismo. En este metamito la virtud se encuentra referida al intelecto y el sentido privilegiado para el discurso metafórico relativo a la intelección es el de la vista. Este metamito afirma:

- Una pre-existencia originaria en el fundamento inefable de todo cuanto hay, carácter ilusorio de la existencia de todo cuanto no sea aquel fundamento.
- La caída en esta existencia ilusoria y la eventual salvación en la escapatoria del ámbito de lo histórico, del tiempo en el retorno al origen y fundamento.
- Que el inefable fundamento de todo es impersonal, atemporal y extrahistórico.

El metamito semítico, por su parte, fue injertado en el pensamiento de Occidente con la conversión al cristianismo, tiene una orientación religiosa fundamental profética y su ontología exhibe un sesgo genérico hacia el realismo. Su expresión paradigmática, en lo que se refiere a la tradición occidental, es la Biblia (ambos testamentos). En él el concepto de virtud está referido al actuar. Este metamito afirma:

- Que Dios es creador, premiador y castigador; interventor en las historias de los pueblos y de los individuos.
- Que *todo es histórico*; que la salvación (en la versión cristiana) consiste en la divinización de lo histórico.



- Que Dios acostumbra hablar a su pueblo, por lo que se privilegia el escuchar frente a las demás operaciones sensibles.

Por tercera y última vez en esta obra contrastamos (en el cuadro 6.4) los dos metamitos en términos de oposiciones binarias de los casos, con un sentido derivado y secundario al que se debe buscar trascender y, por otra parte –influencia semítica– no sólo tiene sentido, sino que su sentido es fundante de todos los demás. Desde la segunda de estas perspectivas irradian todas las grandes filosofías especulativas (o sustantivas) de la historia, la noción de progreso. El gran proyecto de la Modernidad –la emancipación y el bienestar del ser humano mediante la aplicación de la razón y de su expresión en la ciencia y la tecnología– puede ser interpretado como la versión secular de la cosmovisión cristiana vigente en Occidente a lo largo del Medioevo y el Renacimiento.

**CUADRO 6.4: PENSAMIENTO SEMÍTICO Y PENSAMIENTO INDOEUROPEO**

EL METAMITO SEMÍTICO PRIVILEGIA:	EL METAMITO INDOEUROPEO PRIVILEGIA:
Lo temporal	Lo atemporal
Lo dinámico	Lo estático
La múltiple	La unidad
La contingencia	La necesidad
Lo sintético	Lo analítico
Lo <i>a posteriori</i>	Lo <i>a priori</i>
Lo material	Lo formal
Lo particular	Lo universal
Lo idioléctico	Lo nomotético
Lo diacrónico	Lo sincrónico
Lo histórico	Lo estructural

Concluimos el último capítulo de V2 aportando algunos elementos de lo que podría ser la síntesis de los dos metamitos con base en algunas ideas clave de filósofos de la Escuela de Kyoto, en especial de Ueda Shizuteru. (En los apéndices XV y XVI el lector podrá encontrar unas notas relativas a los desarrollos históricos del budismo zen y de la Escuela de Kyoto, respectivamente, que sintetizan a la vez que amplían lo dicho al respecto en el octavo capítulo de V2). Procedemos ahora a profundizar en este intento de realizar la síntesis que se antojaba imposible. Al hacerlo estaremos simultáneamente

realizando otra: la de la disciplina de la historia con la fe cristiana, y ello en una era que para muchos es de posmodernidad; es decir, una en la que ya no se cree en el creer. Pero será hasta el final del estudio cuando habremos de dirigir nuestra atención a esto último.

*Exégesis en términos de un “sistema de ecuaciones simultáneas”*

Al modelar fenómenos físicos matemáticamente aparecen con frecuencia sistemas de ecuaciones con varias variables, ecuaciones que han de ser satisfechas simultáneamente por una combinación de valores de las variables que en ellas intervienen. Por lo que respecta a las posibles soluciones de estos sistemas de ecuaciones, pueden presentarse tres casos: a) que no exista ninguna combinación de valores de las variables que satisfaga simultáneamente todas las ecuaciones, b) que exista una única combinación que las satisfaga, y c) que exista una pluralidad de combinaciones que las satisfaga.

**El “sistema de ecuaciones simultáneas”**

Nos aproximamos a la cuestión de la determinación de una hipótesis sobre el significado que deba atribuirse a la expresión “Reino de Dios” en el uso de Jesús de Nazaret —y de manera más general a la conformación del cuarto relato—, formulando un análogo de un sistema de tres ecuaciones. Aquí habrá una sola “variable” que será precisamente ese significado. Las tres “ecuaciones” que deberán simultáneamente satisfacerse son:

- HJ: El Jesús histórico (producto de la investigación histórico-crítica) que resulta ser poli-representable históricamente, con *al menos dos de las representaciones —profeta de un Reino escatológico-apocalíptico / profeta de un Reino escatológico-místico— exigidas históricamente.*
- F: Fe cristiana (específicamente católica), procesable hermenéuticamente (con el dispositivo hermenéutico propuesto en el segundo estudio).
- HM: Hechos puestos de manifiesto por la historia del misticismo. En particular el testimonio unánime de que la “experiencia mística” constituye el *summum bonum* y que lograrla es el sentido de la existencia.

Las imágenes de Jesús que emergen al considerar sólo una o dos de las “ecuaciones” son las siguientes:

- Sólo HJ: Jesús fue un profeta del Reino escatológico-apocalíptico inminente, pero también del Reino escatológico-místico.
- Sólo F: Jesús, el Hijo de Dios que se encarnó, murió por la salvación de los seres humanos y resucitó al tercer día, inauguró el Reino ya presente en la tierra y fue profeta del Reino escatológico-apocalíptico por venir al fin de los tiempos en un futuro no precisado.
- Sólo HM: Muy probablemente Jesús fue un místico.
- Sólo HJ y F: Jesús, el Hijo de Dios que se encarnó, murió por la salvación de los seres humanos y resucitó al tercer día, inauguró el Reino ya presente en la tierra y fue profeta del Reino escatológico-apocalíptico por venir y también del Reino escatológico-místico.
- Sólo HJ y HM: Jesús fue un profeta del Reino escatológico-apocalíptico inminente y también del Reino escatológico-místico, y fue también un místico.
- Sólo F y HM: Jesús, el Hijo de Dios que se encarnó, murió por la salvación de los seres humanos y resucitó al tercer día, fue un místico que inauguró el Reino ya presente en la tierra.

Al elaborar estos enunciados atendemos, entre otras cosas, a las conclusiones vigésima, vigesimoprimera y vigesimosegunda obtenidas en el estudio anterior:

1. [...] la hipótesis con mayor plausibilidad histórica es la del significado apocalíptico (con realización inminente) de la expresión “Reino de Dios”, pero no puede ser descartada histórico-críticamente la del significado místico.
2. Tanto la hipótesis del significado místico como la del significado apocalíptico son escatológicas en el sentido de J. D. Crossan. Por otra parte, no sólo las hipótesis parecerían ser excluyentes entre sí; sino que parecería que también los *argumentos* a favor de la una son incompatibles con los a favor de la otra.
3. Sin embargo, ambas hipótesis son afirmadas en los cuatro evangelios canónicos. Esto se aprecia particularmente en los relatos de la pasión.

¿Qué ocurre con la combinación HJ, F y HM? Resulta un Jesús contradictorio, inconsistente:

1. Fue el hijo de Dios que se encarnó, murió por la salvación de los seres humanos y resucitó al tercer día.

2. Fue un místico.
3. Inauguró el Reino ya presente en la tierra.
4. Fue un profeta del Reino escatológico-apocalíptico inminente.
5. Fue un profeta del reino escatológico-místico.

Como se aprecia, la contradicción es entre cualesquiera dos de los tres últimos puntos. (Por lo demás, como ya hemos comentado, el Reino escatológico-apocalíptico inminente no se verificó históricamente). Parecería entonces que este “sistema de ecuaciones” es inconsistente, no admite ninguna solución. Pero no sólo eso; hay una contradicción en el interior de la hipótesis relativa al Jesús histórico: el método histórico crítico lleva a concluir que Jesús a un tiempo fue profeta de un Reino escatológico-apocalíptico y de un Reino escatológico-místico.

Así las cosas, se abren ante nosotros dos caminos: a) aceptar que lo que hemos pretendido no es posible y renunciar en consecuencia a la realización del proyecto propuesto en la introducción; o b) modificar o, mejor, reinterpretar algunas de las “ecuaciones” del “sistema de ecuaciones simultáneas” de manera que se transformen en un sistema no inconsistente. Si se emprende este camino, hay que hacerlo con toda seriedad y responsabilidad; en concreto, hay que guardar rigurosamente fidelidad a la Historia, a la fe cristiana y al hecho del misticismo. ¿Es posible esto? ¿Existe tal camino? Creemos que sí y que Sherlock Holmes (!) nos lo muestra.

### **Sherlock Holmes, exegeta: los tres reinos**

*How often have I said to you that when you have eliminated the impossible, whatever remains, however improbable, must be the truth?*

Sherlock Holmes al doctor Watson, *The Sign of Four*  
(1890)

ARTHUR CONAN DOYLE

La sentencia atribuida a Sherlock Holmes, que figura en el epígrafe a esta sección, es de lo más pertinente para nosotros ahora: “Cuando se ha eliminado lo imposible, lo que permanece, por más improbable que parezca, ha de ser la verdad”. Como hemos visto, en el “sistema de ecuaciones” la inconsistencia interna a la “ecuación” resultado del empleo del método histórico-crítico viene dada por las afirmaciones simultáneas de que “Jesús inauguró el Reino ya presente en la tierra”, “Jesús fue un profeta del Reino escatológico-apocalíptico inminente” y “Jesús fue un profeta del Reino escatológico-místico”.

¿Qué reinterpretación de esa “ecuación” elimina las contradicciones? Aquélla que distingue *tres* –sí, tres– tipos de discursos distintos en Jesús en torno a *reinos* o *reinados*, todos ellos “de Dios” en un sentido genérico y uno solo en un sentido más propio, el del núcleo central de la predicación:

1. El del Reino de Dios, núcleo central de la predicación.
2. El del reinado apocalíptico (extra-histórico o extra-*esta* historia) del Hijo del Hombre –figura que identificamos con el propio Jesús– al fin de los tiempos. (Véase el apéndice XIII para un comentario en torno a la expresión “Hijo del Hombre”).
3. El del reinado mesiánico intrahistórico de Jesús, discurso que aparece después de la “crisis galilea” y cuyo contenido fue la causa política por la que fue sentenciado por el procurador romano Poncio Pilatos a morir crucificado.
4. Adicionalmente, aquel en el que de manera consecuente con lo anterior se desacoplan los componentes escatológico-apocalípticos de los relativos al Reino de Dios como núcleo central de la predicación de Jesús.

¿Qué es lo que resulta y que ha de ser verdad por improbable que parezca?

1. Hay que reconocer una gran probabilidad de que Jesús creyera (equivocadamente) en un acontecimiento escatológico-apocalíptico inminente y lo anunciara.
2. Hay que desacoplar en Jesús lo relativo al Reino (o Reinado) de Dios, núcleo central de su predicación, del anuncio de un acontecimiento escatológico-apocalíptico.
3. Hay que desacoplar en Jesús: a) lo relativo al anuncio de la llegada del Reino (o Reinado) de Dios que constituyó el núcleo central de su predicación; b) que sería su propio Reino (o Reinado) mesiánico intrahistórico; y c) el reinado escatológico-apocalíptico (extra-histórico o extra-*esta* historia) del Hijo del Hombre –figura que identificamos con el propio Jesús– al fin de los tiempos.
4. Hay que entender la expresión “Reino de Dios” (o “Reinado de Dios”) en el uso de Jesús cuando es el núcleo central de su predicación como referencia a la “experiencia mística”, la cual le llevó a afirmar que era uno con su Padre Yahvé, afirmación que constituyó la causa religiosa de la petición de su muerte al procurador romano por parte de los miembros del Sanedrín judío.

Dos observaciones antes de proseguir. En primer lugar, como hemos intentado insinuar hace unos momentos, las causas de la condena de muerte de Jesús –religiosa: tenerse por uno con Dios; política: pretender ser el rey de los judíos– por sí mismas, tomadas en conjunto, apuntan hacia la distinción reino místico / reino mesiánico. (Estamos designando a los tres reinos “místico”, “apocalíptico” y “mesiánico”). Segundo, cualquiera de las distinciones reino místico / reino apocalíptico, o reino mesiánico / reino futuro, resuelve la cuestión del reino a la vez presente y futuro, la cuestión del “ya, pero todavía no”.

Ya dijimos en el estudio anterior algunas palabras en relación con el primero de los puntos anteriores; añadimos ahora que, como constatamos en ese estudio, Juan Bautista, el maestro de Jesús, creía en la inminencia del acontecimiento escatológico-apocalíptico inminente y lo anunció, y que, como también constatamos ahí, los discípulos de Jesús creían en lo mismo desde los primeros tiempos post-pascuales y por muchas décadas después (a lo largo de todo el siglo I y tal vez algo después). Aun ignorando todo lo relativo a los dichos al respecto atribuidos a Jesús, estos dos hechos constituyen por sí solos una argumentación contundente. A esto se suman los poderosos argumentos de Albert Schweitzer (y antes de él los de Johannes Weiss) y los desarrollados por algunos autores clave contemporáneos tales como John P. Meier, E. O. Sanders y Geza Vermes, entre aquéllos a los que hemos prestado mayor atención.<sup>3</sup>

Por lo demás, conviene aquí tener presente que, en el período inter-testamentario, el imaginario popular judío contemplaba una gran variedad de expectativas escatológico-apocalípticas. Los textos más apocalípticos del Antiguo Testamento los encontramos en los capítulos 7 a 12 del Libro del profeta Daniel, que según las opiniones más autorizadas fue escrito entre los años 167-164 a. C., es decir, apenas un siglo y medio antes de Jesús.

La literatura (esenia) proveniente de Qumrán es prolífica en referencias a los últimos días que son inminentes. Esto último adquiere particular importancia en la medida en la que Juan el Bautista y/o Jesús de Nazaret hayan sido en algún tiempo miembros de la comunidad de Qumrán o hayan sido influidos por las doctrinas y prácticas de ella. Éste es un asunto en relación con el cual existe una enorme literatura (tanto a favor como en contra). Nosotros no profundizaremos en ello más allá de volver sobre el asunto una sola vez

<sup>3</sup> A estos nombres podemos añadir, entre otros, los de Paula Fredriksen y Bart D. Ehrman, mencionados ya en una nota en el estudio anterior a este propósito. No incluimos el muy prestigiado de N. T. Wright debido a su rechazo de la idea de la inmanencia del acontecimiento escatológico-apocalíptico.

más adelante. Cuando lo hagamos, empero, contaremos con un apoyo que resultará sorprendente a los no avisados.

Vamos a intentar mostrar la viabilidad de los puntos segundo y tercero mediante el análisis de los dichos atribuidos a Jesús en los que podría pensarse que se vincula el Reino con lo escatológico apocalíptico o con el reinado mesiánico intrahistórico. Pasamos a ello en un instante. Antes de ello, sólo queremos decir que si se concedieran los tres primeros puntos, entonces el cuarto se desprendería de ellos en conjunto con las conclusiones a las que se arribó al término del estudio anterior.

*“Se ha cumplido el tiempo y está cerca el Reino de Dios”*

Procedemos al examen de todos los dichos atribuidos a Jesús en relación con los cuales puede pensarse que se vincula el Reino con lo escatológico-apocalíptico. Al hacerlo, no nos preguntamos si estos dichos fueron históricamente proferidos o no por Jesús, sino que lanzamos nuestras redes, por así decirlo, con el mayor alcance posible para de esta manera tener la garantía de que entre todo lo que obtengamos estarán aquellos dichos efectivamente proferidos históricamente por Jesús. Para fines de este análisis, no tiene importancia alguna que sepamos cuáles son. Lo primero que encontramos es que los dichos atribuidos a Jesús en los que podría estar vinculado el Reino con lo escatológico-apocalíptico son sorprendentemente pocos (registramos tan sólo ocho). Los listamos a continuación en el cuadro 6.5, haciendo uso para ello del sistema de referencias a los elementos del recuento de Senén Vidal<sup>4</sup> que usamos en el cuadro X1.1 (en el apéndice X1) y omitiendo lugares paralelos:

**CUADRO 6.5: DICHO ATRIBUIDOS A JESÚS EN LOS QUE PARECE VINCULARSE DE ALGUNA MANERA AL REINO CON LO ESCATOLÓGICO-APOCALÍPTICO**

NÚM.	RECUESTO VIDAL	DICHO	TEXTO
1	Mc1	Mc 1, 15	El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la Buena Nueva.
2	Mc5	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.

<sup>4</sup> Senén Vidal, *Jesús el galileo*, pp. 119-124.

NÚM.	RECUESTO VIDAL	DICHO	TEXTO
3	Mc11	Mc 14, 25	Yo os aseguro que ya no beberé del producto de la vid hasta que lo beba nuevo en el Reino de Dios.
4	Q3	Q 10, 9	Y si entráis en una ciudad y se os da la bienvenida, comed lo que os presenten; y sanad a los enfermos que haya en ella y decidles: “El Reino de Dios se ha acercado a vosotros”.
5	Mt30	Mt 25, 34	Entonces dirá el Rey a los de su derecha: “Venid benditos de mi Padre, recibid la herencia del Reino preparado para vosotros desde la creación del mundo”.
6	Lc13	Lc 19, 11*	Mientras la gente escuchaba estas cosas, añadió una parábola porque estaba él cerca de Jerusalén y creían ellos que el Reino de Dios aparecería de un momento a otro.
7	Lc14	Lc 21, 31	Así también vosotros, cuando veáis que suceden estas cosas [de carácter apocalíptico, descritas en los vv. 25-27], sabed que el Reino de Dios está cerca.
8	Lc15	Lc 22, 16	Porque os digo que ya no la comeré más [la Pascua] hasta que halle su cumplimiento en el Reino de Dios.

\* Eliminado del recuento de Vidal por no ser atribuido a Jesús.

A estos ocho dichos (y sus paralelos) hay que adicionar otros tres fragmentos del Nuevo Testamento, dos relativos a la predicación de Juan Bautista a los que hicimos referencia en el estudio anterior, y un pasaje de los Hechos de los Apóstoles del que también nos ocupamos en ese estudio:

- “Por aquellos días aparece Juan el bautista proclamando en el desierto de Judea ‘Convertíos porque ha llegado el Reino de los Cielos. Éste es aquel de quien habla el profeta Isaías cuando dice: Voz que clama en el desierto...’” (Mt 3, 1-3).
- “Pero viendo él venir muchos fariseos y saduceos al bautismo, les dijo: ‘Raza de víboras, ¿quién os ha enseñado a huir de la ira inmi-



nente? [...] Ya está el hacha puesta a la raíz de los árboles; y todo árbol que no dé fruto será cortado y arrojado al fuego. [...] En su mano [el Mesías] tiene el bieldo [énfasis nuestro] y va a limpiar su era: recogerá su trigo en el granero, pero la paja la quemará con fuego que no se apaga” (Mt 3, 7-12).

- “[...] después de su pasión, se les presentó [a los apóstoles] dándoles muchas pruebas de que vivía, apareciéndoseles durante cuarenta días y hablándoles acerca de lo referente al Reino de Dios. [...] Los que estaban reunidos le preguntaron: ‘Señor, ¿es en este momento cuando vas a restablecer el Reino de Israel?’. Él les contestó: ‘A vosotros no os toca conocer el tiempo y el momento que ha fijado el padre con su autoridad, sino que recibiréis la fuerza del Espíritu Santo que vendrá sobre vosotros, y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaria, y hasta los confines de la tierra’” (Hch 1, 3, 6-8).

De los ocho dichos atribuidos a Jesús, es el primero el que probablemente pueda tenerse como el más contrario a lo que hemos propuesto. Constituye la primera mención del Reino en los textos evangélicos (situando al de Marcos en el primer lugar en una enumeración por cronología de composición que nadie disputa) y ocurre en la apretadísima síntesis de lo que fue la predicación de Jesús en Galilea. En él se vincula claramente el acontecimiento escatológico-apocalíptico –“el tiempo se ha cumplido”– y el arribo del reino –“y el Reino de Dios está cerca”–, la vinculación explícita se da por la cópula “y” (καί).

A decir verdad, si se considera este *logión* de manera aislada, no se aprecia en él una referencia a un acontecimiento escatológico-apocalíptico, sino sólo a uno genéricamente escatológico, pero esto no es particularmente relevante ahora para nuestra argumentación.

Éste es el texto en la versión original griega: και λέγων ὅτι πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεῦετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ; la porción que ahora es mayormente de nuestro interés, con la traducción al español intercalada, es: πεπλήρωται [se ha cumplido] ὁ [el] καιρὸς [tiempo] καὶ [y] ἤγγικεν [está cerca] ἡ [el] βασιλεία τοῦ θεοῦ [Reino de Dios].

Si bien es indiscutible la vinculación, la naturaleza de ésta no lo es: el paso del reconocimiento de algún tipo de vinculación a la afirmación de que lo que acontece una vez “cumplido el tiempo” es el arribo del Reino en una suerte de secuencia temporal no está justificado por el texto mismo como lo pone de manifiesto la siguiente consideración: innumerables personas que han sentido la proximidad de su muerte –típica mas no exclusivamente en

enfermos terminales— han efectuado una aplicación de la lectura de este texto a manera de interpelación personal; “tu tiempo está por cumplirse y el Reino está cerca, está a tu alcance; conviértete, cree en ésta, la mejor de las noticias, e ingresa en el Reino (realizando así el sentido de tu existencia) mientras aún tienes tiempo”.

Sabemos muy bien que el receptor del anuncio del Reino por parte de Jesús no era ningún individuo en particular —¿pero sí todos los individuos en particular?—, sino el pueblo de Israel. Lo que hemos querido mostrar con esta consideración es que el *logión* puede ser interpretado de la siguiente manera: “El fin de los tiempos está próximo [y con ello la venida del Hijo del Hombre y de *su* reinado (mesiánico)], el Reino de Dios está [ahora] disponible para ustedes; conviértanse y crean esta estupenda noticia [y háganla realidad en ustedes]”. Tras de este anuncio de Jesús habría dos cosas: a) su convicción, que había sido la de Juan, del inminente fin de los tiempos, y b) su personal “experiencia” de la realidad y la naturaleza del Reino (su radicalmente profunda experiencia mística), probablemente de manera inmediata a su bautismo por parte de Juan.

Pasamos ahora a la consideración de los restantes siete dichos. Los que en el cuadro 6.5 tienen los números 2, 3 y 8 tienen una estructura superficialmente parecida: la llegada del Reino tiene lugar antes de otros acontecimientos: la muerte de algunos de los presentes, en el número 2; la muerte de Jesús en los dichos 3 y 8. En el caso del dicho número 2, la referencia es sin duda al Reino apocalíptico: llega “con poder”. En los dichos 3 y 8, esos sí de idéntica forma evidentemente, el Reino mencionado es con gran probabilidad el apocalíptico; con poca, el mesiánico —ello supondría que Jesús pensaba que en lugar de morir quedaría establecido en las horas o días por venir su reinado mesiánico—; y con casi nula el místico (en el caso de que Jesús anticipara correctamente la inminencia de su muerte y, con ella, su entrada definitiva y plena en el Reino (místico) de Dios. En el dicho número 4 el Reino al que se hace referencia es casi con seguridad el místico. En los dichos 5 y 7 el Reino es con total seguridad el apocalíptico, y, en el 6 lo es también con gran probabilidad.

En los dos dichos atribuidos a Juan que hemos destacado es muy probable que la referencia sea al Reino apocalíptico; con muy poca probabilidad sería al Reino mesiánico; con nula, al místico. Finalmente, la pregunta de los discípulos registrada en los Hechos de los Apóstoles hace evidente referencia al reinado mesiánico.

Por otra parte, podemos constatar cómo en los textos paulinos encontramos la distinción apocalíptico/místico que hemos propuesto. Recordamos

a este propósito el fragmento de la Primera epístola a los tesalonicenses (texto más antiguo del Nuevo Testamento) que citamos en el estudio anterior en el que Pablo manifiesta su convicción de que la segunda venida tendrá lugar durante su propia vida:

Nosotros los que vivamos, los que quedemos hasta la venida del Señor no nos adelantaremos a los que murieron. El Señor mismo, a la orden dada por la voz de un arcángel y por la trompeta de Dios, bajará del cielo, y los que murieron en Cristo resucitarán en primer lugar. Después nosotros, los que vivamos, los que quedemos, seremos arrebatados en nubes junto con ellos al encuentro del Señor en los aires (1 Ts 4, 15-17).

Procedemos ahora a presentar (en el cuadro 6.6) de manera sintética los resultados de examinar cada uno de los dichos sobre el Reino atribuidos a Jesús en los evangelios sinópticos. Es de rigor registrar que en muchos casos se trata de atribuciones de sentido probables, mas sin una certeza absoluta. De nueva cuenta, procedemos con base en el recuento de Senén Vidal con las omisiones explicadas en el estudio anterior.

**CUADRO 6.6: TIPO DE REINO AL QUE SE HACE REFERENCIA EN CADA UNO DE LOS DICHOS SOBRE EL REINO ATRIBUIDOS A JESÚS EN LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS (INICIO)**

NÚMERO PROGRESIVO	REFERENCIA A RECuento DE VIDAL	DICHO	REINO
1 (1 en cuadro 6.5)	Mc1	Mc 1, 15	Místico
2	Mc2	Mc 4, 11	Místico
3	Mc3	Mc 4, 26	Místico
4	Mc4	Mc 4, 30	Místico
5 (2 en cuadro 6.5)	Mc5	Mc 9, 1	Apocalíptico
6	Mc6	Mc 9, 47	Místico
7	Mc7	Mc 10, 14	Místico
8	Mc8	Mc 10, 15	Místico
9	Mc9a	Mc 10, 23	Místico
10	Mc9b	Mc 10, 24	Místico
11 (3 en cuadro 6.5)	Mc9c	Mc 10, 25	Apocalíptico

**CUADRO 6.6: TIPO DE REINO AL QUE SE HACE REFERENCIA EN CADA UNO DE LOS DICHO  
SOBRE EL REINO ATRIBUIDOS A JESÚS EN LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS  
(CONTINUACIÓN)**

NÚMERO PROGRESIVO	REFERENCIA A RECUENTO DE VIDAL	DICHO	REINO
12	Mc10	Mc 12, 24	Místico
13	Mc11	Mc 14, 25	Apocalíptico
14	Q1	Q 6, 20	Místico
15	Q2	Q 7, 28	Místico
16 (4 en cuadro 6.5)	Q3	Q 10, 9	Místico
17	Q4	Q 11, 2	Mesiánico
18	Q5	Q 11, 20	Místico
19	Q6	Q 11, 52	Místico
20	Q7	Q 12, 31	Místico
21	Q8	Q 13, 18	Místico
22	Q9	Q 13, 20	Místico
23	Q10	Q 13, 28-29	Apocalíptico
24	Q11	Q 16, 16	Místico
25	Mt3	Mt 5, 10	Místico
26	Mt4a	Mt 5, 19	Místico
27	Mt4b	Mt 5, 19	Místico
28	Mt5	Mt 5, 20	Místico
29	Mt6	Mt 7, 21	Místico
30	Mt7	Mt 8, 12	Apocalíptico
31	Mt9	Mt 13, 19	Místico
32	Mt10	Mt 13, 24	Apocalíptico
33	Mt11	Mt 13, 38	Apocalíptico
34	Mt12	Mt 13, 43	Apocalíptico
35	Mt13	Mt 13, 44	Místico

NÚMERO PROGRESIVO	REFERENCIA A RECUESTO DE VIDAL	DICHO	REINO
36	Mt14	Mt 13, 45	Místico
37	Mt15	Mt 13, 47	Apocalíptico
38	Mt16	Mt 13, 52	Místico
39	Mt17	Mt 16, 19	Mesiánico
40	Mt19	Mt 18, 3	Místico
41	Mt20	Mt 18, 4	Místico
42	Mt21	Mt 18, 23	Apocalíptico
43	Mt22	Mt 19, 12	Místico
44	Mt23	Mt 20, 1	Místico
45	Mt24	Mt 21, 31	Místico
46	Mt25	Mt 21, 43	Místico
47	Mt26	Mt 22, 2	Apocalíptico
48	Mt28	Mt 24, 14	Apocalíptico
49	Mt29	Mt 25, 1	Místico
50 (5 en cuadro 6.5)	Mt30	Mt 25, 34	Apocalíptico
51	Lc1	Lc 4, 43	Místico
52	Lc5	Lc 9, 60	Místico

**CUADRO 6.6: TIPO DE REINO AL QUE SE HACE REFERENCIA EN CADA UNO DE LOS DICHO SOBRE EL REINO ATRIBUIDOS A JESÚS EN LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS (CONCLUSIÓN)**

NÚMERO PROGRESIVO	REFERENCIA A RECUESTO DE VIDAL	DICHO	REINO
53	Lc6	Lc 9, 62	Místico
54	Lc7	Lc 10, 11	Místico
55	Lc8	Lc 12, 32	Místico
56	Lc9	Lc 13, 29	Apocalíptico

NÚMERO PROGRESIVO	REFERENCIA A RECUENTO DE VIDAL	DICHO	REINO
57	Lc11b	Lc 17, 20	Místico
58	Lc11c	Lc 17, 21	Místico
59	Lc12	Lc 18, 29	Místico
60 (7 en cuadro 6.5)	Lc14	Lc 21, 31	Apocalíptico
61 (8 en cuadro 6.5)	Lc15	Lc 22, 16	Apocalíptico

¿Por qué, cuando quizás la mayoría de los investigadores de justificado gran prestigio entienden las menciones del Reino como referidas a lo apocalíptico –lo que hemos registrado en el estudio anterior– obtenemos nosotros estos resultados tan divergentes? La respuesta es la siguiente: por haber distinguido tres tipos distintos de discursos sobre el Reino en Jesús –tres reinos–, lo cual *evita que el contenido apocalíptico indudable de algunas menciones se desborde –a la Schweitzer– sobre otras menciones.*

Si miramos ahora hacia atrás, caemos en la cuenta de que lo que hemos hecho es introducir en el “sistema de ecuaciones” una ecuación más, una de carácter auto-referencial: el sistema es consistente. Esta nueva ecuación ha obligado a reinterpretar los contenidos de otras y con ello todo ha quedado en su lugar.

Seguramente se nos reprochará –entre muchas otras cosas– que toda nuestra compleja y un tanto inverosímil construcción –mas no incongruente con los rendimientos de la aplicación de los métodos histórico-críticos– ha sido realizada “a modo” –al modo de Procusto, podría decirse– para satisfacer los criterios establecidos. Y, en efecto, eso es exactamente lo que hemos hecho; en esto tendrán toda la razón quienes formulen ese reproche.

Desde nuestro punto de vista, sin embargo, no la tendrán consigo al reprochar: a nuestro parecer, lo que hemos hecho es proceder bajo la exigencia de la razón.

Es muy importante tomar nota ahora de que las contradicciones que hemos pretendido resolver con nuestra construcción no son entre los contenidos de la fe cristiana y los rendimientos de la aplicación del método histórico-crítico, sino internas a éstos. Repásese lo relativo al “sistema de ecuaciones simultáneas” y se constatará que tal es el caso. *El mejor argumento que nos es dado esgrimir a favor de lo que hemos hecho lo constituyen los propios textos evangélicos.* Léanse los sinópticos a la luz de lo expuesto y se apreciará

cómo todo queda en su lugar. Hemos dicho que se lean los *sinópticos* porque la lectura del de Juan claramente apunta hacia una concepción mística del Reino (y así también, incluso más, el apócrifo de Tomás).

### EL MODELO PROPUESTO Y EL CUARTO RELATO

Nos hemos exigido tomar muy en serio las conclusiones de los mejores investigadores sobre el Jesús histórico, investigadores precisamente constreñidos metodológicamente a intentar resolver tan sólo una de las tres “ecuaciones” planteadas. Hemos buscado comprenderlas entendiendo los datos y los razonamientos a partir de los cuales se arriba a ellas. Hemos trabajado por meternos por debajo de ellas –en el nivel en el que ubicamos la “ecuación” sobre las vivencias místicas– y por remontarnos sobre ellas –en el plano de la fe cristiana– para poder iluminarlas, interpretarlas, con la luz que ha podido aportar nuestro planteamiento metodológico. Es así que esas conclusiones adquieren, por así decirlo, profundidad o espesor en una dimensión que puede considerarse como perpendicular u ortogonal al eje que va de los acontecimientos –dichos, obras– a esas interpretaciones de éstos que son las conclusiones de los especialistas por vía de la aplicación de la metodología histórico-crítica, conclusiones que han de conformar un todo interpretativo consistente que en principio no parece encontrarse. Esta profundidad o espesura exige y permite una nueva interpretación, una reinterpretación en el sentido de interpretación de la interpretación, esto es, una interpretación de segundo orden. Y ésta tiene para nosotros la naturaleza de un *modelo* (siempre en proceso de elaboración, siempre inacabado, siempre bajo sospecha). Requerimos aún de un elemento más para su formulación.

#### *El último elemento*

Retomamos ahora lo relativo a la afirmación de la Encarnación universal, tema al que consagramos en su totalidad el tercer estudio. Lo hacemos introduciendo el último de los elementos a partir de los cuales configuramos el cuarto relato, uno inspirado (basado, de hecho) en la psicología analítica profunda desarrollada por Carl Gustav Jung (1875-1961), específicamente en sus nociones de *individuación*, el concepto central de esta psicología,<sup>5</sup> y del sí-mismo:

<sup>5</sup> Carl Gustav Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, p. 209: “[...] arribé al concepto central de mi psicología: *el proceso de individuación*”.

Este arquetipo, el del sí-mismo, respondió al “Evangelio” en cada una de las almas, de tal manera que el rabino concreto Jesús fue asimilado en un plazo extraordinariamente breve por el arquetipo constelado. De este modo, Cristo convirtió en una realidad la idea del sí-mismo.<sup>6</sup> Sin embargo, dado que es imposible distinguir qué es un símbolo del sí-mismo y qué una imagen de Dios, estas dos ideas insisten en mantenerse fusionadas a despecho de todos los intentos por separarlas, tal y como sucede, por ejemplo, en el caso del sí-mismo que a la vez es sinónimo del Cristo interior de cuño joánico o paulino, en el del Cristo que al mismo tiempo es Dios (“de la misma naturaleza que el Padre” [¡exactamente lo que hemos escrito apenas hace unos renglones con desconocimiento, entonces, del texto que ahora citamos!]), en el del *atman* que a la vez es el alma individual y el alma del cosmos, o en el del tao que a la vez es un estado individual y el correcto sucederse de los estados mundanales. Psicológicamente, el dominio de lo “divino” da comienzo tan pronto como se cruzan los límites de la conciencia [...].

La meta de la evolución psicológica, como de la biológica, es la autorrealización, es decir, la individuación. Dado que el hombre sólo se conoce como un yo, y dado que el sí-mismo, como totalidad, no puede ser descrito ni diferenciado de una imagen de Dios, la autorrealización equivale en el lenguaje religioso-metafísico a la encarnación de Dios. Este hecho halla expresión en la filiación divina de Cristo.<sup>7</sup>

Desde un punto de vista psicológico, como hombre primigenio (Hijo del hombre, *Adam secundus*, τέλειος άνθρωπος) Cristo representa una totalidad que trasciende y engloba al hombre ordinario, y se corresponde con la personalidad total y trascendente a la conciencia. [...] hemos llamado a esa totalidad sí-mismo.<sup>8</sup>

Un argumento bastante obvio que puede ser esgrimido en contra de la afirmación de la Encarnación universal es que “Jesús es igual en todo a los demás seres humanos, excepto en el pecado”, de manera que no es posible la identificación entre cualquiera de aquéllos y él. Para Jung la identificación del sí-mismo con Cristo tampoco es posible, pero por la razón inversa, esto es, porque encuentra en Cristo una suerte de déficit (de maldad) en relación con la totalidad psíquica del ser humano por no haber en él pecado:

<sup>6</sup> En este punto, Jung introduce una muy importante nota a pie de página en la que hace referencia al libro *Der Gnosis der Christentums* (p. 307) de Georg Koeppen, del que reproduce lo siguiente: “Jesús lo refiere todo a su yo; pero este yo no es el ego subjetivo, sino el yo cósmico”, señalando explícitamente que esto es acertado.

<sup>7</sup> Carl Gustav Jung, *Acercas de la psicología de la religión occidental y de la religión oriental*, pp. 166-167.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 288-289.



Psicológicamente, el sí-mismo ha sido definido como la totalidad psíquica del hombre. En símbolo de sí-mismo puede convertirse todo aquello de lo que el hombre presuponga una totalidad superior a la suya. Éste es el motivo por el que este tipo de símbolos no tienen forzosamente que poseer esa totalidad requerida por la definición psicológica, y, en definitiva, la razón por la que tampoco la figura de Cristo, de la que no en vano se ausentan la dimensión nocturna de la naturaleza anímica, las tinieblas del espíritu y del pecado, obraría en propiedad de la misma. Sin la integración del mal no hay en absoluto totalidad [...].<sup>9</sup>

A fin de cuentas, sin embargo, Cristo es, para Jung, un *símbolo* del sí-mismo: “Cristo ejemplifica el arquetipo del sí-mismo”.<sup>10</sup>

Expuesto lo anterior, consideramos conveniente trasladarnos de la perspectiva psicológica de Jung a la teológica de Karl Rahner. Ya en el estudio tercero hicimos mención de una de sus tesis más famosas: “La cristología es fin y principio de la antropología. Y esta antropología en su realización más radical –la cristología– es eternamente teología”.<sup>11</sup> Pero, ¿qué significa esto? Vale la pena citar con alguna extensión al propio Rahner a este respecto:

La encarnación de Dios es [...] el caso irrepitiblemente *supremo* de la realización esencial de la realidad humana. Y tal realización consiste en que el hombre es entregándose. Quien entiende de verdad lo que teológicamente significa la *potentia oboedientialis* para la unión hipostática, la capacidad de ser asumida la naturaleza humana por la persona del Verbo de Dios, sabe que esa *potentia* no puede ser una capacidad más junto a otras posibilidades en la consistencia del ser (*Seinsbestand*) del hombre, sino que objetivamente es idéntica a la esencia humana.<sup>12</sup>

Rahner precisa que lo anterior “no significa que tal posibilidad tenga que ser realizada en cada hombre que posea dicha esencia”.<sup>13</sup> Esto lo explica así: “El hecho de nuestra simple creaturidad y de nuestra pecaminosidad, de nuestro riesgo radical, muestra bajo la iluminación de nuestra situación

<sup>9</sup> Carl Gustav Jung, *Acerca de la psicología de la religión occidental y de la religión oriental*, pp. 166-167.

<sup>10</sup> Carl Gustav Jung, *Aion. Researches into the Phenomenology of the Self*, p. 37. “Cristo, un símbolo del sí-mismo” es precisamente el título del capítulo de *Aion* (pp. 36-71), en el que con mayor amplitud elabora esta idea. Viene quizás a cuenta tomar nota de que Jung lee Lc 17, 21, como hemos sugerido en el anterior que sea leído; en efecto, haciendo referencia a ese versículo escribe: “Así como Cristo está en nosotros, también lo está su Reino celestial” (*idem.*).

<sup>11</sup> Karl Rahner, “Para la teología de la Encarnación”, p. 153.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>13</sup> *Idem.*

en el verbo de Dios que tal plenitud, de hecho, no está dada en nosotros como ya cumplida”.<sup>14</sup> Lo que en esto apreciamos es que la cuestión de la realización de la esencia es del todo paralela a la de la salvación: así como nos preguntamos ¿quiénes se salvan?, ¿se salvan todos?, podemos preguntarnos: ¿quiénes realizan su esencia? ¿Todos? Si identificamos realización de la esencia con salvación —y nosotros lo hacemos—, unas interrogantes se vuelven las otras. También las identificamos con: ¿quiénes entran al Reino? ¿Todos? La condición en cada caso es la entrega absoluta. Finalmente, para quien crea en la *Apocatástasis*, la respuesta en cada caso es “todos”.

Lo que se contempla desde una y otra perspectivas no es tan distinto como se antoja a primera vista (sobre todo si no se atiende a la diferencia entre el plano de lo simbólico en el que se ubica Jung y el ontológico en el que se sitúa Rahner): equipárese la individuación con la realización de la esencia y entiéndase que, entre otras cosas, la entrega absoluta de sí coloca al ser humano en el nivel deficitario de mal al que se ha referido Jung en el último de sus fragmentos que hemos citado.

#### *El modelo: el esqueleto del cuarto relato*

Bien sabemos que sólo es posible llegar a comprender lo que no comprendemos comprendiéndolo en términos de lo que sí comprendemos. Nos inspiraremos en el proceder de las ciencias y echaremos mano de lo que con cierta propiedad llamaremos un modelo. Para Ian Graeme Barbour, quien distingue cuatro tipos de modelos —experimentales, lógicos, matemáticos y teoréticos—, un modelo teorético es “una representación simbólica para propósitos determinados de ciertos aspectos seleccionados de un sistema complejo”.<sup>15</sup> Asumimos esta definición y para efectos de referencia futura hacemos hincapié en que, de acuerdo con ella, un modelo teorético es una *representación*. La representación que nosotros estamos en proceso de configurar es de Jesús de Nazaret. Dado el supuesto de los contenidos fundamentales de la fe cristiana, será ante todo una representación *crisológica* y *soteriológica*. Nuestro modelo teorético será nuestra manera de decir “ser Hijo de Dios es como...”. Instruidos por Ricoeur, conocemos la naturaleza analógico-metafórica de ese ser-como: a un tiempo ser y no ser que porta una carga ontológica. La importancia de esto, como se apreciará más adelante, no puede ser exagerada. Por lo pronto, sólo queremos dejar registrado el hecho de que es precisamente en términos

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>15</sup> Ian Graeme Barbour, *Myths, Models and Paradigms: A Comparative Study in Science and Religion*, p. 24.

de “es-como...” la manera en que Jesús con frecuencia habló del Reino. Esto puede apreciarse en el cuadro 5.5.

Como hemos ya expuesto, contra toda la presión de la cultura contemporánea, asumimos en virtud de las decisiones metodológicas que hemos tomado un punto fijo, un centro, un fondo último, que tendremos por insuperable, aunque ciertamente interpretable de manera crítica (necesariamente desde nuestra situación histórica y social, dando así lugar al modelo, precisamente): la fe cristiana. Nuestro modelo consistirá en una interpretación crítica de la fe cristiana conducida por los rendimientos generados por la disciplina histórica que toma por objeto la vida y la muerte de Jesús de Nazaret, y por una hipótesis que tenemos por ineludible e históricamente sustentable, a saber, que pese a la enorme variedad de lenguas y culturas involucradas, hay un núcleo común básico en las prácticas y en los dichos de incontables personas de incuestionable e incuestionada autoridad moral, de todos los tiempos y de todos los lugares, que han reportado haber vivido lo que en nuestro tiempo y cultura suele llamarse “experiencia mística” y que en distintos tiempos y lugares ha sido nombrado de maneras muy diversas, pero que en todos los casos es afirmado como el *summum bonum*. El esqueleto del modelo es el siguiente conjunto de diez afirmaciones:

1. En el momento de su bautismo en el Jordán –y también en su transfiguración–, Jesús de Nazaret tuvo una “experiencia mística”, la experiencia del *advaita*, la iluminación.
2. Expresión de esta “experiencia mística” son los diversos enunciados “Yo soy”, “El Padre y yo somos uno”, etcétera en Juan, en el “aerolito joanino”; en Lc 10, 22 y Mt 11, 27, y, tal vez, en Mc 9, 37 (Mt 10, 40; Lc 9, 48; 10, 16; Jn 13, 20). También Jn 12, 44-45.
3. El “Reino de Dios” es esta iluminación (y el modo de vida consecuente con ella).
4. El sí-mismo (*self; selbst*) es uno numéricamente (único), común a todos los seres humanos.
5. El sí-mismo, que subyace a todo discurso, todo ego, toda conciencia individual, no es lingüístico, ni decible, ni temporal; es condición de posibilidad de todo discurso, todo ego, toda conciencia individual, toda temporalidad.
6. El sí-mismo es el Verbo –la segunda persona de la Trinidad, el Hijo–encarnado; es Cristo.
7. La individuación en su máxima plenitud es la *crístificación*; en esto consiste la *theosis*.

8. Todos –y, en última instancia, todo– están llamados a la *crístificación*.
9. La experiencia de San Pablo en el camino a Damasco fue la “experiencia mística” de la incorporación final de “todo y todas las cosas” en Cristo Jesús.<sup>16</sup>
10. Expresión de esta “experiencia mística” son aquellos de sus dichos (o de dichos a él atribuidos) que vamos a nombrar “incorporativos” (por razones que después quedarán claras), así como los que designamos “pleromáticos” y/o “cósmicos”.

El conjunto de las diez afirmaciones conforma lo que podemos designar *tesis de la escatología mística como contenido de la predicación del Reino por Jesús de Nazaret*.<sup>17</sup> En adición a todo lo ya dicho, encontramos sustento para esta tesis en: a) los textos “cósmicos” en las epístolas paulinas (Rm 8, 18-23; 1Co 15, 28; Ef 1, 9-10 y 22-23 y Col 1, 15-20), b) en los textos joaninos que también nombramos “incorporativos” (Jn 14, 9-11; 15, 4-5 y 7; 17, 21-23; 1Jn 2, 5-6; 2, 24-27; 3, 6 y 24; 4, 12-16 y 5, 20); c) en los dichos “ἐγώ εἰμι...” (“Yo soy...”) atribuidos a Jesús en el Evangelio de Juan (y también en los sinópticos); d) en los dichos atribuidos a Jesús en el Evangelio de Juan (y, de nuevo, también en los sinópticos) en los que afirma o deja inferir que él y el Padre son uno; y e) en los textos “incorporativos” paulinos, esto es, aquéllos en los que aparece la expresión ἐν Χριστῷ o un equivalente. En el apéndice XIV listamos los fragmentos de los dos primeros tipos. Procedemos ahora a considerar los otros tres.

#### **Los dichos ἐγώ εἰμι atribuidos a Jesús**

En griego (como en español) puede decirse simplemente εἰμι (“soy”) o, con énfasis en el pronombre personal nominativo en primera persona del singular, ἐγώ εἰμι (“yo soy”). El Evangelio de Juan atribuye a Jesús 44 dichos en los que emplea la palabra εἰμι (en uno, Jn 8, 23, en dos ocasiones), en 24 de los cuales emplea la forma enfática ἐγώ εἰμι. En 9 de éstos se emplea en forma absoluta, esto es, sin un predicado; en las 15 restantes con un predicado (que

<sup>16</sup> Para lo relativo a la experiencia paulina en el camino a Damasco: Hch 9, 3-9; Hch 22, 1-21 y Hch 26 4-18. También: Ga 1, 11-17; 1Co 15, 3-8; y (posiblemente) 2Cor 4, 6.

<sup>17</sup> Si no se prestara a demasiados malentendidos, hubiéramos tal vez añadido una undécima afirmación: Dios “es” en la “experiencia mística” la experiencia de Jesús (y del Buda y de todos los místicos de todos los tiempos y lugares).

por lo general es de naturaleza metafórica).<sup>18</sup> La enorme importancia de estas distinciones es que en el Antiguo Testamento “Yo soy” es el nombre de Dios:

- Contestó Moisés a Dios: “Si voy a los israelitas y les digo: ‘El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros’; y ellos me preguntan: ‘¿Cuál es su nombre?’, qué les responderé”. Dijo Dios a Moisés: “Yo soy el que soy”. Y añadió: “Así dirás a los israelitas: ‘Yo soy me ha enviado a vosotros’” (Ex 3, 13-14).
- Dios habló a Moisés y le dijo: “Yo soy Yaveh” (Ex 6, 2).
- Ved ahora que yo soy yo, y que no hay otro Dios junto a mí (Dt 32, 39).
- “Escúchame, Jacob, Israel, a quien llamé: Yo soy, yo soy el primero y también el último” (Is 48, 12).

Es así que los nueve dichos atribuidos a Jesús en los que él dice de sí de manera enfática y absoluta ἐγώ εἰμι deben ser interpretados como afirmaciones implícitas de la propia divinidad, *lo que en el seno del absoluto monoteísmo judío significa ser uno con Dios, uno con el Padre*. Estos son los nueve dichos:

- Jesús le dice [a la samaritana]: “Yo soy, el que está hablando contigo” (Jn 4, 26).
- Pero él les dijo [al caminar sobre las aguas]: “Soy yo [ἐγώ εἰμι]. No temáis” (Jn 6,20).
- [...] si no creéis que Yo soy, moriréis en vuestros pecados (Jn 8, 24).
- [...] Cuando hayáis levantado al Hijo del hombre, entonces sabréis que Yo soy [...] (Jn 8, 28).
- [...] En verdad, en verdad os digo: antes de que Abrahán existiera, Yo soy (Jn 8, 58).
- Le contestaron [los que fueron a prenderle]: “A Jesús el Nazareno”. Díceles: “Yo soy” [...] (Jn 18, 5).
- Cuando les dijo “Yo soy”, retrocedieron y cayeron en tierra (Jn 18, 6).
- [...] Ya os he dicho que yo soy; así que si me buscáis a mí, dejad marchar a estos (Jn 18, 8).

A los fragmentos anteriores se pueden añadir —quizás aun con mayor significación por ser más tempranos, por tener mayores probabilidades de autenticidad y por evidenciar consistencia y continuidad en el Evangelio de Juan— los siguientes cinco provenientes de los sinópticos:

- Pero al instante les habló Jesús [al caminar sobre las aguas] diciendo: “¡Ánimo! Soy yo [ἐγώ εἰμι]; no temáis” (Mt 14, 27).

<sup>18</sup> Estos son: Jn 6, 35, 41, 48 y 51; Jn 8, 12, 18 y 23; Jn 10, 7, 9, 11 y 14; Jn 14, 6; y Jn 15, 1 y 5.

- [...] Pero él al instante [caminando sobre las aguas] les habló, diciéndoles: “¡Ánimo!, que soy yo [ἐγὼ εἶμι], no temáis” (Mc 6, 50).
- Y dijo Jesús [a los miembros del Sanedrín]: “Sí, yo soy, y veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y venir entre las nubes del cielo” (Mc 14, 62).
- Dijeron todos [los miembros del Sanedrín]: “¿Entonces tú eres el Hijo de Dios?” Él les dijo: “Vosotros lo decís, Yo soy” (Lc 22, 70).
- Mirad mis manos y mis pies; soy yo mismo [...] (Lc 24, 39).

### **Los dichos atribuidos a Jesús en los que afirma o deja inferir que él y el Padre son uno**

Como ningunos otros, estos dichos constituyen afirmaciones en voz de Jesús de su “experiencia mística”, de su ser uno con el Padre. Listamos en primer término los que provienen del Evangelio de Juan:

- Yo y el Padre somos uno (Jn 10, 30).
- [...] El Padre está en mí y yo en el Padre (Jn 10, 38).
- [...] El que me ha visto a mí ha visto al Padre (Jn, 14, 9).
- [...] ¿No crees que yo estoy en el Padre y el padre está en mí? (Jn 14, 10).
- Creedme, yo estoy en el Padre y el Padre está en mí. [...] (Jn 14, 11).
- [...] para que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros [...] (Jn 17, 21).
- Yo les he dado la gloria que tú me diste, para que sean uno como nosotros [Jesús y el Padre] somos uno (Jn 17, 22).

De especial interés resulta para nuestros propósitos el siguiente dicho, razón por la cual lo colocamos aparte de los anteriores:

- Aquel día [el de la venida del Paráclito] comprenderéis que yo estoy en mi Padre y vosotros en mí y yo en vosotros (Jn 14, 20).

Finalmente, tenemos el “aerolito joanino” en los sinópticos que, de manera semejante a lo que sucede en el caso de los dichos atribuidos a Jesús en los que él dice de sí de manera enfática y absoluta ἐγὼ εἶμι, pueden tener mayor significación que los anteriores por las mismas razones que en aquel caso: por ser más tempranos, por tener mayores probabilidades de autenticidad y por evidenciar consistencia y continuidad en el Evangelio de Juan:

- Todo me ha sido entregado por mi Padre y nadie conoce bien al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce bien nadie sino el Hijo, y aquel a quien el hijo se lo quiera revelar (Mt 11, 27; Lc 10, 22).

### El empleo de ἐν Χριστῷ en el corpus paulino

El gran investigador en relación con el empleo de la expresión ἐν Χριστῷ (“en Cristo”) o equivalentes en el *corpus* paulino (sin contemplar como parte de él a la Epístola a los hebreos) fue Gustav Adolf Deissmann (1866-1937), y su trabajo más importante a este respecto fue su tesis de habilitación, *Die neutestamentliche Formel “in Christo Jesu” untersucht (La fórmula neotestamentaria “in Christo Jesu” examinada, 1892)*. En ella, reportó un total de 164 instancias. Otros autores han arribado a cifras parecidas: Ferdinand Prat, basándose en el trabajo de Deissmann, añadió tres instancias más para alcanzar un total de 167;<sup>19</sup> Ray Shelton encontró 165 (tampoco consideró la Epístola a los hebreos).<sup>20</sup> Michael Parsons, haciendo uso de criterios más amplios de equivalencia, llega a un total de 216.<sup>21</sup> Hemos revisado las estadísticas de Deissmann (no lista cada instancia, sino sólo el número de éstas clasificadas por expresión griega empleada y por texto) y los cuadros que proporciona Shelton (con una estructura semejante a la de los de Deissmann, pero listando en cada casilla los versículos en los que aparece la expresión ἐν Χριστῷ o alguno de sus equivalentes) y pensamos que, al menos para nuestros fines, mientras más estrechos sean los criterios para la inclusión, mejor. Dos sitios en los que la expresión (o sus equivalentes) aparecen con mucha frecuencia son el capítulo 16 de la Epístola a los romanos (10 instancias) y los dos primeros capítulos de la Epístola a los efesios (22 instancias, con dos instancias de “en Cristo” o equivalente en dos versículos).

A manera de muestra, reproducimos a continuación (en español y en el original griego, que para el análisis que emprendemos resulta indispensable, ya que, como podrá apreciarse en un momento, aspectos que para el caso resultan esenciales se pierden en la traducción) los 30 versículos en cuestión. (Se trata aproximadamente del 20% del conjunto de este tipo de fragmentos en los textos paulinos, lo cual, aunado al hecho de que las dos epístolas fueron escritas en tiempos y circunstancias bastante distintas, al grado de que su autoría por parte del apóstol Pablo ha sido puesta en duda,<sup>22</sup> hacen

<sup>19</sup> Ferdinand Prat, *La teología de san Pablo*, vol. 2, pp. 445-446. Toda la “Nota M” del libro de Prat (pp. 445-450) está consagrada al empleo de la expresión ἐν Χριστῷ en el corpus paulino.

<sup>20</sup> Ray Shelton, “The meaning of the phrase ‘in Christ’ in the writings of the apostle Paul”, <http://fromdeathtolife.org/inchrist.html>, consultado el 12 de septiembre de 2013.

<sup>21</sup> Michael Parsons, “‘In Christ’ in Paul”, p. 25.

<sup>22</sup> La autenticidad de la atribución a Pablo de las cartas a los efesios y a los colosenses (que manifiestan suficientes similitudes como para asegurar que proceden de un mismo autor) fue muy cuestionada a partir del siglo XIX por autores protestantes y, después, también por investigadores católicos. Las investigaciones más recientes al respecto, empero, han tendido

que esta muestra pueda ser considerada “representativa”). Los numeramos para facilitar la referencia a ellos y colocamos en cada caso la expresión “en Cristo” o su equivalente en *cursivas* (en la versión en español) o en **negritas** (en el original griego):

(1) Recíbidla [a Febe, diaconisa de la iglesia de Cencreas] *en el Señor* de una manera digna de los santos, y asistidla en cualquier cosa que necesite de vosotros, pues ella ha sido protectora de muchos incluso de mí mismo [ἵνα αὐτὴν προσδέξησθε **ἐν κυρίῳ** ἀξίως τῶν ἁγίων, καὶ παραστῆτε αὐτῇ ἐν ᾧ ἂν ὑμῶν χρήζη πράγματι, καὶ γὰρ αὐτὴ προστάτις πολλῶν ἐγενήθη καὶ ἐμοῦ αὐτοῦ] (Rm 16, 2).

(2) Saludad a Prisca y Áquila, colaboradores míos *en Cristo Jesús* [ἀσπάσασθε πρίσκαν καὶ ἀκύλαν τοὺς συνεργοὺς μου **ἐν χριστῷ ἰησοῦ**] (Rm 16, 3).

(3) Saludad a Andrónico y Junia, mis parientes y compañeros de prisión, ilustres entre los apóstoles, que llegaron a Cristo antes que yo [ἀσπάσασθε ἀνδρόνικον καὶ ἰουνιᾶν τοὺς συγγενεῖς μου καὶ συναιχμαλώτους μου, οἵτινές εἰσιν ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις, οἱ καὶ πρὸ ἐμοῦ γέγοναν **ἐν χριστῷ**] (Rm 16, 7).

(4) Saludad a Ampliato, mi amado *en el Señor* [ἀσπάσασθε ἀμπλιᾶτον τὸν ἀγαπητόν μου **ἐν κυρίῳ**] (Rm 16, 8).

(5) Saludad a Urbano, colaborador nuestro *en Cristo*, y a mi querido Eustaquio [ἀσπάσασθε οὐρβανὸν τὸν συνεργὸν ἡμῶν **ἐν χριστῷ** καὶ στάχυν τὸν ἀγαπητόν μου] (Rm 16, 9).

(6) Saludad a Apeles, que ha dado buenas pruebas de sí *en Cristo* [ἀσπάσασθε ἀπελλῆν τὸν δόκιμον **ἐν χριστῷ**. ἀσπάσασθε τοὺς ἐκ τῶν ἀριστοβόλου] (Rm 16, 10).

(7) Saludad a mi pariente Herodión. Saludad a los fieles de la familia de Narciso, *en el Señor* [ἀσπάσασθε ἡρωδιῶνα τὸν συγγενῆ μου. ἀσπάσασθε τοὺς ἐκ τῶν ναρκίσσου τοὺς ὄντας **ἐν κυρίῳ**] (Rm 16, 11).

(8) Saludad a Trifena y a Trifosa, que se han fatigado por el Señor. Saludad a la amada Pérside, que trabajó mucho *en el Señor* [ἀσπάσασθε τρύφαιναν καὶ τρυφῶσαν τὰς κοπιώσας ἐν κυρίῳ. ἀσπάσασθε περσίδα τὴν ἀγαπητήν, ἥτις πολλὰ ἐκοπίασεν **ἐν κυρίῳ**] (Rm 16, 12).

---

a sustentar la afirmación de su autenticidad. La verdad es que, para los efectos presentes, la cuestión de la autenticidad no es importante. Aprovechamos la oportunidad para apuntar que las referencias explícitas al Reino en el *corpus* paulino son escasas.



(9) Saludad a Rufo, escogido del Señor; y a su madre, que lo es también mía [ἀσπάσασθε ροῦφον τὸν ἐκλεκτὸν ἐν κυρίῳ καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ ἐμοῦ] (Rm 16, 13).

(10) Os saludo *en el Señor* también yo, Tercio, que he escrito esta carta [ἀσπάζομαι ὑμᾶς ἐγὼ τρίτιος ὁ γράψας τὴν ἐπιστολὴν ἐν κυρίῳ] (Rm 16, 22).

(11) Pablo, apóstol de Cristo Jesús por voluntad de Dios, a los santos y fieles *en Cristo Jesús* [παῦλος ἀπόστολος χριστοῦ ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν ἐν ἐφέσῳ καὶ πιστοῖς ἐν χριστῷ ἰησοῦ] (Ef 1, 1).

(12) Bendito sea el Dios y padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido con toda clase de bendiciones espirituales, en los cielos, *en Cristo* [εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν ἰησοῦ χριστοῦ, ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν χριστῷ] (Ef 1, 3).

(13) por cuanto nos ha elegido *en él* [Cristo] antes de la fundación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia, en el amor [καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου, εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ] (Ef 1, 4).

(14) para alabanza de la gloria de su gracia con la que nos agradó *en el amado* [Cristo] [εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ ἧς ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἡγαπημένῳ] (Ef 1, 6).

(15) *En él* [Jesucristo] tenemos por medio de su sangre la redención, el perdón de los pecados [ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων, κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ] (Ef 1, 7).

(16) dándonos a conocer el misterio de su voluntad según el benévolo designio que *en él* [Jesucristo] se propuso de antemano [γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ, κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ] (Ef 1, 9).

(17) para realizarlo en la plenitud de los tiempos: hacer que todo tenga a Cristo por cabeza, lo que está en los cielos y en la tierra [εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν, ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ χριστῷ, τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς· ἐν αὐτῷ] (Ef 1, 10).

(18) A él [Cristo], por quien somos herederos, elegidos de antemano según el previo designio del que realiza todo conforme a la decisión de su voluntad [ἐν ᾧ καὶ ἐκληρώθημεν προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργούντος κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ] (Ef 1, 11).

(19) para ser nosotros alabanza de su gloria los que ya antes esperábamos *en Cristo* [εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ τοὺς προηλπικότες ἐν τῷ χριστῷ] (Ef 1, 12).

(20) *En él* [Cristo] también vosotros, tras haber oído la palabra de la verdad, el Evangelio de vuestra salvación, y creído también *en él* [Cristo], fuisteis sellados con el espíritu santo de la promesa [ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς ἀκούσαντες τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν, ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ] (Ef 1, 13).

(21) Por eso, también yo, al tener noticia de vuestra fe *en el Señor Jesús* y de vuestra caridad para con todos los santos [διὰ τοῦτο καὶ γὰρ, ἀκούσας τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν ἐν τῷ κυρίῳ ἰησοῦ καὶ τὴν ἀγάπην τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους] (Ef 1, 15).

(22) que desplegó en Cristo, resucitándole de entre los muertos y sentándolo a su derecha en los cielos [ἦν ἐνήργησεν ἐν τῷ χριστῷ ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν, καὶ καθίσας ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις]. (Ef 1, 20).

(23) y con él [Cristo] nos resucitó y nos hizo sentar en los cielos *en Cristo Jesús* [καὶ συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν χριστῷ ἰησοῦ] (Ef 2, 6).

(24) a fin de mostrar en los siglos venideros la sobreabundante riqueza de su gracia, por su bondad para con nosotros *en Cristo Jesús* [ἵνα ἐνδείξηται ἐν τοῖς αἰῶσιν τοῖς ἐπερχομένοις τὸ ὑπερβάλλον πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ ἐν χρηστότητι ἐφ' ἡμᾶς ἐν χριστῷ ἰησοῦ] (Ef 2, 7).

(25) En efecto, hechura suya [de Dios] somos: creados *en Cristo Jesús*, en orden a las buenas obras que de antemano dispuso Dios que practicáramos [αὐτοῦ γὰρ ἔσμεν ποιήμα, κτισθέντες ἐν χριστῷ ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς οἷς προητοίμασεν ὁ θεὸς ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν] (Ef 2, 10).

(26) Mas ahora, *en Cristo Jesús*, vosotros, los que en otro tiempo estabais lejos, ahora habéis llegado a estar cerca por la sangre de Cristo [νυνὶ δὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ὑμεῖς οἱ ποτε ὄντες μακρὰν ἐγενήθητε ἐγγὺς ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ] (Ef 2, 13).

(27) anulando [Cristo] en su carne la Ley con sus mandamientos y sus decretos, para crear *en sí mismo*, de los dos [pueblos] un solo hombre Nuevo [τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν καταργήσας, ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν αὐτῷ εἰς ἓνα καινὸν ἄνθρωπον ποιῶν εἰρήνην] (Ef 2, 15).

(28) y reconciliar con Dios a ambos en un solo cuerpo, por medio de la cruz, dando en sí mismo muerte a la enemistad [καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἐνὶ σώματι τῷ θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ, ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ] (Ef 2, 16).

(29) en quien toda edificación bien trabada se eleva hasta formar un templo santo *en el Señor* [ἐν ᾧ πᾶσα οἰκοδομὴ συναρμολογούμενη αὖξαι εἰς ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ] (Ef 2, 21).

(30) en quien [Cristo] también vosotros con ellos [los santos y familiares de Dios] estáis siendo edificados para ser morada de Dios en el Espíritu [ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς συνοικοδομεῖσθε εἰς κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι] (Ef 2, 22).

Vamos a tomar nota en primer lugar de los verbos asociados a la preposición “en”; en cada caso; lo hacemos en el cuadro 6.7:

**CUADRO 6.7: VERBOS EMPLEADOS EN LOS ENUNCIADOS “INCORPORATIVOS” DEL CAPÍTULO 16 DE LA EPÍSTOLA A LOS ROMANOS Y DE LOS PRIMEROS DOS CAPÍTULOS DE LA EPÍSTOLA A LOS EFESIOS**

NÚMERO	QUÉ SE HACE O SUCEDE (VERBO)	EN QUIÉN
1	<i>Se recibe</i>	En el Señor
2	<i>Se colabora</i>	En Cristo Jesús
3	<i>Se llega a</i>	En Cristo
4	<i>Se ama</i>	En el Señor
5	<i>Se colabora</i>	En Cristo
6	<i>Se dan</i> buenas pruebas de sí	En Cristo
7	<i>Se saluda</i>	En el Señor
8	<i>Se trabaja</i> mucho	En el Señor
9	<i>Se escoge</i>	En el Señor
10	<i>Se saluda</i>	En el Señor
11	<i>Se escribe</i>	En Cristo Jesús
12	<i>Se bendice</i>	En Cristo
13	<i>Se elige</i>	En él [Cristo]
14	<i>Se agracia</i>	En el amado [Cristo]
15	<i>Se tiene</i>	En él [Jesucristo]
16	<i>Se propone</i> [se decide]	En él [Jesucristo]
17a	<i>Se tiene</i> por cabeza	En el Cristo
17b	<i>Se tiene</i> por cabeza	En él [Cristo] mismo
18	<i>Se es</i> por	En él [Cristo]

NÚMERO	QUÉ SE HACE O SUCEDE (VERBO)	EN QUIÉN
19	<i>Se espera</i>	En Cristo
20a	<i>Se cree</i>	En él [Cristo]
20b	<i>Se es sellado</i>	En él [Cristo]
21	<i>Se tiene fe</i>	En el Señor Jesús
22	<i>Se despliega</i>	En el Cristo
23	<i>Se es santo y fiel</i>	En Cristo Jesús
24	<i>Se bendice</i> con toda clase de bendiciones espirituales	En Cristo
25	<i>Se hace</i> resucitar y sentar en los cielos	En Cristo Jesús
26	<i>Se muestra</i> en los siglos por venir la sobrea-bundante riqueza de la gracia de Dios	En Cristo Jesús
27	<i>Se crea</i>	En Cristo Jesús
28	<i>Se llega</i> a estar cerca de Dios por la sangre de Cristo	En Cristo Jesús
29	<i>Se elevan</i> las edificaciones	En el Señor
30	<i>Se es edificado</i>	En él [Cristo]

En segundo término, calculamos las frecuencias relativas de las expresiones “en Cristo” (o “en él [Cristo]”, o “en el Cristo”, o “en el [Cristo] mismo”), “en Cristo Jesús” (o “en él [Jesucristo]”) y “en el Señor” (o “en el Señor Jesús”):<sup>23</sup> 45%, 29% y 26%, respectivamente. Con base en los datos estadísticos proporcionados por Shelton, los porcentajes correspondientes al conjunto completo de los textos paulinos son: 38%, 31% y 31%, respectivamente.<sup>24</sup> Es así que también desde este punto de vista la muestra puede considerarse representativa.

<sup>23</sup> Con estas equivalencias quedan cubiertas todas las instancias contempladas, salvo la número 14, “en el amado”, que dejamos de lado para fines de los cálculos de frecuencias que emprendemos ahora.

<sup>24</sup> Con las siguientes equivalencias: a) “En Cristo” (27 instancias) = “En él [Cristo] (18 instancias)” = “En quien [Cristo]” (11 instancias) = “En el Cristo” (4 instancias), 60 instancias en total; b) “En Cristo Jesús” (45 instancias) = “En Cristo Jesús nuestro Señor” (4 instancias) = “En Jesús” (1 instancia), 50 instancias en total; c) “En el Señor” (43 instancias) = “En el señor Jesús” (4 instancias) = “En el Señor Jesucristo” (3 instancias), 50 instancias en total. De lo considerado por Shelton, dejamos de lado: “En Dios Padre”, “En Dios” y “En el amado”.

Tomamos nota en tercer lugar de un conjunto de hechos que, aun sin recurrir a los textos originales en griego, se observan si se consideran equivalentes en sus referentes a todas las expresiones “en...” que figuran en la tercera columna del cuadro 6.7:<sup>25</sup> a) es patente que los fragmentos 2 y 5 son idénticos en cuanto al empleo de la proposición “en” (“colaborador en”); b) esos dos, el 4 y el 7 (con un orden invertido) poseen la misma estructura sintáctica en cuanto a dicho empleo (sustantivo-pronombre posesivo [...]–“en”); c) el 1 y el 7 también poseen una estructura sintáctica común (imperativo–“en”); d) otro tanto sucede con los fragmentos 3, 6, 8, 10, 15, 19 y 20a (acción o pasión–“en”); e) y también con los fragmentos 9, 12, 13, 14, 16, 17a, 17b, 20b, 22, 23, 25, 27 (Cristo “en sí mismo”) y 28 (también Cristo “en sí mismo”), con la salvedad de que en éstos quien realiza la acción es Dios; f) en el 11 y en el 18 se es algo “en”; g) en el 21 se tiene algo (fe) “en”; h) en el 24 algo se muestra por la bondad de Dios “en”, y en el 26 algo ha ocurrido “en” por medio de la sangre de Cristo; y, finalmente, i) en el 29 y en el 30 de manera semejante algo ocurre “en”. (Se observará que estos usos tienden a acontecer, cada uno, en constelaciones de proximidad).

¿Qué significado ha de conferirse en todo esto a la preposición “en”? ¿Qué significan “en Cristo”, “en Cristo Jesús” y “en el Señor”? La preposición “en” denota el tiempo, el modo o –sobre todo y primariamente– *el lugar* en que se realiza lo que significa el verbo al que se refiere.<sup>26</sup> En cada uno de los 32 casos considerados se trataría del modo *o del lugar*, nunca del tiempo. ¿Qué podría significar “en Cristo” como *modalidad* de una acción?, ¿qué podrá significar como *lugar* de una acción? De entrada, Cristo no parecería ser ni el modo ni el lugar en el que se realiza una acción. El significado no es, entonces, evidente.

Son muchas las respuestas que se han ofrecido a la pregunta por el significado de “en” en los textos paulinos que hemos denominado “incorporativos”. Entre las que han disfrutado de mayores grados de aceptación se encuentran las que a continuación apuntamos basándonos en los textos de Prat, Parsons y Shelton, a los que ya hemos hecho referencia, y al libro *All Things Made New (Todas las cosas nuevas, 1970)*\* de Lewis B. Smedes.

<sup>25</sup> A diferencia de lo que sostiene Ray Shelton en “The meaning of the phrase ‘in Christ’ in the writings of the apostle Paul”.

<sup>26</sup> Dejamos de lado, por ser obviamente desechables en relación con lo que nos interesa, significados en los que “en” es sinónimo de otra palabra, por ejemplo de “sobre”.

- *Significado adjetival*: “En Cristo” significa simplemente “cristiano”.
- *Significado instrumental*: “En Cristo” significa “por medio de Cristo”. (Es verdad que “en” puede *muy ocasionalmente* significar “por medio de”; un ejemplo: “*En la claridad de su expresión, supe de su inteligencia*”).
- *Significado representacional*: Cristo en su vida, muerte y resurrección representa a todos los seres humanos, por lo que todos viven, mueren y resucitan con él. Es la posición asumida por Shelton y por Parsons, de quien reproducimos lo siguiente: “La fórmula ‘en Cristo’ [...] designa primariamente una relación próxima e insoluble con el Señor, pero más que ello habla de solidaridad con Cristo en su muerte y resurrección como la cabeza representativa de su pueblo, esto es, la Iglesia”.<sup>27</sup>
- *Significado místico-espiritualista (o moralista)*: Es la posición asumida por Deissmann. Smedes la describe en los siguientes términos:

Jesucristo en su ascensión, se evaporó en un Espíritu universal, difundido en todo el universo, y se convirtió en una sustancia etérea en la cual los hombres pueden vivir y moverse y tener su nuevo ser. Como Espíritu, Jesucristo se convierte en la atmósfera que aspiramos y que ocupamos espacialmente. Estamos en Cristo de una manera paralela a la manera como estamos en Dios. Así como todos, sabiéndolo o sin saberlo, tenemos nuestro ser en el Espíritu universal de Dios, el hombre que se abre a Cristo tiene su ser moral en el Espíritu que es Cristo.<sup>28</sup>

- *Misticismo ontológico*: su exponente más conocido es probablemente Eric Lionel Mascall, anglicano –anglo-católico, mas no católico romano, como es un lugar común afirmar equivocadamente–, quien ha escrito que “el cristiano es un hombre a quien le ha sucedido algo, algo que, además, es irreversible y penetra hasta las raíces mismas de su ser; es un hombre re-creado en Cristo”.<sup>29</sup> Recurrimos de nueva cuenta a Smedes, ahora para una ampliación de esto:

El cambio ontológico en el hombre significa que le ha sido dada participación en la posición que disfruta la humanidad de Jesucristo. Jesús la disfruta por naturaleza, desde luego y nosotros por gracia. Pero la posición es la misma. Somos hijos de Dios

<sup>27</sup> Michael Parsons, “‘In Christ’ in Paul”, p. 40.

<sup>28</sup> Lewis B. Smedes, *Todas las cosas nuevas*, p. 72.

<sup>29</sup> Eric Lionel Mascall, *Christ, the Christian and the Church: A Study of the Incarnation and its Consequences*, p. 77. (Citado en Lewis B. Smedes, *Todas las cosas nuevas*, p. 73).

en el Hijo de Dios. Y esto significa, nada menos, que se nos ha infundido la vida humana divinizada de Cristo.<sup>30</sup>

- *Misticismo eclesiológico*: “en Cristo” significa pertenencia a la Iglesia, cuerpo místico de Cristo. En una variante de este misticismo –*misticismo sacramentalista*– se sostiene que es a través de los sacramentos como la Iglesia transmite la participación en la vida humana divinizada, variante que puede combinarse con el misticismo ontológico (como sucede en el caso de Mascall). El entender de manera adjetival la expresión “en Cristo” puede ser considerado como una forma insuficientemente elaborada de misticismo eclesiológico.
- *Significado “activista”*: “en Cristo” significa unión con Jesucristo en la acción. Ésta es la posición asumida, por ejemplo, por Karl Barth.
- *Significado situacionista*: Estar o ser “en Cristo” es encontrarse o ser en la nueva situación histórica que él inauguró y que se mantiene debido a la acción del Espíritu. Esta es la posición asumida por el propio Smedes.

Como puede apreciarse, la mayor parte de estas maneras de comprender la expresión “en Cristo” no son excluyentes en sus aspectos esenciales y más bien pueden resultar complementarias. De hecho todas ellas, con la posible excepción de la instrumental y con modificaciones en las representaciones empleadas en la místico-espiritualista, podrían ser combinadas en una sola que tendría, y tal vez entre otros, los siguientes elementos: unión y participación con Cristo Jesús en su muerte, resurrección y acción en el mundo de hoy en la nueva realidad por él inaugurada, en el seno de la Iglesia y de la vida sacramental. (Obsérvese que en esta formulación la preposición “en” figura cuatro veces). Pensamos que esta fórmula apunta hacia algo más allá de sí.

Disponemos de una formulación mucho mejor en la que también aparece –y crucialmente– la preposición “en” referida a Cristo. Se trata de una más compacta, más clara y mucho más profunda y radical (a la que parecería apuntar la anterior), formulada en términos metafóricos –¡no podría ser de otra manera!–, que se atribuye al propio Jesús de Nazaret: “Yo soy la vid; vosotros los sarmientos. El que permanece en mí y yo en él, ése da mucho fruto; porque separados de mí no podéis hacer nada” (Jn 15,5).

<sup>30</sup> Lewis B. Smedes, *Todas las cosas nuevas*, pp. 73-74.

Leamos los diez primeros versículos del capítulo 15 del *Evangelio de Juan*:

Yo soy la vid verdadera y mi padre es el viñador. Todo sarmiento que en mí [cursivas nuestras, aquí y en lo que sigue] no da fruto, lo corta y todo el que da fruto, lo limpia, para que dé más fruto. Vosotros ya estáis limpios gracias a la palabra que os he dicho. Permaneced *en mí*, como yo *en vosotros*. Lo mismo que el sarmiento no puede dar fruto por sí mismo, si no permanece *en la vid*; así tampoco vosotros si no permanecéis *en mí*. Yo soy la vid; vosotros los sarmientos. El que permanece *en mí y yo en él*, ése da mucho fruto; porque separados de mí no podéis hacer nada. Si alguno no permanece *en mí*, es arrojado fuera, como el sarmiento, y se seca; luego los recogen, los echan al fuego y arden. Si permanecéis *en mí*, y mis palabras permanecen *en vosotros*, pedid lo que queráis y lo conseguiréis. La gloria de mi Padre está en que [= consiste; “en” no “incorporativo”] deis mucho fruto, y que seáis mis discípulos. Como el Padre me amó, yo también os he amado a vosotros; permaneced *en mi amor*. Si guardáis mis mandamientos, permaneceréis en mi amor, como yo he guardado los mandamientos de mi Padre, y permanezco *en su amor*.

De las trece veces que aparece en este fragmento la preposición “en” con sentido “incorporativo”, en doce está asociada al verbo permanecer. ¿Qué es lo que se hace en...? Se permanece.

Aquí ha surgido una novedad: al tiempo que se permanece en Cristo, Cristo permanece en nosotros: se trata de una inhabitación recíproca, *como la que se da entre las divinas personas de la Trinidad*. Consideremos a este respecto un texto paulino más; lo encontramos en la Epístola a los colosenses, tradicionalmente atribuida al propio apóstol Pablo, aunque con mucha discusión al respecto al igual que en el caso de la Epístola a los efesios (ambas indiscutiblemente de un mismo autor). Se trata de un texto “incorporativo”, pero en la dirección inversa de los que hemos venido analizando, en el sentido de que en él no se trata de estar en Cristo, sino de que *Cristo está en nosotros*. Aquí no hay duda: Cristo está en los destinatarios de la epístola a manera de estar en un lugar, a manera de estar “dentro de”.

Este fragmento resulta fundamental para toda nuestra argumentación por tres motivos distintos, aunque interrelacionados: a) nos ayuda a entender el significado de la expresión “en Cristo” (y de sus equivalentes) a través de la clarificación del sentido de “en”; b) constituye un apoyo invaluable a la afirmación de la encarnación universal: “[...] al misterio escondido desde siglos y generations y manifestado ahora a sus santos, a quienes Dios quiso dar a conocer cuál es la riqueza de la gloria de este misterio entre los gentiles, que es *Cristo en vosotros* [cursivas nuestras]” [τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν νῦν δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ, οἰζήθηλεσεν



ὁ θεὸς γνωρίσαι τί τὸ πλούτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὃ ἐστὶν **Χριστὸς ἐν ὑμῖν** [negritas nuestras] ἢ ἐλπίς τῆς δόξης] (Col 1, 26-27); y c) reafirma la idea de que al tiempo que nosotros estamos en Cristo, *él está en nosotros*. Cómo pueda ser eso es otra cuestión, precisamente aquélla a la que responde la afirmación de la *encarnación universal*.

En 1920 Teilhard de Chardin, en un breve texto significativamente intitulado “Nota sobre la unión entre la humanidad de Cristo y los fieles en el curso de su santificación”, se preguntaba cómo debía comprenderse la acción de Cristo, vid y vida verdadera, y cabeza de la creación y de la Iglesia, sobre los fieles en el curso de su santificación. Encontró dos posibles respuestas genéricas a la pregunta: a) “por analogía con nuestras formas de causalidad morales, jurídicas y categóricas; esto es, con alguna sugerencia [...] de algo impuesto desde fuera”;<sup>31</sup> y b) “relacionándola fundamentalmente con las causalidades físicas y orgánicas del universo”.<sup>32</sup>

A su parecer, la segunda de estas respuestas presenta dos variantes: 1) “la de aquellos que vinculan la acción vivificante sobre las almas sobre todo a la Palabra [esto es, al *logos*] en Cristo Jesús”;<sup>33</sup> y 2) “la de aquellos que tienden a atribuir una parte tan grande como posible de esta operación física a la humanidad de nuestro Señor”,<sup>34</sup> es decir, que “la santidad del cristiano se desarrolla y alcanza su plenitud en una suerte de contacto (físico y permanente) con la realidad *humana actual* de Cristo el salvador”.<sup>35</sup> La última es la posición que toma Teilhard, quien en su texto busca explicarla.

Las categorías con las que hemos venido operando son distintas a las que en estos pasajes (y en el texto todo) maneja Teilhard y, por lo demás, nos parece excesiva la *separación* que parece marcar entre la Palabra (el *logos*, el Hijo) y la humanidad de Cristo Jesús. Hemos escrito que la Palabra, el *logos*, el Hijo es “más” que Jesús, pero ello no niega en manera alguna el dogma fundamental del cristianismo que es que en Jesús se da la unión sustancial (hipostática) de la naturaleza divina y la naturaleza humana sin confusión y sin mezcla, pero sin división y *sin separación*.

Si asumimos por un instante el idioma de Teilhard, tenderíamos a identificarnos en un primer momento, a diferencia de él, con los que “vinculan la acción vivificante sobre las almas sobre todo a la Palabra en Cristo

<sup>31</sup> Pierre Teilhard de Chardin, “Note on the Physical Union Between the Humanity of Christ and the Faithful in the Course of Their Santification”, p. 15.

<sup>32</sup> *Idem*.

<sup>33</sup> *Idem*.

<sup>34</sup> *Idem*.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 16.

Jesús”,<sup>36</sup> pero sólo para inmediatamente después afirmar que ello acaba por implicar que “la santidad del cristiano se desarrolla y alcanza su plenitud en una suerte de contacto (físico y permanente) con la realidad *humana actual* de Cristo el salvador” en virtud de: a) precisamente la unión hipostática y b) la humanidad compartida. En cualquier caso, el texto de Teilhard ayuda a esquematizar desde una perspectiva distinta a las hasta ahora aquí consideradas diversas posibilidades para la comprensión de la expresión “en Cristo”.

Estas ideas de Teilhard pueden ser escuchadas como una especie de eco de algo expuesto por el apóstol Pablo en su Primera epístola a los corintios concerniente a la participación en la Eucaristía y *en* el cuerpo de Cristo: “La copa de bendición que bendecimos, ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo? Porque uno solo es el pan, aun siendo muchos, un solo cuerpo somos, pues todos participamos del mismo pan” (10, 16-17).

Una interpretación realista entendería que Pablo dice aquí que, en cuanto que la comunidad se *alimenta* de la Eucaristía, realmente se *transforma* en el Cuerpo glorificado del Cristo resucitado y ascendido. Como lo ha señalado el exegeta John A. T. Robinson, este salto de “alimentarse de” a “transformarse en”, parecería exigir alguna “experiencia” previa que lo fundara y ha especulado que esta experiencia debió haber sido el encuentro en el camino a Damasco: “La aparición que dio fundamento a toda la fe y al apostolado de Pablo fue la revelación del Cuerpo resucitado de Cristo, no como un individuo, sino como la comunidad cristiana”.<sup>37</sup> El peligro en esto para el creyente ortodoxo radica por supuesto en una interpretación que, al identificar el cuerpo resucitado de Cristo con la Iglesia, desvincule este cuerpo/Iglesia del Jesús que históricamente vivió y murió ¡y resucitó! en las primeras décadas del siglo primero.

Finalmente, consideramos otros cinco fragmentos extremadamente reveladores. El primero es el que trata de aquéllos que en la parábola del sembrador son tierra sobre terreno pedregoso:

[...] los sembrados en terreno pedregoso son los que al oír la palabra, al punto la reciben con alegría, pero no tienen raíz en sí mismos, sino que son inconstantes; y en cuanto se presenta una tribulación o persecución por causa de la palabra, sucumben en seguida (Mc 4, 16-17).

<sup>36</sup> Nótese la proposición “en”.

<sup>37</sup> John A. T. Robinson, *The body. A Study in Pauline Theology*, p. 58. (Citado en Christopher F. Mooney, *Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ*, p. 99).

El que fue sembrado en pedregal es el que oye la palabra, y al punto la recibe con alegría; pero no tiene raíz en sí mismo, sino que es inconstante y, *cuando* se presenta una tribulación o persecución por causa de la palabra, sucumbe enseguida (Mt 13, 20-21).

Aquí las expresiones cruciales para nosotros son: *καὶ οὐκ ἔχουσιν ρίζαν ἐν ἑαυτοῖς* [y no teniendo raíz en sí mismo] (Mc 4, 17) y *οὐκ ἔχει δὲ ρίζαν ἐν ἑαυτῷ* [no tiene, empero, raíz en sí mismo] (Mt 13, 21). (Hay un paralelo en el Evangelio de Lucas –Lc 8, 13– pero ahí se lee simplemente “pero no tienen raíz”, sin especificar en qué).

El segundo fragmento es de gran interés para nosotros porque vincula el “en Cristo” con el Reino: “Él [el Padre] nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó al Reino de su Hijo querido, *en quien* tenemos la redención: el perdón de los pecados” [ὁς ἐρρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκοτοῦς καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ, ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἀμαρτιῶν] (Col 1, 13-14).

El tercer fragmento afirma implícitamente que se vive y se muere con Cristo, y que la vida en Cristo es en Dios: “Porque habéis muerto, y vuestra vida está oculta con Cristo en Dios” [ἀπεθάνετε γὰρ καὶ ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ] (Col 3, 3).

El cuarto fragmento hace referencia a la manera en la que Cristo salva a los hombres y vincula esto con la vida eterna *en él*: “Y como Moisés elevó la serpiente en el desierto, así tiene que ser elevado el Hijo del hombre, para que todo el que en él crea tenga en él la vida eterna” [καὶ καθὼς Μωϋσῆς ὑψωσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχη ζωὴν αἰώνιον] (Jn 3, 14-15).

Por último, en el quinto fragmento el apóstol Pablo declara que en última instancia la realidad es el cuerpo de Cristo: “Todo esto es sombra de los venideros, pues la realidad es el cuerpo de Cristo” [ἅ ἐστιν σκιά τῶν μελλόντων, τὸ δὲ σῶμα τοῦ Χριστοῦ] (Col 2, 17).

Conviene recordar en este momento algo sugerido en el estudio tercero: Jesús es Cristo (el Hijo, la segunda persona de la Trinidad), pero Cristo (el Hijo, la segunda persona de la Trinidad) es “más” que Jesús.

### *El cuarto relato*

Comenzamos la configuración del cuarto relato. Dada la exigencia que hemos establecido de adecuación a los contenidos fundamentales de la fe cristiana, el corazón de este relato no podrá ser otro que el propio relato evangélico procesado mediante el empleo del dispositivo hermenéutico conformado en el segundo estudio.

Tomamos como nuestro (arbitrario)<sup>38</sup> punto de partida las primeras informaciones sobre Jesús de Nazaret que proporciona el Evangelio de Marcos, el primero en ser escrito, como ya dijimos. Con solo ello tendremos ya para mucho:

Y sucedió que por aquellos días vino Jesús desde Nazaret de Galilea, y fue bautizado por Juan en el Jordán. En cuanto salió del agua vio que los cielos se rasgaban y que el Espíritu, en forma de paloma, bajaba a él. Y se oyó una voz que venía de los cielos: “Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco”.

A continuación el Espíritu le empuja al desierto, y permaneció en el desierto cuarenta días, siendo tentado por Satanás. Estaba entre los animales del campo y los ángeles le servían.

Después que Juan fue entregado, marchó Jesús a Galilea y proclamaba la Buena Nueva de Dios: “El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la Buena Nueva” (MC 1, 9-15).

Procedemos a procesarlas a la luz de los resultados obtenidos en nuestro trabajo sobre el sentido que hay que conferir a la expresión “Reino de Dios” en el uso que de ella hizo Jesús.

Jesús de Nazaret (Ἰησοῦς, *Yeshua* / Ἰησοῦς, *Iēsous*), hacia sus 33 o 34 años de edad,<sup>39</sup> supo de las actividades de Juan el Bautista —quien operaba probablemente en una región en la ribera oriental del río Jordán a unos nueve kilómetros al norte del Mar Muerto—, acudió a él, se convirtió en su discípulo y fue bautizado por él. No sabemos si tomó conocimiento del Bautista durante una estancia en Jerusalén con motivo de alguna fiesta, o en Galilea. Entre los discípulos de Juan se encontraban otros galileos que después se volvieron discípulos de Jesús. De Juan escuchó Jesús el anuncio de la inminencia del Reino o Reinado de Dios de carácter apocalíptico.

En el momento de su bautismo, Jesús se encontraba en un estado de radical entrega a Yahvé (a quien conocía, o conocería a partir de entonces,

<sup>38</sup> A diferencia de la historia acontecida, todo relato ha de iniciar necesariamente en algún punto del tiempo. Este inicio corresponde a la “situación inicial” que el desarrollo del relato habrá de transformar en una “situación final”. Esto, junto con el hecho de que un relato narra acontecimientos (que ocurren en el tiempo) entre los que se dan relaciones de causalidad y de simultaneidad, constituye la naturaleza misma del relato en cuanto tal.

<sup>39</sup> No ha sido posible determinar el año del nacimiento de Jesús más allá de tenerse establecido con una alta probabilidad que no tuvo lugar antes del año 7 a. C. y con certeza no después del 4 a. C. En cambio se tiene casi una seguridad de que murió el 7 de abril del año 30 de la era cristiana. (Véase a este respecto el apéndice XIV).

como su Padre, concretamente como su *Abbá*), todo él era lo que en griego se nombraría en el Nuevo Testamento *ágape*.

Tuvo entonces –“al salir del agua”– una “experiencia mística” de profundidad absoluta –lo que también se nombra iluminación, experiencia *advaita*, *nirvana*, *satori* o *kensho*– a partir de la cual tomó conciencia de su ser uno con Dios –consustancial al Padre, como reza el Credo– y tal vez de ser el Mesías. De esa “experiencia” iluminativa dio frecuente testimonio con los enunciados “*Yo soy...*”, “El Padre y yo somos uno”, “Quien me ve a mí ve al Padre”, etcétera. Jesús se retiró en soledad al “desierto” para discernir cuál era la voluntad de Dios en relación con él. Probablemente regresó por algún tiempo allá donde operaba Juan. Más tarde (después del arresto de Juan) lo encontramos en Galilea anunciando tanto el inminente fin de los tiempos como el inefable Reino (o Reinado) de Dios al alcance de todos a condición de la fe en ello y de una consecuente conversión radical a la entrega radical a Dios (como la suya).

El Reino anunciado, contenido central de su predicación, no era otra cosa que la “experiencia”. En adición a su propia predicación, buscó tener un efecto multiplicador enviando a sus discípulos (de dos en dos) a predicar lo que de él ya habían escuchado sobre el Reino, el Reino que consistía en la “experiencia mística”, en la “vivencia” del ser uno con Dios y con todo.

Pero, ¿fue entonces Jesús de Nazaret –el Hijo *único* de Dios– un místico más al lado de otros innumerables, como el Buda, por ejemplo?

Sí y no. Lo que ocurrió es que al tiempo de su “vivencia” de ser uno con Dios y con todo, Jesús “supo”, también de manera “vivencial” que su sí mismo y el de todos los hombres eran uno y el mismo. La “experiencia mística” de Jesús y la del Buda son una y la misma –atemporal y aespacial–, y Cristo y el Buda son uno y el mismo.

Jesús acompañaba su anuncio del Reino con “señales” de su arribo como “curaciones” y “expulsiones de demonios”. Con frecuencia, se retiraba a “lugares solitarios”, a veces por noches enteras, para orar. En una ocasión, se hizo acompañar de tres de sus discípulos y en su compañía ascendió a la cumbre del monte Tabor, donde en su presencia tuvo una “experiencia mística”.

Pese a las “señales” que realizaba, fue objeto de rechazo por sus propios paisanos Galileos. Su misma familia lo llegó a tener por un enfermo mental. Ante este rechazo, decidió cambiar de estrategia y, antes de la fiesta de la Pascua del año 30, subió a Jerusalén. Realizó una entrada mesiánica a la ciudad montado sobre un asno como describió el profeta Zacarías<sup>40</sup> (o tal vez no

<sup>40</sup> Za 9, 9-10.

lo hizo, y se relató después así a manera de afirmación de que Jesús había sido el Mesías).

En los días previos a la Pascua predicaba en el templo de día y al anochecer se retiraba con sus discípulos más cercanos a dormir en el huerto de los olivos. En una predicación particularmente importante, se refirió al templo como una cueva de ladrones que debían ser expulsados. Se trataba de una metáfora: el “templo” era cada uno de los que lo escuchaban y los “ladrones” que requerían ser expulsados eran los apegos y el ego. Los sacrificios que se ofrecían en el templo habrían de ser reemplazados por el sacrificio –la renuncia– de uno mismo. (Con el tiempo se perdió el sentido metafórico y en la transmisión oral la predicación se trasmutó en una acción violenta).<sup>41</sup>

A las autoridades religiosas judías, la predicación de Jesús sobre el templo y su pretensión mesiánica les resultaron intolerables. Consideraron además que representaba un verdadero peligro en el sentido de que fácilmente podía dar lugar, en el tiempo en el que Jerusalén se encontraba abarrotada de judíos de otros sitios con motivo de la Pascua, a un alboroto de consecuencias impredecibles. Resolvieron prenderle, juzgarlo y condenarlo a muerte si encontraban una causa para ello. Lo primero fue posible por la traición de uno de los discípulos más cercanos (uno de doce) que llevó a los agentes de las autoridades judías al sitio en el que se refugiaba Jesús por las noches y lo identificó.

Antes de ello, Jesús había realizado una cena pascual ritual con sus discípulos más cercanos (incluido el que lo traicionó) en la que, entre muchas otras cosas, después de haber alabado y agradecido a Dios según lo establecido antes de partir, distribuir y consumir el pan, y antes de beber el vino, declaró solemnemente que ese pan y ese vino eran su cuerpo y su sangre, sangre que sería derramada por la salvación de los seres humanos. Con ello, proclamó la realidad del proceso de *crístificación* del cosmos todo, al tiempo que manifestaba el sentido del sufrimiento y de la muerte como elementos esenciales en el proceso.

Las autoridades judías declararon a Jesús reo de muerte por motivos religiosos: pretender ser uno con Dios. Como las autoridades romanas no les permitían aplicar penas de muerte, acudieron ante el procurador romano

<sup>41</sup> Es significativo que el *Evangelio de Juan* ubique el episodio al inicio del ministerio de Jesús, como si signara todas las actividades de Jesús. La lectura que aquí hemos ofrecido de los relatos de la expulsión de los mercaderes está inspirada en un sermón (en lengua vernácula) del maestro Eckhart en torno a Mt 21, 12 (sermón número 6 en Franz Pfeiffer [ed.], *Deutsche Mystiker des vierzehnten. Jahrhunderts II, Meister Eckhart*; y sermón número 1 en Josef Quint [ed.], *Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate*).

con la petición de que ordenara la ejecución de Jesús. Así sucedió y la causa por la que se le condenó a muerte fue por motivos políticos: pretender ser el rey de los judíos. Jesús fue crucificado por los romanos el 14 de *nisán* (según el calendario judío, correspondiente, ese año, al 7 de abril) del año 30.

Jesús sabía que su predicación y su actuar en general podían llevarlo a la muerte. Pese a ello, lo que normó toda su actividad era la fidelidad a la misión que, entendía, le había sido encomendada por su Padre, Yahvé, sin importar las consecuencias que ello pudiera acarrearle.

La muerte de Jesús fue la culminación de su *kénosis*, de su renuncia a sí mismo, de su entrega absoluta, de su auto-vaciamiento. Con su muerte, Jesús puso a disposición de todos los seres humanos la salvación a través de la mostración<sup>42</sup> del camino a la salvación y *de su realización*. Jesús de Nazaret, el *bodhisattva* perfecto,<sup>43</sup> nos salva con su muerte porque, entendiendo quién es —el uno-con el Padre-en el Espíritu, entendimiento que su resurrección hace posible—, lo contemplamos clavado en la cruz por fidelidad al Padre y a su voluntad salvífica, y esa contemplación ofrece la posibilidad de una transformación radical de las personas, como habrá de transformar eventualmente a la humanidad, al mundo y al cosmos todo, abriendo el paso a la *crístificación* total, esto es, a la realización absoluta de la unidad en Cristo-Jesús.

Pero no sólo con su muerte; también con lo que conocemos como su resurrección. Después de la muerte de Jesús sus discípulos cercanos vivieron “experiencias místicas” que incluyeron como componente esencial (inefable) la vivencia de que Jesús Cristo vivía y no podría ya nunca morir, que vivía en ellos siendo su sí-mismo. Sus intentos de describir estas literalmente indescriptibles “experiencias” resultaron por necesidad confusos y aun incomprensibles.<sup>44</sup>

<sup>42</sup> El *Evangelio de Juan* le atribuye a este respecto lo siguiente que ya hemos citado: “Y como Moisés elevó la serpiente en el desierto, así tiene que ser elevado el Hijo del hombre, para que todo el que en él crea tenga en él la vida eterna” (Jn 3, 14-15).

<sup>43</sup> Como diremos en breve, en la tradición mahayana la naturaleza búdica es patrimonio de todo humano, de hecho de todo ser viviente, aunque pocos son los que despiertan a ella durante su vida. En esta tradición, el ideal de persona es el *bodhisattva* (pali = *bodhisatta*) que, siendo merecedor del *nirvana* (pali = *nibbana*), pospone lo que podríamos expresar como su ingreso a ello (de lo que no nos es posible en rigor hablar), hasta que hayan sido liberados todos los demás seres vivientes, causa a la que se entrega en virtud de su gran compasión universal. Para esto en contexto, véase el apéndice XV en el que, como ya indicamos, se presentan en forma sintética, pero también ampliadas, las informaciones relativas al desarrollo histórico del budismo *zen*: de los *upanishads* a la escuela de Kyoto proporcionadas en el octavo capítulo de V2.

<sup>44</sup> Encontramos en esto una posible explicación de los textos neotestamentarios en los que se afirma que Jesús fue constituido Hijo de Dios *por su resurrección*. Un ejemplo: “[...]”

El sentido de la existencia de todo ser humano había sido revelado por Jesús: morir *con él y en él*, y resucitar *con él y en él*; esto es, realizar la *theosis*. Jesús, con su vida, muerte y resurrección, reveló que todos los seres humanos son hijos de Dios y mostró qué significa ello. Mostró también el sentido del sufrimiento.

La vida, muerte y resurrección de Jesús fueron objeto de muchas transmisiones orales que a la vuelta del tiempo quedaron plasmadas y conservadas en diversas colecciones de dichos y *evangelios*, de los cuales cuatro fueron posteriormente reconocidos como canónicos. Los relatos constitutivos de estos evangelios fueron el “es-como...” de sus autores en relación con esa vida, muerte y resurrección.

Recapitulamos. Por lo que se refiere a los aspectos *antropológico-cristológicos*, no somos nuestros *egos*. No somos (doctrina budista del *anatman*). Lo que es —lo que ha sido nombrado *sí mismo*— es Cristo (el eterno Hijo Único). La iluminación es la realización de la desidentificación con el yo, que no es, y la identificación con el sí-mismo, esto es, con Cristo (que dice “Yo soy”). Es la realización de la unidad (en el Espíritu) del sí-mismo de todos (“identidad suprema” en el hinduismo: “*tat tvam asi*”).

El sí-mismo de cada uno, el de Jesús de Nazaret y el de todos los demás son numéricamente uno y el mismo (si es que se pudiera hablar así). El sí-mismo es el Verbo encarnado, es Cristo. Todo y todos estamos llamados a la *cristificación*; éste es en definitiva el sentido de la existencia. Por lo que concierne a los aspectos *soteriológicos*, la muerte —cuyo “otro lado” es la resurrección— de Jesús de Nazaret nos salva porque es la consumación de su renuncia absoluta, de su entrega absoluta. La muerte de Jesús-Cristo es nuestra propia muerte y, por ende, nuestra propia resurrección. En nuestra propia renuncia y entrega morimos con y en Cristo y resucitamos con y en él. La muerte y la resurrección de Cristo-Jesús son solidarias con la humanidad toda, con la historia toda, con la realidad toda. (Él, el último de todos y de todo; él, el perfecto *bodhisattva* en términos del budismo *mahayana*). Es así como somos/llegamos a ser, en el Espíritu, el Hijo.

constituido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos” (Rm 1, 4). Otro tanto (*y sin contradicción con lo anterior*) podría decirse de los que afirman que tal constitución tuvo lugar en el momento del bautismo. En cualquiera de los dos casos esa constitución corresponde a una “experiencia mística”, de los discípulos (que son quienes constituyen, por así decirlo), en el primero, y del propio Jesús, en el segundo. Como se sabe, a medida que avanzan en el tiempo las fechas de composición de los textos neotestamentarios, retrocede en el tiempo el momento de la constitución de Jesús como Hijo de Dios: al principio, cuando su resurrección (como acabamos de ver), después en su nacimiento, y, finalmente, desde toda la eternidad (como el prólogo del *Evangelio de Juan*).



Hasta aquí nuestro *modelo*, nuestro *es como si...* Lo que podemos y debemos argumentar en su favor es la satisfacción del “sistema de ecuaciones simultáneas” (fe cristiana, rendimientos de la investigación histórica sobre Jesús, historia del misticismo) y las respuestas que brinda a los cuatro retos enunciados desde la introducción:

- *Irrelevancia social del dogma.* Creemos que el modelo propuesto se encuentra dentro de los límites de la ortodoxia católica –sobre todo si se atiende a lo expuesto en el segundo estudio–, al tiempo que ofrece una representación fresca, atractiva, inteligible y motivadora en nuestro tiempo de los contenidos fundamentales de los dogmas cristológicos.
- *Pluralismo religioso.* Pensamos que el modelo propuesto podría cuando menos entrar en la esfera de lo discutible por parte de tradiciones religiosas no cristianas; más, podría ser objeto de reinterpretación en sus propios términos. Queremos imaginar un futuro en el que la rica diversidad de confesiones y prácticas religiosas se viva universalmente como abanico de *expresiones* diversas de una única “verdad” abismalmente profunda a la que en todo caso siempre nos podremos aproximar más o menos por la vía de las *interpretaciones convergentes* de los contenidos de fe de las distintas confesiones, sin poder llegar jamás a “tocar fondo”, pero sí siendo concebibles aproximaciones suficientemente profundas como para que se hayan disuelto las diferencias entre las distintas confesiones. Esta ambición trasciende la de las propuestas como de la ética mínima de Adela Cortina,<sup>45</sup> o la de una ética mundial de Hans Küng, quien inicia y concluye su *Project Weltethos (Proyecto de una ética mundial, 1990)\** con tres sentencias: “Imposible sobrevivir sin una ética mundial. Imposible la paz mundial sin paz religiosa. Imposible la paz religiosa sin diálogo de religiones”.<sup>46</sup> Küng no piensa en una religión unitaria, sino en transformación, entendimiento y colaboración entre religiones.<sup>47</sup> Un poco más adelante, en el apartado “Profundizando en la síntesis posible”, elaboraremos con algo más de amplitud la respuesta que el modelo propuesto ofrece al reto del pluralismo religioso.

<sup>45</sup> Véase a este respecto Adela Cortina, *Ética mínima: Introducción a la filosofía práctica*.

<sup>46</sup> Hans Küng, *Proyecto de una ética mundial*, pp. 9 y 167.

<sup>47</sup> *Ibid.*, pp. 157-158.

- *Obsolescencia del geocentrismo y del antropocentrismo.* El modelo propuesto responde a la posibilidad de vida consciente, subjetiva, extraterrestre: Dios, el Padre de Cristo-Jesús es Dios del universo todo –de los universos todos, si se piensa en términos de universos paralelos–, no sólo de la tierra. Cristo tiene un carácter cósmico, tanto en el sentido de la *crístificación* del cosmos en el tiempo, como de la validez cósmica del mensaje y la acción de Jesús de Nazaret. Y aquí se hace inaplazable la pregunta –que a algunos podrá desconcertar, si no es que provocar rechazo– por las implicaciones de esto en relación con la *crístificación* y la resurrección consecuente de los animales. A la luz de lo que ya hemos dicho, nos parece que nuestra respuesta obligada a la pregunta es la afirmativa: sí, los animales –como todo– son *crístificados*, y, sí, resucitan. Abordamos este asunto con algún detalle en el apéndice XVIII.
- *El sufrimiento.* El modelo propuesto: a) desacopla los ejes bueno/malo y sufrimiento (humano)/gozo (acoplamiento que es un supuesto implícito en el tercer relato); b) confiere un sentido fundamental al sufrimiento humano como componente esencial en la realización del ser humano; c) exhibe su naturaleza ilusoria en relación con lo que mal podemos nombrar la inefable naturaleza última de la realidad. Hemos escrito “sufrimiento (humano)” porque ciertamente el punto b) no es aplicable a los animales –al menos en la misma forma– y porque, por lo mismo, el punto a) se vuelve problemático en su caso. En relación con el segundo punto, hay que decir que es posible entender el sufrimiento como una posible *bendición*, como la condición necesaria para el crecimiento y/o la realización personales, para el auténtico encuentro con el otro o para el encuentro profundo con lo trascendente. En el cristianismo, en concreto, hay una estrechísima correlación entre cruz y redención, también entre cruz y resurrección. Quienes se rehusan a desacoplar los ejes sufrimiento/gozo y malo/bueno, es decir, quienes no consideran válido que el sufrimiento –la injusticia, la opresión, la angustia, la desesperación, la enfermedad, la tortura, la muerte– pueda ser una bendición en cuanto constituya la condición necesaria para la auto-trascendencia en algún sentido fundamental (el del encuentro con Cristo, por ejemplo) no pueden menos que afirmar que nadie está bien en tanto haya o *haya habido* alguien que no lo esté o *que no lo haya estado*; que nadie ni nada puede tener realmente sentido mientras todos y todo lo tengan y *lo hayan tenido*. Éste es el corazón del argumento del tercer relato.

El modelo presentado ofrece un valor adicional a los comentados: resuelve la tensión entre el “ya” y el “todavía no” relativos al tiempo llegada del Reino. El Reino, según el modelo, *no se ubica en el tiempo*, es atemporal, eterno; efectivamente es “ya” y también “todavía no”, pero el “ya” cuando el “todavía no” se transforma en el “ya definitivo” es el instante presente, el único que es.

Antes de concluir este apartado queremos recuperar algunas cuestiones centrales de los planteamientos cristológicos y soteriológicos del teólogo español Olegario González de Cardedal<sup>48</sup> quien, en su *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología* (1993), identifica tres perspectivas desde las cuales es posible pensar estos asuntos: ontológica, ética y jurídica. De éstas nos interesan particularmente las dos primeras. Encontramos fuertes sintonías –no conformidades absolutas– entre los planteamientos de González de Cardedal y los nuestros.

Por lo que se refiere a la *perspectiva ontológica*, González de Cardedal expresa, entre otras, las siguientes ideas: “La cristología primitiva está dominada por el motivo soteriológico de la divinización”;<sup>49</sup> “[...] en la participación de sus sacramentos [de Dios] de alguna manera entramos en comunión con la humanidad glorificada de Cristo, prolongadora entre los hombres de su presencia vivificante. Al participar del cuerpo de Cristo, en cierta manera nos hacemos concorporales con él [...]”;<sup>50</sup> “Aquello que no ha sido asumido no ha sido redimido”. La lógica de esta postura conducirá incluso a la sospecha en algunos Padres, y a la afirmación explícita en otros, de que el Verbo no sólo asumió la naturaleza completa de un hombre individual, sino que en él asumió toda la naturaleza humana”.<sup>51</sup> Sobre esto último, abunda en los siguientes términos:

Esta idea puede tener en su fondo una doble fundamentación: la teoría platónica de los universales reales y la concepción semítica de la solidaridad entre el individuo o el grupo, es decir, de la personalidad corporativa. Oscilando entre una y otra se sitúa la afirmación siguiente del Vaticano II (GS 22): “El que es *imagen de Dios invisible* (Col 1, 15) es también el hombre perfecto, que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado. En él, la naturaleza humana asumida, no absorbida ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual. El hijo de Dios con su encarnación se ha unido en cierto modo con todo hombre”.<sup>52</sup>

<sup>48</sup> Receptor del Premio Ratzinger de Teología en 2011.

<sup>49</sup> Olegario González de Cardedal, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*, p. 260.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 261.

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 261-262.

<sup>52</sup> *Ibid.*, nota núm. 97, al pie de la pág 262.

De lo que concierne a la *perspectiva ética*, transcribimos lo siguiente:

Un segundo camino [...] toma su inicio en una nueva concepción del hombre, que apoya todo el peso de lo humano, no tanto en la participación directa que Dios le pueda conceder cuanto en el esfuerzo de búsqueda, acercamiento y asimilación que él pueda realizar. La ética platónica del bien como meta de todos los deseos, de la identificación entre la idea de Dios y del Bien, y del hombre divino como el que marcha hacia esa asimilación con Dios, van a determinar una concepción nueva de Cristo, que se convertirá en el gran ejemplar de la marcha humana hacia el Bien único, hacia la posesión saciativa de todas las esperanzas humanas. [...] Jesús, ejemplar de la búsqueda, adhesión, permanencia y asimilación al Bien es la causa de la salvación humana. Su ejemplaridad es tracción y es gracia para nosotros. [...] La encarnación es considerada no como un acontecimiento puntual, como el inicio de una historia de Dios con los hombres, sino como el paulatino acontecer de un hombre que, arribando a la perfección posible a sí mismo, es acogido por Dios; vivir de un hombre cuyo esfuerzo de fidelidad moral es respondido por Dios con una resurrección de entre los muertos. La unidad del hombre con Dios no existe nunca como un *factum*, sino como un intermitente *faciendum*; no está concluida al inicio de la vida de Jesús, sino en el final. [...] Su significación [de Jesús] para nosotros es la del ejemplar, y tenemos redención en él en cuanto en su vida tenemos la confirmación, de parte de Dios, de cuál es el final de una vida orientada hacia el bien, como la suya, vivida a la luz de su mensaje.<sup>53</sup>

### *La inmunidad del modelo*

Podemos apreciar ahora que lo que hemos hecho ha sido sustituir o, mucho mejor, *reinterpretar mediante una representación sustituta, el “como si...” del relato tradicional con el “como si...” del relato generado por el empleo de nuestro dispositivo hermenéutico.*

Al apreciarlo cabalmente, caemos en la cuenta de una posibilidad –y aun de una realidad– antes inesperada. Lo que ahora procedemos a hacer lo hacemos conscientes de que podrá ser objeto de una crítica tan radical que implique la invalidez de todo el trabajo realizado. Sostenemos que lo contrario es lo correcto: procedemos a *inmunizar* lo hecho contra cualquier crítica proveniente de la aplicación del método histórico-crítico; esto es, *conferimos validez a lo hecho sea cual sea la verdad histórica en relación con la persona y la predicación de Jesús de Nazaret.* Lo hacemos por honestidad intelectual y por llevar a su cabal término esta fase de nuestra investigación.

<sup>53</sup> *Ibid.*, pp. 262-263.

Por otra parte, no hubiéramos podido arribar a esta explicitación si no hubiéramos antes recorrido el camino previo.

No hemos despreciado ni tomado a la ligera la investigación histórica en relación con estas cuestiones; todo lo contrario: nos hemos esforzado por atender con rigor la de mejor calidad y hemos dado cuenta con detalle de cómo hemos procedido al respecto. Pero incluso en el caso de que nuestras conclusiones al respecto estuvieran equivocadas, aun cuando el sentido que debiera ser conferido a la expresión “Reino de Dios” (y a sus equivalentes) en el uso de Jesús no fuera el que hemos concluido, aun cuando el corazón de su predicación fuera el anuncio de un Reino apocalíptico, ético y/o mesiánico-terrenal, aun entonces nuestro *modelo* y el relato en él basado serían válidos. La razón de ello radica precisamente en la naturaleza analógico-metafórica de su *ser-cómo*.

En el caso de que efectivamente el sentido que debiera conferirse a la expresión “Reino de Dios” fuera el de un Reino apocalíptico, ético y/o mesiánico-terrenal –posibilidad que reconocemos, pero que no tenemos por probable–, nuestro trabajo debiera ser interpretado a la luz de un repliegue estratégico desde la afirmación del sentido místico de la expresión en Jesús a la de experiencias místicas post-pascuales en los discípulos que a un tiempo les llevaran a la comprensión de la realidad de Jesús y de la propia, experiencias que bien pudieran ser explicadas como vivencias de que, quien había muerto en la cruz, vivía. En esta hipótesis, el autor del Evangelio de Juan habría retroyectado sobre Jesús (correctamente, a nuestro modo de ver) la experiencia de esos discípulos. Es en este punto donde convergen estas reflexiones y el cuarto relato, y esta convergencia tiene como consecuencia la equivalencia funcional de éstas y de aquél.

La verdad es que la fe se encuentra intrínsecamente inmunizada contra cualquier resultado que pueda arrojar la investigación histórica. Cualquier historia, lo sabemos bien, será siempre incompleta, siempre inestable, siempre provisional, siempre bajo sospecha. Siempre podrá escribirse *otra historia*, tan verdadera (verdad histórica) como la primera, aunque tal vez incompatible con ella. Siempre podrá descubrirse nueva evidencia y, más importante, siempre podrán ofrecerse nuevas explicaciones (epistemológicamente hablando), nuevas interpretaciones (hermenéuticamente hablando) o nuevas representaciones (estéticamente hablando) de los mismos acontecimientos. *Y así también nuestro relato*. La fe, por su parte, siempre podrá ser profundizada y purificada, pero jamás entrará en un conflicto irresoluble con los resultados de la investigación histórica, porque tanto la una como los otros tienen al “ser-cómo” como nota esencial de su naturaleza.

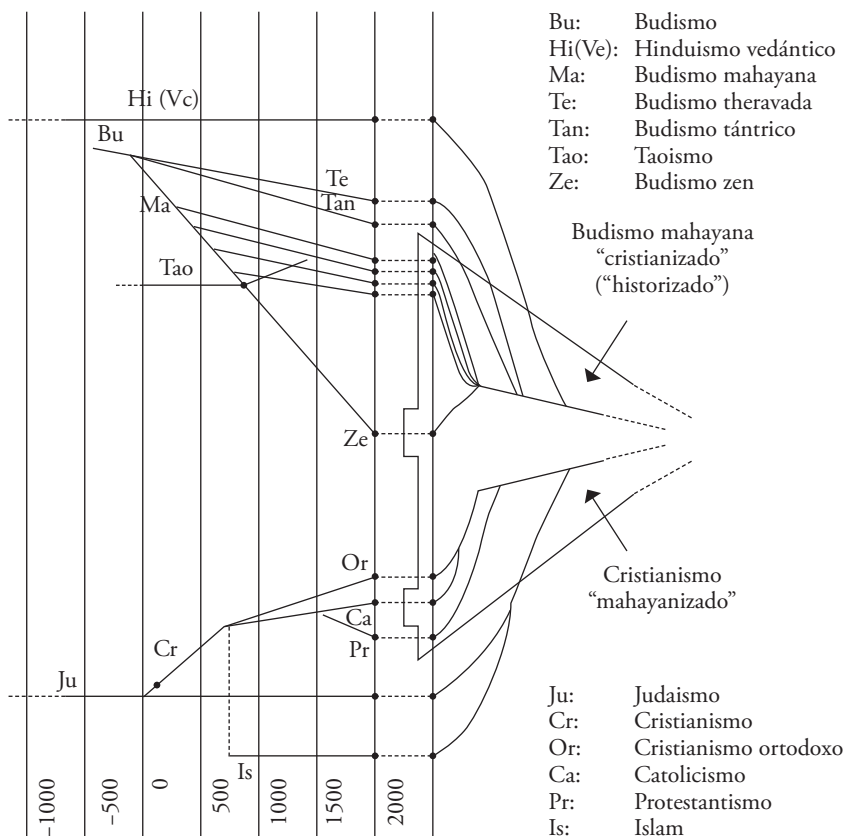
Por lo demás, ya hemos visto detenidamente que en lo que atañe al Jesús histórico, las contradicciones que se presentan no son entre fe e historia, sino internas a la disciplina histórica. Lo que emerge ahora, entonces, es que, contrario a lo que podría suponerse, en esta materia no es la fe la que requiere ajustarse a los resultados de la investigación histórica, sino que, *si la fe es considerada como el criterio de mayor jerarquía para la valoración de relatos históricos, éstos requieren ajustarse a los contenidos de la fe*. Por otra parte –y esto es en verdad importante– lo que hemos caracterizado como la inmunidad del modelo corresponde exactamente (y por las mismas razones) a lo que hemos venido sosteniendo en los volúmenes anteriores que ocurre en relación con la pretensión de verdad y los relatos históricos considerados en su integridad.

Probablemente, éste sea un momento oportuno para dedicar un par de palabras a la cuestión de la relación entre razón y fe. De conformidad con lo expuesto en V2, el conflicto es en principio imposible: si la razón es intrínseca al lenguaje y las proposiciones que expresan la fe son lingüísticas –como lo son, evidente y necesariamente– se aprecia de inmediato por qué. Las proposiciones que *propriadamente* expresan la fe trascienden, sin embargo, el ámbito de la razón en el sentido de no tener un carácter *a priori*; es decir, no son derivables con la sola razón de la estructura semántica del lenguaje. Ni su verdad ni su falsedad pueden ser afirmadas *a priori*.

### *Profundización en la síntesis posible*

Vamos a intentar pensar hasta el umbral de lo impensable, pensar en la síntesis imposible como el punto límite, como una utopía pura, en la que parecería que pudieran converger un budismo *mahayana* historizado y una visión cristiana de la historia *mahayanizada*, con la menor violencia posible hacia una y otra tradiciones, y ninguna en cuanto a puntos esenciales. Esta *u-topo-crono-logía* –en ningún lugar, en ningún tiempo y en ningún lenguaje–, que tantos nombres ha tenido en las historias de las distintas culturas y tradiciones es, desde luego, impensable e inenabrazable; nada puede predicarse de ella. En particular, no puede decirse que sea la verdad o que sea verdadera. La verdad (como la falsedad) es predicable de proposiciones (lingüísticas). Hacia esta *u-topo-crono-logía* podemos ver que convergen *escatológicamente* las dos corrientes apuntadas (cuadro 6.8); convergen hacia la síntesis imposible que no es síntesis ni es nada, convergen hacia la supresión de la espacialidad, de la temporalidad y de la discursividad.

CUADRO 6.8: RAMIFICACIONES HISTÓRICAS DE LAS RELIGIONES PROFÉTICAS Y MÍSTICAS Y POSIBLES CONVERGENCIAS



A manera de complemento de lo antes dicho en cuanto a cómo el cuarto relato da respuesta al reto del pluralismo religioso, cabe tomar nota de que el potencial ecuménico de la interpretación de la tradicional confesión de fe cristiana que acabamos de esbozar parecería ser grande. La apertura requerida a un cristiano para su aceptación se aproxima probablemente a la requerida de un no cristiano para que al menos considere benevolentemente la posibilidad de su compatibilidad con sus propias creencias. Es una interpretación que se ubica, en efecto, en un punto a una altura no despreciable en la escala de la proximidad a la convergencia plena.

La verdad es que ha habido innumerables intentos de efectuar este tipo de síntesis; a modo de ilustración, nos referiremos a uno de ellos. El

sacerdote jesuita Kakichi Johannes Kadowaki, S. J. ha querido desarrollar una teología del *Camino* [chino: *Tao*; japonés: *Do*] que sea a un tiempo cristiana y japonesa. Piensa que en la Biblia “el verdadero contenido de la Teología del Camino abunda”,<sup>54</sup> pero que no es posible “encontrar allí el punto de vista filosófico y el horizonte de pensamiento”<sup>55</sup> requeridos para la realización de esta empresa. En Japón, en cambio, “desde la Antigüedad se ha reflexionado sobre el Camino y se formó una tradición cultural del mismo”.<sup>56</sup> Va a emplear en concreto el Camino del haikai propuesto por Bashó y lo que denomina meta-ética del Camino del pensamiento zen de Dógen, para luego, a la luz de ese punto de vista filosófico y su marco de pensamiento en Japón:

[...] recordar el viaje del pueblo de Israel bajo la guía de Moisés, descubrir que la fuerza motriz (Camino) de su viaje era Dios, y tomar como punto de partida la Teología del Camino del Nuevo Testamento. Luego tomaremos como materia de estudio el prólogo del Evangelio de san Juan, y los evangelios de Marcos, Lucas y Mateo; allí descubriremos que Jesús es el Camino, clarificaremos la obra de ese Camino y trataremos de construir un prólogo a la Teología del Camino.<sup>57</sup>

Añade que:

Esta metodología es semejante al uso que se dio a la filosofía griega de Platón y Aristóteles para construir la teología cristiana en Occidente. Si pensamos que aún hoy en día, por ejemplo, la teología de [Karl] Rahner utiliza la interpretación de Maréchal de la filosofía tomista, la filosofía de Heidegger, etcétera, podemos encontrar que un procedimiento como éste es justificado.<sup>58</sup>

Cabe también registrar que hemos efectuado una lectura que, en términos de la semántica de Crossan, supone un horizonte hermenéutico que a un tiempo es radicalmente apocalíptico, ascético y ético.

Con gran agudeza, Panikkar ha preguntado: “¿Es necesario ser espiritualmente semita e intelectualmente occidental para ser cristiano?”<sup>59</sup> Nosotros reformularíamos la pregunta colocando “indoeuropeo” en el lugar de “occidental”, responderíamos afirmativamente y exhibiríamos el cuarto

<sup>54</sup> Kakichi Johannes Kadowaki, *Por el Camino del Oriente. Posibilidades de una teología cristiana japonesa*, p. 23.

<sup>55</sup> *Idem*.

<sup>56</sup> *Idem*.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>58</sup> *Idem*.

<sup>59</sup> Raimon Panikkar, *Invitación a la sabiduría*, p. 133.



relato como demostración. Pero esta pregunta esconde otra: ¿Es necesario creer en la Historia –rasgo esencial del pensamiento semítico– para ser cristiano? Atenderemos a esto más adelante en este mismo estudio.

Por último, la cuestión de la *crístificación* y resurrección de los animales. En lo que llevamos visto, hemos podido concluir que en efecto son *crístificados* y resucitados *como integrantes del cosmos en su totalidad*. La respuesta a la pregunta por su *crístificación* y resurrección *individual* se encuentra incorporada a la síntesis que hemos propuesto gracias a la contribución del budismo *mahayana* en el que cada ser *sentiente* –esto es, cada ser con sensibilidad– posee –es en el fondo– la naturaleza búdica. Es bien sabido que las prácticas meditativas de las “religiones/filosofías” orientales han sido asumidas con enorme provecho por el cristianismo (teniéndolas con frecuencia como las más perfectas formas de oración); constatamos ahora que su potencial es enriquecedor para una teología de los animales.

### ¿ES POSIBLE UNA HISTORIA (DE VIDA) DE JESÚS DE NAZARET?

La operación historiográfica –esto es, la escritura de la historia– ha sido descrita y analizada en innumerables ocasiones. Notablemente por Michel de Certeau, quien acuñó la expresión “operación historiográfica”, desde una perspectiva socio-epistemológica en “La operación historiográfica” (1978), y por Paul Ricoeur, quien con el debido crédito a Certeau, hizo uso de ella en la segunda parte de *La memoria, la historia, el olvido* (2000), donde la observó desde una perspectiva puramente epistemológica. Con base en estas descripciones y análisis buscamos responder a la pregunta por las condiciones de posibilidad para la escritura de la Historia.

#### *Condiciones de posibilidad para la escritura de la Historia*

Como se sabe, Certeau identifica tres componentes o elementos de la operación historiográfica: el lugar, la práctica y la escritura. A partir de estos componentes, podemos identificar las siguientes tres condiciones: 1) una institución que hospede y auspicie la actividad historiográfica; 2) un método (en la actualidad, pero no siempre, el método histórico-crítico); y 3) escritura. Ricoeur, por su parte, analiza la operación historiográfica en términos de tres fases: documental, explicación/compreñión y representación historiadora.

Inferimos a partir de ello otras tres condiciones (en adición a la escritura, que atañe tanto a las fuentes para la escritura de la historia como a la producción de los relatos históricos y que corresponde a la fase de la representación historiadora): 4) disponibilidad de los recursos de inscrip-

ción de localización, datación y nominación; 5) la existencia de huellas o vestigios de la actividad humana emprendida en el pasado (fase documental); y 6) “pre-comprensión del mundo de la acción: de sus estructuras inteligibles, de sus recursos simbólicos y de su carácter temporal”<sup>60</sup> (fase explicación/comprensión).

De estas seis condiciones, sólo nos ocupamos de la cuarta en el segundo capítulo de V3. El desarrollo de las investigaciones efectuadas conducentes a la preparación de V3 y los estudios previos de este libro, así como diversas interacciones con nuestros estudiantes en nuestra práctica docente, nos han permitido arribar a ese inventario mucho más amplio. La tercera y la cuarta de estas condiciones han de tenerse por absolutamente necesarias en el sentido de que en ningún tiempo y en ninguna circunstancia pudo escribirse Historia sin que se satisficieran; las cuatro restantes son necesarias en el sentido relativo que su satisfacción es y ha sido necesaria a partir de la llamada institucionalización y profesionalización de la Historia, proceso que se inició a principios del siglo XIX; esto es, desde que la escritura de la Historia se ha venido entendiendo y llevado a cabo metodológicamente como en la actualidad. Por lo que respecta a la 5) en particular, piénsese, por ejemplo, en la escritura de la *Historia de la Guerra del Peloponeso* por Tucídides.

A decir verdad, hay una condición más que en cierto sentido es la más fundamental, ya que remite a la naturaleza misma de lo histórico; la formulamos con inspiración en el análisis dialéctico emprendido por Ricoeur en el capítulo “La realidad del pasado: histórico” de TNIII: conciencia del pasado a un tiempo como del orden de lo otro y como del orden de lo mismo. Sin conciencia del pasado como del orden de lo otro no hay, históricamente hablando, pasado, y por ende no hay historia (el pasado historiado ha de ser suficientemente diferente del presente para ser realmente pasado); sin conciencia del pasado como del orden de lo mismo, no hay posibilidad de comprensión del pasado y, por ende, no es posible su representación (ha de ser suficientemente semejante al presente para poder ser comprendido desde el presente). Pura diferencia –pura otredad– permanecería eternamente incognoscible y, por lo tanto, haría imposible el *conocimiento* histórico; pura semejanza –pura mismidad– anularía el carácter del pasado y por ello haría imposible el conocimiento *histórico*.

El recorrido seguido en aquel capítulo de TNIII, ahora referido a la condición de posibilidad del conocimiento histórico –recorridos entre los cuales se da una perfecta correspondencia biunívoca formal–, lleva a concluir, por supuesto, que la condición de posibilidad para la operación

<sup>60</sup> TNI, p. 116.

historiográfica de la que nos estamos ocupando es que el pasado historiado y el presente desde el que se historiza sean *análogos*. Esta condición rige tanto para un talante realista, como para uno constructivista: en el primer caso, la cualidad de ser pasado a un tiempo como del orden de lo otro y como del orden de lo mismo se supone del pasado en sí; en el segundo, del pasado en la conciencia del historiador.

Como bien sabemos, a la relación entre ese presente historizador el pasado historizado –y más precisamente entre la historización y el pasado historizado– Ricoeur la nombra *representancia* o *lugartenencia*. Al inicio del capítulo de TNIII en el que se ocupa de ella, capítulo intitulado “La realidad del pasado histórico”, Ricoeur escribe:

El problema de la representancia del pasado ‘real’ nace de la simple pregunta ¿qué significa el término aplicado al pasado histórico? ¿Qué podemos decir cuando decimos que algo ha sucedido ‘realmente’? Este problema es el más embarazoso de los que la historiografía plantea al pensamiento de la historia.<sup>61</sup>

(Diez años antes se había preguntado otro tanto en MV, aunque desde otra perspectiva: “¿Sabemos el significado de realidad, mundo verdad?”).<sup>62</sup> Por mucho tiempo creímos que el título del capítulo era inapropiado (y así lo sugerimos en V2): daba a entender que en él se trataba de la ontología del pasado (histórico), cuando lo que se hacía era tratar de la relación entre el conocimiento histórico y el “pasado real”. Con satisfacción, llegamos a leer en una nota a pie de página en un ensayo de Ankersmit esto mismo.<sup>63</sup> Confesamos que estábamos equivocados (y con nosotros, hay que decirlo, Ankersmit), que hemos caído en la cuenta de que la categoría de *representancia* sí tiene un alcance ontológico en relación con el pasado (histórico).

Para exponer por qué es esto recurrimos a las nociones de variable independiente y variable dependiente provenientes de las matemáticas, específicamente de lo concerniente a las funciones en el campo del análisis. John Lewis Gaddis sostiene (correctamente en nuestra opinión) que no es posible intentar explicar los acontecimientos históricos en términos de variables independientes y variables dependientes, ya que en la historia todo se encuentra interrelacionado con todo lo demás.<sup>64</sup>

<sup>61</sup> TNIII, p. 837.

<sup>62</sup> MV, p. 293 y p. 402.

<sup>63</sup> Frank R. Ankersmit, *The Reality Effect in the Writing of History*, p. 15.

<sup>64</sup> John Lewis Gaddis, *The Landscape of History*, en especial el capítulo 4.

El esquema de variables independientes y variables dependientes puede muy bien ser invocado al considerar la relación entre historización del pasado y pasado histórico: desde una perspectiva realista, lo primero es la variable dependiente y lo segundo, la dependiente; desde una perspectiva constructivista, los papeles son exactamente los contrarios.

(Podría argumentarse que desde una perspectiva realista suficientemente crítica no hay ni variable independiente ni variable dependiente, sino sólo interacción. También podría decirse que —empleando los términos propios de la concepción que de la operación historiográfica tiene Ricoeur— en tanto que la fase documental la variable independiente es el pasado y la historización, la dependiente, en la fase de explicación/comprensión los papeles se invierten. Como la distinción entre las fases es analítica y no cronológica —en los hechos se interpenetran continuamente— el resultado es la interacción).

Todas las condiciones que hemos registrado son necesarias para la escritura de la historia; pero, ¿son suficientes?

*Una condición más: suficiencia para la unidad singular*

Los objetos de estudio de la historia son singulares, únicos e irrepetibles. (Una caracterización de lo que estudia la historia es: los cambios sociales en su singularidad). La representación historiadora de un acontecimiento, período o personaje histórico requiere que se disponga de datos suficientes para representar a ese acontecimiento, período o personaje de manera unívoca. (Cuando se da esta suficiencia se presenta el aparentemente paradójico hecho de que siempre son posibles infinitas representaciones, todas ellas unívocas. Aquí unívoco quiere decir que no es posible confundir ese acontecimiento, período o personaje con ningún otro).

En el caso de Jesús de Nazaret es claro que, supuesta la pertenencia del historiador a una institución apropiada, se verifican las condiciones necesarias que hemos identificado para escribir una historia (de vida) que sea historia en sentido estricto. Pero no toda investigación rigurosa histórico-críticamente hablando sobre Jesús de Nazaret arroja como resultado una historia de vida de ese tipo. Muchas, la mayoría, arrojan respuestas a preguntas concretas, respuestas que conjuntamente no son suficientes para la integración unívoca de una historia de vida.

¿Se dispone de suficientes datos de verdad histórica garantizada como para escribir una historia de vida de Jesús de Nazaret que sea historia propiamente hablando? Nos parece que sí a condición de que se asuma el núcleo central de su predicación, esto es, el anuncio del Reino como el hilo conductor y estructurador que confiera sentido a todos los demás datos. Nosotros hemos

asumido eso en el cuarto relato, pero no hemos escrito una historia de vida de Jesús: declaradamente hemos trascendido el ámbito de lo alcanzable por el método histórico crítico.

### *El modelo como representación*

Lo acabamos de decir: nuestro modelo (expresado en el cuarto relato) no es por supuesto historia; sólo a algunos de sus aspectos podemos aplicar las conclusiones a las que arribamos en V3 en materia de teoría de la historia. Sí tiene la forma de un relato –el que hemos denominado precisamente “cuarto relato”–, término que incluye al discurso histórico, pero también a muchos otros –ficciones, fantasías, historias de vida, mitos, epopeyas, etcétera– y ciertamente recubre nuestro modelo. Podemos, por tanto, considerarlo desde la perspectiva de la teoría literaria, en concreto desde la de alguna teoría narratológica, o, alternativamente, desde la de la estética, específicamente desde la de alguna teoría de la representación. A la luz de nuestros intereses, esto segundo nos parece que podría ser de mucho mayor provecho.

### *Representación como sustitución*

Consagramos la totalidad del tercer capítulo de V2 a la representación en historia, conducidos en lo principal por Paul Ricoeur y por Frank Ankersmit. Hicimos referencia ahí a las teorías de la representación como semejanza, como denotación (Nelson Goodman) y como sustitución (Arthur Danto). Asumimos a la representación como sustitución por ser el camino seguido tanto por Ricoeur como por Ankersmit.

Por lo que a Ricoeur concierne, recordamos que *representancia* (o *lugartenencia*: “estar en el lugar de”) es lo constitutivo de la relación de la huella dejada por los agentes históricos (y por extensión del discurso histórico que en ella se funda) con el “pasado real”: la historia no nos puede proporcionar ese “pasado real”, *en su lugar* nos ofrece –*como sustituto*– el discurso histórico.

No hay, empero, una única teoría general de la representación; la *representancia* como la entiende Ricoeur es algo muy distinto a la representación histórica según Ankersmit, por ejemplo. No compartimos la visión de Ankersmit en relación con la naturaleza de la representación como la ha expuesto en su trabajo más reciente, en especial en lo relativo a la verdad representacional, de la que hablaremos en breve; sin embargo, por la luz que pudiera arrojar sobre nuestro modelo entendido como representación y por y completar lo dicho en el tercer capítulo de V2 sobre la representación

en la historia en el trabajo previo de Ankersmit, vamos a registrar aquí algunos de sus rasgos más notables.

*La representación en el trabajo reciente de Ankersmit*

Lo más reciente del trabajo de Ankersmit sobre la representación histórica y la representación en general lo encontramos en su libro *Meaning, Truth, and Reference in Historical Representation (Sentido, verdad y referencia en la representación histórica, 2012)\**. (Dado que en volúmenes previos de *La producción textual del pasado* la producción anterior de Ankersmit ha sido objeto de atención nos ha parecido conveniente incluir en este libro el apéndice XIX en el que presentamos una síntesis de los contenidos de *Meaning, Truth, and Reference in Historical Representation*). Los capítulos centrales de esa obra consagrados sucesivamente a los términos que aparecen en el título, pero en el orden inverso que según Ankersmit es el que va de lo menos a lo más fundamental, son los que nos interesan de manera especial.

Lo primero que hay que decir es que Ankersmit distingue claramente entre interpretación y representación. A su juicio, que el lenguaje es el objeto prototípico de la interpretación, en tanto que el de la representación es la realidad. Más allá de ello, sostiene que la representación (objeto de la estética) es lógicamente anterior a la interpretación (objeto de la hermenéutica) y que si la interpretación no está anclada en la representación, irá a la deriva (como a su parecer ocurre en el caso de la deconstrucción y teorías afines de la interpretación de textos).

Como hemos apuntado, suscribe una teoría de la representación como sustitución: la representación funciona como sustituto de lo que representa. Aquí la idea central es la de que como la interpretación es siempre de textos, la “interpretación del pasado” no puede ser más que una metáfora; no así con la representación. El discurso histórico no es menos representación que una obra de arte, pero el discurso histórico pretende aportar conocimiento histórico verdadero. Una representación histórica está conformada por un relato histórico como un todo.

Ankersmit se esfuerza por distinguir con la mayor claridad posible las representaciones en relación con las descripciones. La forma lógica de una descripción es “R es A”, donde R es un objeto del mundo, el referente, y A es un aspecto atribuido a dicho objeto. El referente siempre ha de poder ser distinguido unívocamente mediante el uso de un nombre propio o de una descripción que lo identifique. En contraste, en una representación no se pueden separar las operaciones de referencia y atribución, y, en consecuencia,

de una representación no se puede predicar verdad o falsedad con base en el criterio de verdad proposicional que es verdad como correspondencia.

Una representación (a diferencia de la descripción, que es un operador bi-posicional) es un operador tri-posicional: 1) la representación, 2) el aspecto *presentado*, y 3) la realidad representada. Lo *presentado* por una representación es siempre un aspecto de lo representado. Una representación discursiva es, así, un todo y no un simple agregado de las oraciones que la constituyen y determinan. Cada oración constitutiva de una representación desempeña tanto una función descriptiva como una representacional.

La filosofía del lenguaje disponible no reconoce la distinción descripción/representación. Piensa sólo en términos de descripciones. La ilusión referencialista surge de tratar a la representación como si fuera descripción. El lenguaje representacional de la historia exige reelaborar para el caso las nociones de referencia, verdad y sentido. Lo presentado por una representación parece ubicarse en un punto intermedio entre la referencia y el sentido (o entre denotación y connotación). Los aspectos –los “presentados”– parecen ser menos que entes y más que propiedades: combinan lo unívoco de los entes con la generalidad de las propiedades.

En el centro de todo el argumento del libro se encuentra la definición propuesta por Ankersmit de la *verdad representacional* (que corresponde a la verdad como *aletheia* propuesta por Heidegger en *Ser y tiempo* –“Lo que el mundo, o sus objetos, nos revelan en términos de sus aspectos”–,<sup>65</sup> *pero sin constituir una teoría general de la verdad*). Así, la representación histórica no ofrece verdad como correspondencia, sino la revelación de verdad intrínseca al pasado mismo (concretamente, en un aspecto del pasado). Conciérne al historiador –y sólo a él– determinar qué aspectos del pasado aportarán más a la comprensión del pasado y la discusión sobre ello no corresponde a la teoría de la historia sino a los historiadores.

Ahora bien, el concepto de verdad representacional es también aplicable a la novela. A decir de Ankersmit, el origen de la verdad en la novela radica en la verdad en la historia y las diferencias entre la novela histórica y la historia (en cuanto representaciones) son formales, no materiales.

Ankersmit sostiene que el sentido es más básico que la referencia y que la verdad, y que, por lo mismo, no podrá ser definido en términos de ellos. (Sostiene, en cambio, que el sentido y la referencia, como los entendió Frege, sí pueden definirse en función del sentido). Como Saussure en relación con los elementos constitutivos de una lengua, piensa que el sentido (representa-

<sup>65</sup> Frank Ankersmit, *Meaning, Truth, and Reference in Historical Representation*, p. 107.

tacional) puede establecerse en términos del mismo sentido (y que sólo así puede establecerse): el sentido de una representación se fija en sus relaciones con otras representaciones. La verdad representacional acaba consistiendo en la *presencia* de lo que se revela a través de una representación histórica.

Lo que nos parece criticable de lo anterior se refiere a los dos tipos de verdad manejados (simultáneamente) en el texto: la verdad proposicional (verdad como correspondencia) y la verdad representacional (verdad que no es correspondencia). A nuestro juicio, el problema aquí es que la palabra “verdad” significa cosas diferentes en cada caso. ¿Por qué usar un mismo término? ¿Por qué no emplear otro para lo segundo?

En relación con esto, Ankersmit parece querer para sí el mejor de los mundos posibles: que de los enunciados puntuales pueda predicarse verdad como correspondencia al tiempo que de las representaciones también pueda predicarse verdad (aunque ésta no sea verdad como correspondencia y admita grados).

A esto se podrá replicar que el concepto de verdad representacional es afín al de verdad como *aletheia* defendido por Heidegger en ST. Así lo afirma Ankersmit reiteradamente, pero también señala que Heidegger habla de verdad como *aletheia* en relación con juicios; es decir, que habla de verdad como *aletheia*, donde Ankersmit habla de verdad proposicional como correspondencia. En Ankersmit no hay inconsistencia, pero hay una polisemia del término *verdad* que, o bien desdibuja su significado, o bien lleva al lector a conferir (inválidamente) a la verdad representacional connotaciones propias de la verdad representacional, colapsando en los hechos la distinción. En lugar de hablar de “verdad representacional” hubiera podido usar la expresión “revelación representacional”, por decir algo; la ambigüedad se hubiera resuelto, pero se hubieran perdido (tal vez con justicia) la mayor parte de las connotaciones usuales del término “verdad”.

Hemos tenido la oportunidad de tener un intercambio de opiniones con el propio Ankersmit en relación con este asunto; esto es lo que nos ha hecho el favor de respondernos sobre el particular:

El reto principal en lo que me pregunta es a mi parecer “¿Qué significa la sola palabra ‘verdad?’” Y si lo entiendo correctamente, su punto de vista es que aquí [el libro de referencia] no se proporciona ninguna respuesta. Lo único que podemos hacer es (intentar) decir que es “verdad como correspondencia”, “verdad como coherencia”, “verdad como *aletheia*” y así sucesivamente. De esto se seguiría que no debemos nunca dejar la sola palabra “verdad” sin definir [sin especificar], ya que carece de significación en ausencia de mayor especificación de qué variante de verdad tenemos en mente. Habiendo recorrido un camino distinto, termina uno entonces en una posición muy



parecida a la de [Donald] Davidson, quien también dice que debemos dejar la noción de verdad sin definición.

Pero esto es fundamentalmente diferente en la historia que yo he venido narrando. Para mí, la noción de *sentido representacional* debe permanecer sin definición, ya que cualquier intento de definirla sólo llevará a uno a otros significados y, por tanto, nunca fuera del dominio del sentido representacional. En mi recuento, en cambio, la verdad sí puede ser derivada del sentido: cuando el sentido histórico metafórico cristaliza en un sentido literal, la *verdad* proposicional aparecerá en escena. Más aun, el argumento es que este proceso de cristalización es básicamente un desplazamiento de la verdad representacional (verdad como *aletheia*) a la verdad proposicional. Así, mi postura es que verdad representacional y verdad proposicional no están una frente a la otra *ex aequo* (lo que es, más o menos, la sugerencia en su comunicación); no, hay una relación jerárquica entre las dos, y uno puede derivar la verdad proposicional a partir de la verdad representacional. Por lo tanto, ciertamente no estaría conforme con hablar sencillamente de “iluminación representacional”, y dejar su pretensión de ser (no) verdadera sin discusión y sin definición. De hecho, el mayor esfuerzo en los capítulos sobre verdad y sentido ha consistido en la realización de esa discusión y en la presentación de esa definición.<sup>66</sup>

<sup>66</sup> Frank Ankersmit, comunicación personal del 9 de septiembre de 2012. A diferencia de lo que acostumbramos de ordinario, dada la imposibilidad de la consulta a la fuente original y la importancia que concedemos al asunto, reproducimos a continuación en el original en inglés el fragmento que hemos citado de esta comunicación: “The main challenge in your query is, in my view, the question ‘what is the meaning of the bare word truth?’ And if I read you correctly, your view is that there is no answer to be given here. We can only (try to) tell what is ‘truth as correspondence’, ‘truth as coherence’, ‘truth as *aletheia*’ and so on. It would follow that we should leave the ‘bare word truth’ undefined, since it has no meaning in the absence of any further specification of what variant of truth we have in mind. Though having followed a different route, you would then end up here in much the same position as Davidson, who also says that we should leave the notion of truth undefined. But this is basically different in the story that I have been telling. For me the notion of *representational meaning* must remain undefined, since each attempt to define it will only get you to other meanings and, hence, never outside the domain of representational meaning. However, in my *story* truth can be derived from meaning: when historical, metaphorical meaning crystallizes out into literal meaning, truth as propositional truth will enter the scene. Furthermore, the argument is that this crystallization process is, basically, a shift from representational truth (truth as *aletheia*) to propositional truth. So my claim is not that representational truth and propositional truth stand next to each other *ex aequo* (which is, more or less, the suggestion in your email); no, there *is* a hierarchical relation between the two of them, and you can derive propositional truth from representational truth. So I would certainly not be content with just speaking of ‘representational illumination’, while leaving its claims to be (un)truthful undiscussed and undefined. In fact, the major effort of the chapters on truth and meaning has been to proffer such a discussion and to present such a definition”.

Hemos señalado nuestra discrepancia fundamental con la teoría de la representación que desarrolla Ankersmit y hemos presentado su respuesta al respecto. Habiendo hecho esto, no tenemos empacho en reconocer que, a nuestro juicio, es en torno a representaciones como la del Jesús histórico que su propuesta parece mostrarse más fértil.

### ¿ES CRISTO UN TEXTO?

*Con el temor de no ser comprendidos*, respondemos: sí, trivialmente sí, en cuanto Cristo es, es un texto. Y también Dios y la Trinidad... y nosotros y todo lo que viene al ser aconteciendo en el discurso, es decir, *todo lo que es*. El ser acontece en el discurso. Éste es el corazón de nuestra propuesta teórica expuesta en V2.

A quien quiera ahora apoyarse en la distinción uso/mención introducida por Willard van Orman Quine y afirme que en tanto que “Cristo” (mención, metalenguaje) es de naturaleza lingüística, Cristo (uso, lenguaje objeto) no lo es, le respondemos (recordamos) que según la teoría del carácter (intra)interlingüístico de la referencia –núcleo de toda la propuesta teórica de esta obra– expuesta en el sexto capítulo de aquel volumen, a diferencia de lo sostenido en el postulado ontológico de la referencia de Ricoeur –que es un supuesto fundamental a lo largo de toda su obra–, *el mundo del discurso es cerrado sobre sí mismo; no tiene exterior no lingüístico*. Éste es quizá el escándalo final al que puede dar lugar el desarrollo de toda la obra *La producción textual del pasado*.

Creemos, sin embargo, que, bien vistas las cosas, no hay ninguna razón para escandalizarse. E insistimos y profundizamos: *Dios, Cristo, la Trinidad en cuanto son* –no sólo en cuanto existen– son de naturaleza textual, lingüística; Dios, Cristo y la Trinidad no son. Nada que sea puede ser Dios.

El acontecimiento Jesús de Nazaret tiene a todas luces un carácter histórico. Tenemos acceso a él en cuanto tal en virtud de ciertos textos, principalmente (aunque no exclusivamente) los constitutivos del Nuevo Testamento en la Biblia cristiana. Ahora bien, ¿qué significa, en nuestros términos, el “acceso” a ese “hecho histórico”? La única respuesta posible es: *su producción en la discursividad*.

¿De qué discurso estamos hablando? Del de la fe, naturalmente, que como hemos tenido oportunidad de ver es un discurso esencialmente histórico (en un sentido amplio, no técnico). Se nos impone entonces el siguiente esquema circular y paradójico: *es la fe la que da lugar al Cristo que da lugar a la fe*. (Obsérvese que esto no es más que la particularización al campo de la fe de la dialéctica general que se da entre presente y pasado).

Iremos aún algo más lejos y nos referiremos concretamente a la que es la cuestión cristológica central: la relativa a lo implicado por el título de Hijo de Dios conferido a Jesús de Nazaret. Aquí, la aplicación de la concepción de la escritura de la historia que hemos propuesto en los volúmenes anteriores de *La producción textual del pasado* lleva a concluir que la divinidad de Jesús es históricamente constituida, no en el sentido de un surgimiento en una temporalidad hipostatizada, sino en el de ser —como la totalidad de la historia de la salvación y de cualquier historia en general— un acontecer en la discursividad.

¿Atenta esto de alguna manera contra la fe cristiana? Nos es dado responder sin más que no y añadir que la razón es que en ningún caso sería ello posible porque se trata de discursos de tipos distintos: uno es precisamente el discurso en el que se formulan los contenidos de la fe y el otro —éste— es aquél en el que se *interpreta* aquel discurso en otro plano, discontinuo en relación con el del primero.<sup>67</sup>

El *acontecer* de Cristo es, como todo acontecer, interno a la discursividad. Cristo acontece en los textos que a Él hacen referencia y acontece en nuestro discurso cotidiano. Cristo no es un texto, es un ser humano que también es Dios. “Cristo es un ser humano que también es Dios” es texto. “Cristo” es textual; “es” es textual. No debemos tener ningún problema en tanto mantengamos clara la (intra)interlingüística de la referencia.

“Cristo es un hombre que también es Dios” pertenece al discurso teológico (al discurso de la fe, al discurso religioso); “Cristo es un hombre que también es Dios’ es texto” pertenece al discurso de la filosofía de la teología (metadiscurso con respecto al discurso teológico) en clave de derivación del discurso de la filosofía de la historia (metadiscurso con respecto al discurso histórico). Es especialmente importante tener con claridad presente que todas estas consideraciones dejan intacto el discurso teológico (al discurso religioso, al discurso de la fe).<sup>68</sup>

<sup>67</sup> Podría intentarse rebatir este argumento con el señalamiento —correcto, como habrá de reconocerse en un momento en relación con un caso crucial— de que el propio discurso de la fe involucra diversos subniveles o planos discursivos, de manera que en unos se interpreta lo afirmado en otros. No obstante, aun cuando se considerara al discurso de la fe “abierto hacia arriba” (siempre susceptible de expansión en nuevos niveles discursivos de interpretación), las apropiaciones comunitarias o individuales que se hagan de éste constituirán inevitablemente una nueva interpretación que se efectuará siempre en un plano discursivo distinto.

<sup>68</sup> Se podrá objetar —y con razón!— que uno es el discurso de la fe y otro el teológico que es reflexión sobre aquél. Pero esto no invalida lo dicho, únicamente incrementa el número de niveles o planos discursivos ordenados por relaciones metalenguaje/lenguaje objeto.

La razón es, por supuesto, que estas consideraciones no pertenecen al discurso teológico, sino al filosófico. “Cristo es un hombre que también es Dios” y “‘Cristo es un hombre que también es Dios’ es texto” no son afirmaciones que puedan oponerse en un mismo plano discursivo; la primera se refiere a Cristo, la segunda a un elemento discursivo. La primera se ubica en el plano del discurso teológico y la segunda del filosófico. La frase “la divinidad de Jesús-Cristo es históricamente constituida” que aparece unos párrafos atrás pertenece al discurso filosófico.

Se dirá, y con razón, que las formulaciones conciliares de la fe trinitaria y cristológica cristiana fueron efectuadas, como ya lo hemos señalado, en términos de categorías de la filosofía griega y que, por lo tanto, pertenecen a un tiempo al discurso teológico y al discurso filosófico (griego), o que, en todo caso, se codificó el discurso teológico en un discurso filosófico, con lo que se pone de manifiesto que la distinción discurso teológico/discurso filosófico no es sostenible.

Es por esto que refinamos la expresión y precisamos que la distinción es entre el discurso teológico (formúlese como se formule) y el (meta)discurso (en relación con el discurso teológico) de naturaleza filosófica *sobre* el discurso teológico (aun cuando este segundo haya sido formulado en términos filosóficos). Esta distinción es nítida y puede (y debiera) manifestarse en la escritura mediante el empleo de las comillas cuando se presente la relación metalenguaje (discurso filosófico sobre el discurso teológico)/lenguaje objeto (discurso teológico).

Toda meditación teórica sustantiva o especulativa (en el uso de Arthur Danto) sobre la historia, es decir, sobre la historia acontecida (y por acontecer) en su totalidad, es implícitamente una meditación sobre los contenidos fundamentales de las confesiones de fe de las religiones “proféticas” o “del libro”; podemos decir más: la filosofía de las teologías que gravitan alrededor de estas confesiones está subsumida en la teoría sustantiva o especulativa de la historia.

Desde una perspectiva cristiana influida por Hegel y por el pensamiento oriental es posible entender la historia (incluida la historia natural) como un proceso que va desde la nada—el universo no es en este pensar sino la nada “desdoblada”, más o menos en la misma forma en la que un individuo que tiene al mismo tiempo activos por un cierto monto y pasivos por el mismo monto no tiene en el fondo nada— hasta Dios; en otros términos, desde el “no ser” hasta el “Ser” en plenitud absoluta.<sup>69</sup>

<sup>69</sup> Con lo que el ser humano en particular queda en una especie de suspensión entre no ser y el Ser que evoca de inmediato la ontología de la desproporción de Pascal, que

En esta manera de contemplar el proceso histórico en toda su amplitud, los seres humanos nos encontrábamos a medio camino y todo él es como la escalera de Ludwig Wittgenstein que, una vez empleada para subir a donde se desea, es descartada. En esta concepción, la existencia más allá de la muerte (no necesariamente en un sentido temporal), esto es, la resurrección, es como un despertar en la unidad en el “Ser”, un despertar en el que se toma conciencia de que la vida y lo en ella ocurrido era y había sido ilusorio, siendo el “Ser” la única verdadera y plena “realidad”, y Jesús-Cristo es el principio, el término y el corazón de todo el proceso.

Se trata de un proceso de divinización –de *crístificación*– del cosmos todo, de la Historia y de la humanidad; un único proceso de auto-comunicación de Dios que puede ser visto y entendido como creación, encarnación, redención o resurrección según la perspectiva desde la que se le contemple. Se apreciará que, así vistas las cosas, es difícil no evocar el esquema de la evolución cósmica hacia el *punto omega* propuesto por Teilhard de Chardin; el viejo aforismo budista “*samsara es nirvana y nirvana es samsara*”; las propuestas de Jürgen Moltmann de la unidad de Dios como meta escatológica, de su autolimitación originaria y de la historia como proceso de unificación; o la teleología escatológica paulina: “Cuando hayan sido sometidas a él todas las cosas, entonces también el Hijo se someterá a Aquel que ha sometido a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todos” (1 Co 15, 28).<sup>70</sup>

¿Qué resulta al reinterpretar lo anterior comprendiendo el acontecer y la historia en los términos que hemos venido exponiendo? ¿Qué y quién es, en esta concepción, el Jesús histórico? Concretamente, ¿en qué consiste su singularidad? Su singularidad es de naturaleza *histórica*: por una parte, *históricamente* Él ha sido singularmente tenido como quien reveló la Palabra de Dios, *históricamente* Él ha sido singularmente tenido como quien se reveló a sí mismo como el Hijo de Dios, *históricamente* Él ha sido singularmente tenido como el resucitado.

Es decir, la singularidad del Jesús histórico radica en que en Él *históricamente* se reconoció, se identificó, el proceso universal de divinización, de *crístificación*. Por otra parte, sin embargo, Jesús de Nazaret ha tenido estos

tanta influencia ejerció sobre Ricoeur, y también *De la dignidad del hombre* de Giovanni Pico della Mirandola.

<sup>70</sup> Las referencias a pensadores occidentales inspiradores o reforzadores de estas ideas podrían, desde luego, extenderse sin fin. Algunos otros de especial importancia: los filósofos Platón; Plotino; Juan Escoto Erigena; Hegel, como hemos dicho hace un momento; los teólogos contemporáneos Jürgen Moltmann, de quien tratamos en V2; y Wolfhart Pannenberg, objeto de interés en V3; y el físico Frank J. Tipler.

significados históricos por lo que *–históricamente–* dijo, hizo y vivió, y por la percepción *histórica* de su muerte y del acontecimiento que conocemos como su resurrección. Ésta es la circularidad de la que ya habíamos tomado nota. (La pregunta por la singularidad del Jesús histórico recibe, desde luego, una respuesta distinta *en el discurso de la fe* (y en el discurso teológico). Lo que no puede hacerse al interior del discurso de la fe es reflexionar sobre la forma en la que él mismo constituye los acontecimientos y hechos de los que da cuenta.

Hemos escrito que en esta manera de ver las cosas, creación, encarnación, redención y resurrección, más que momentos distintos del proceso universal, cósmico, de *cristificación*, son diversas maneras de contemplarlo en su totalidad. De cada uno de estos modos de contemplar al proceso todo, puede decirse que ya se ha iniciado pero que no se ha consumado, aunque esto no es en realidad exacto ya que más bien cada una de estas “cualidades” es idéntica a sí misma a lo largo de la totalidad del proceso, y así, entre otras cosas, protología y escatología acaban siendo también lo mismo mirado desde lugares distintos.

Nos hemos ocupado en el quinto estudio de la “tensión escatológica” tan bien enunciada y difundida por Ricoeur;<sup>71</sup> ahí manifestamos nuestro punto de vista en lo relativo a la llegada del Reino. Sin embargo, muchas preguntas fundamentales relativas a cuestiones ontológicas y temporales sólo pueden responderse cabalmente con una referencia (extendida a lo ontológico) a una tensión de este tipo; esto es, con un “sí, pero todavía no” en lo relativo a las ontológicas, y con un “ya, pero todavía no” en lo relativo a las temporales.

(La expresión “sí, pero todavía no” –y la estructura conceptual atrás de ella– provienen ¡de Heidegger!, quien en el párrafo 48 de ST escribe “es también el ‘ser ahí’, mientras es, *en cada caso ya su ‘aún no’*”,<sup>72</sup> para citar tan sólo una instancia).

En el fondo, sin embargo, las cuestiones ontológicas acaban por disolverse en las temporales en una especie de historización de la ontología. Al término del proceso todos y todo uno en Cristo de manera que “Dios sea

<sup>71</sup> La primera anotación de esta tensión que nosotros hemos encontrado en la obra de Ricoeur es en el prólogo a la primera edición de HV, pp. 16-18. Puede verse a este respecto también el ensayo “La libertad a la luz de la esperanza”, en CI, pp. 361-381, especialmente el apartado “El kerigma de la libertad”, pp. 362-368. Al meditar sobre esta tensión escatológica es difícil evitar una referencia a la *ontología del todavía no* de Ernst Bloch.

<sup>72</sup> ST, p. 266 (§ 48; ST7, p. 244). “[...] también el Dasein, *ya es siempre*, mientras está siendo, *es no-todavía*” (STT, p. 264).

todo en todo”. El proceso –la historia, la evolución del cosmos– culmina en Dios; no tanto como punto de llegada, sino como resultado.

Ahora bien, el proceso todo se realiza en función de su término, de su resultado. Más aún: es el término el que da lugar al inicio. ¿Causalidad invertida en la que el efecto antecede temporalmente a la causa? ¿Se trata acaso de una especie de ciclo en el que el término es también el principio? ¿Es inteligible un proceso de la nada al “Ser” en plenitud cuya razón suficiente fuera justamente el “Ser” en plenitud? ¿Es precisamente Cristo la razón suficiente (y necesaria) del proceso, de la Historia? En definitiva, esto último, sí; y, probablemente, también todo lo otro. (Y, ¿qué ocurre si reducimos el círculo a un punto, a un círculo de radio nulo?)

### *Dios y el lenguaje*

La cuestión de “los nombres de Dios” (*De nominibus Dei*), esto es, de cómo se podía hablar de Dios, fue recurrente en el Medioevo. Célebres son las reflexiones a este respecto de Agustín de Hipona en su *Doctrina cristiana*, el tratado de Dionisio el Areopagita que tiene por título precisamente *Los nombres divinos*, el *Comentario sobre el libro del Éxodo* del maestro Eckhart y de santo Tomás de Aquino en la *Suma teológica*. Tradicionalmente, se han reconocido las siguientes cinco maneras (vías) de hablar de Dios: univocación (o equivocación), negación, causalidad, eminencia y analogía. Nosotros, buscaremos ahora desarrollar formas contemporáneas de las vías de la negación y de la analogía.

### *De Dios no se puede decir nada*

¿Cómo decir algo sobre Él siendo que es inefable?; ¿de Él, que no es? Recordamos a este respecto la última sentencia del *Tractatus Logico-philosophicus* (*Tratado lógico-filosófico*, 1921)\* de Ludwig Wittgenstein, *De lo que no es posible hablar hay que guardar silencio*, y los primeros versos del *Tao Te Ching*, *El Tao que puede ser dicho no es el verdadero Tao*. Nada, en efecto, puede ser dicho sobre Dios. (¡Ni siquiera esto!).

No es posible hablar *de* Dios, pero todos quienes oran piensan que les es posible hablarle a Él y, mucho más importante, escucharle. Podemos también hablar de nosotros. Podemos decir, si tal es el caso, que creemos en Jesús de Nazaret –creencia que antecede a cualquier creer *que...*–, aquel judío que lo llamó *Abbá* y que afirmó que Dios, su Padre y el nuestro, y Él eran uno.

De hecho, bien vistas las cosas, los cristianos creen en Dios porque Jesús, en quien creen, creyó en Él, anunció el advenimiento de su reinado y les da la esperanza (confianza) de también ser sus Hijos. (Hemos escrito “creer *en...*” y no “creer *que...*” para expresar que hablamos de fe, de confianza, de opción existencial, y no de creencias. En todo caso, las creencias, los “creemos *que...*” serán consecuencia de los “creemos *en...*”).

Es posible hablar *con* Dios –así lo saben los creyentes–, pero en definitiva no es posible hablar *de* Él. No es pensable ni comprensible. No hay camino intelectual para llegar a Dios (aunque sí para descubrir que no lo hay). Si hay un camino es el de la oración y la acción. Si no es posible hablar de Dios, ¿será posible escribir sobre Él?

### *Cómo sí es posible escribir sobre Dios*

No es posible hablar con propiedad de Dios, al menos haciendo uso de un lenguaje que es literalmente interpretado, pero de alguna manera es posible *escribir* sobre Él con recurso a un dispositivo introducido en la historia del discurso filosófico escrito por Martin Heidegger.

Este dispositivo, al que suele nombrarse con la expresión francesa *sous rature* (“bajo tachadura”), se opera al tachar una palabra o una expresión escrita de manera que, aunque tachada, permanece legible. Así, el empleo de la palabra tachada, en el contexto en el que se encuentra, la afirma (por su legibilidad) al mismo tiempo que la niega (por la tachadura); se reconoce al tiempo que se cuestiona su sentido. El recurso tipográfico muestra, en definitiva, tanto su necesidad como su inadecuación.<sup>73</sup>

### *Heidegger en Le Thor el 11 de septiembre de 1969*

Ya tratamos en el octavo capítulo de V2 la influencia de los filósofos de la Escuela de Kyoto en Heidegger en los años veinte y treinta del siglo pasado. Hablamos ahí de la influencia recíproca entre Heidegger y autores japoneses,

<sup>73</sup> El recurso fue introducido por Martin Heidegger en una larga carta dirigida a Ernst Jünger en 1956, publicada posteriormente con el nombre *Zur Seinsfrage* (que suele traducirse como “Hacia la pregunta del ser”). La disponibilidad de este recurso para la escritura, y no para la oralidad, puede esgrimirse como un argumento a favor de la crítica del logocentrismo emprendida en la *Gramatología* (1967) por Jacques Derrida, quien por cierto hizo amplio uso de él, elaboró adicionalmente sus implicaciones y extendió su campo de aplicación hasta llegar a abarcar el ámbito completo de las significaciones.



y registramos los siguientes encuentros ocurridos en las décadas de los años veinte y treinta del siglo pasado:

- Yamanouchi Tokuryu (encuentro con Heidegger en 1921).
- Miki Kiyoshi (estudia con Heidegger en 1923).
- Kuki Shuzo (estudia con Heidegger en 1927-1928).

De especial importancia es el hecho de que Nishitani Keiji haya sido discípulo de Heidegger entre 1937 y 1939 cuando éste disertaba sobre Nietzsche.

Nishitani fue, además, frecuente huésped en su casa. En algún sentido importante, Heidegger también fue discípulo de Nishitani, de quien probablemente se apropió la expresión –y de mucho del concepto– de la topología de la nada absoluta de Nishida, para posteriormente transformarla en la *topología del ser* (*Topologie des Seyns*),<sup>74</sup> con la que llegó incluso a identificar su propio pensamiento, como lo expuso en el seminario que impartió en Le Thor en 1969, que es tenida por la “poesía que piensa” y que le dice al ser “el entorno de su presencia”, y en la que Seyn es entendido como la “localidad de todas las localidades”.<sup>75</sup>

En la sesión del 11 de septiembre de ese seminario, Heidegger escribió la siguiente muy compacta expresión que muestra otra manera de *escribir* lo que no es posible decir: SER : NADA : MISMO

Antes, en la sesión del sábado 6 de septiembre, había escrito “SER: NADA”, e indicado que ello es preferible a “El ser es nada”.<sup>76</sup> (Por otra parte, hay que decir que Heidegger identificó el ser/nada (*Sein/Nichts*) con el *claro* (*Lichtung*) en el que se manifiestan los entes; pensamos que es posible profundizar un poco más).

Hemos escrito que Dios no es y esto es verdad; pero también la negación de ello. Dios ni es ni no es. Viene aquí a cuento la distinción entre la nada absoluta y la nada relativa, prominente en los pensadores de la Escuela de Kyoto (véase el apéndice XVI). Bien entendida la fórmula de Heidegger, “nada” alude a la nada absoluta a la que nada puede oponerse –la nada

<sup>74</sup> Para mucho más sobre el pensamiento de Nishitani y en general de los filósofos de la Escuela de Kyoto, consúltese el apéndice XVI.

<sup>75</sup> En adición a estos contactos con filósofos japoneses, Heidegger conoció de primera mano el pensamiento taoísta. De hecho colaboró con Paul Shih-yi Hsiao en una traducción parcial al alemán del más importante clásico de esa tradición, el *Tao Te Ching* (o *Daodejing* o *Laozi*).

<sup>76</sup> Martin Heidegger, *Seminario de Le Thor 1969*, en [http://www.heideggeriana.com.ar/textos/le\\_thor.htm](http://www.heideggeriana.com.ar/textos/le_thor.htm) (consultado el 12 de septiembre de 2013).

relativa no se opone a la absoluta, se opone a “algo”– y esa nada absoluta es el equivalente funcional de Dios en el pensamiento oriental.

### *Historias sobre Dios*

Considérense los relatos evangélicos de la anunciación a María del nacimiento de Jesús, de la epifanía y de la ascensión del Señor resucitado. Pertenecen, sin duda, al género mítico: pretenden revelar verdad; pretenden revelar *la* Verdad.

Estos relatos, junto con muchísimos otros, conforman el relato evangélico, el cual se encuentra anidado en uno de mayor envergadura, el bíblico. Y éste a su vez ha sido extendido por las formulaciones del Magisterio. Ese gran relato se encuentra sintetizado en el *Credo*. (Examínese y se descubrirá su estructura narrativa omnicomprendiva: como la misma Biblia, es toda una filosofía sustantiva cuyo principio es el Principio de todo, su final el fin del mundo y su desarrollo la historia toda). El propósito de todo ello es el ya indicado: revelar verdad; revelar la Verdad.

Lo hemos sabido siempre: las narraciones son una manera válida de hablar de Dios. Son recursos propios de la vía por analogía; cada una de ellas es un *es-como* con densidad ontológica.

De Dios no se puede hablar; pero el dispositivo *sous rature* y las historias sobre Dios proporcionan índices que a Él apuntan. Con todo, en sí mismos son índices que se ubican en el ámbito de lo discursivo; no podría ser de otro modo. Pero por lo demás, como hemos dicho, el creyente cree que puede hablar *con* Dios.

### *Superación de la verdad*

En el octavo capítulo de V2 nos preguntamos por la supresión de la gramática y por la supresión de la historia; ahora prolongamos nuestras respuestas a esos cuestionamientos abordando lo relativo a la supresión de la verdad. Una manera de entender ésta es a manera de consecuencia de aquellas dos supresiones. Preferimos una entrada de otro tipo, más en la línea argumentativa que hemos venido prosiguiendo en este apartado; veremos muy en breve que aquello a lo que así arribemos se vinculará de manera natural con lo otro.

Con independencia de la teoría de la verdad que se profese, supondremos que la verdad (o la falsedad) se predica de proposiciones lingüísticamente enunciadas (no del ser, por ejemplo). Como de Dios no puede decirse nada, Dios está más allá de la verdad y de la falsedad (como de cualquier distinción). Nada que se diga de Dios puede ser verdad, porque de Él nada puede

decirse. Si se reconoce la validez del principio de tercero excluido, cualquier cosa que se afirme de Dios será falsa.

La verdad y la falsedad ocurren en el ámbito de lo discursivo que no tiene exterior. Dios no es externo a lo discursivo; tampoco es interno a Él; *Dios no es*. Y el ámbito de lo discursivo es el de lo histórico. ¿Qué tiene que ver todo lo anterior con el devenir de la historia? ¿De qué manera el cuarto relato puede contribuir a abrir y/o realizar posibilidades de justicia en el mundo?

Ni Dios, ni la Trinidad, *en cuanto símbolos*, son atrapables en las redes del lenguaje. *En cuanto símbolos* apuntan al misterio. (En términos de Gabriel Marcel, en cuanto símbolos han salido del ámbito del problema para ubicarse precisamente en el del misterio).

Pero una vez que se ha aceptado esto se descubre que, como ha escrito Panikkar, la “misma palabra ‘Dios’ no es necesaria. Cualquier pretensión de reducir el símbolo ‘Dios’ a lo que nosotros entendemos por tal, no sólo destruiría, sino que también cortarían los lazos con todos aquellos hombres y culturas que no sienten la necesidad de este símbolo”. Para nosotros (en adición a las que Panikkar señala en su texto) la razón fundamental de esto es que cualquier cosa que entendamos ha sido, por lo mismo, atrapada en las redes del lenguaje y pertenece al ámbito del problema y no al del misterio.<sup>77</sup>

### *Recuperación del gran proyecto historiográfico de la Modernidad*

En el cuarto relato (como en el tercero), la salvación no es únicamente —ni primariamente, en realidad— un asunto individual, sino más bien colectivo, social, histórico, y, en última instancia, cósmico. De hecho, nuestra misma identidad es colectiva, social, histórica, cósmica. De lo que se trata, en términos tradicionales, es de ser todos y todo uno en Cristo. (De resucitar todos y todo como cuerpo de Cristo). Las dicotomías natural/sobrenatural, necesario/contingente, eterno/histórico, secular/sagrado y jateísmo/teísmo!, la tricotomía futuro/pasado/presente y la policotomía yo/tú/él/ella/ellos/nosotros/ustedes/ellos se desdibujan. Se desdibujan porque una suprema “realidad” acaba por exhibir a los contrarios como aspectos de sí misma: el amor. El amor, sí, pero encarnado en la historia y también que trasciende toda historia.

<sup>77</sup> Raimon Panikkar, *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*, p. 39. De hecho toda la primera parte de este breve libro, “El discurso sobre Dios” (y en última instancia, todo él), es muy recomendable a propósito de lo tratado en este apartado.

Es así como llegamos a la consecuencia más importante que se sigue de las consideraciones anteriores: en la aplicación de nuestras reflexiones en materia de filosofía de la historia a lo relativo a la historia de la salvación, no sólo hay que atender a los aspectos teóricos (en el sentido clásico aristotélico de *theoría*), sino también y sobre todo a los *prácticos*, esto es, a los ético-políticos.

La conclusión general que se desprende de la lectura crítica que hemos efectuado de la teoría de la historia de Ricoeur es que en tanto que el conjunto de sus tesis teóricas (en el sentido aristotélico señalado) se transforma en otro que es isomórfico a aquél, sus propuestas ético-políticas en relación con el quehacer del historiador permanecen intactas en su contenido en esta transformación, pero realizadas en su importancia y dotadas de mayor alcance y sentido debido al correctivo aplicado sugerido por nuestra lectura de Carlos Matus. Volvemos ahora al tema de la aplicación al ámbito de la historia de la salvación de estas propuestas. Al hacerlo se vuelve difusa (pero pensamos que con provecho) la distinción entre historia de la salvación e historia secular de la humanidad.

Desde la perspectiva de la historia, específicamente la del proyecto de la historia escrita, propia de la Modernidad, el problema del cuarto relato y de la función que hemos propuesto que podría desempeñar es que con todo y que se ubica en un punto de una altura no despreciable en la escala de la proximidad a la convergencia plena, no alcanza ésta. Por otra parte, a la luz de lo que hemos venido diciendo vemos que el Bien que actúa *en la Historia* es un elemento absolutamente central en él y por consiguiente exhibe en su corazón un sesgo esencial en favor del metamito semítico, sesgo cuya vertiente negativa se traduce en una dificultad de hacerle justicia al metamito indoeuropeo: una vez más lo difícil de la síntesis.

El futuro que queremos imaginar, el de la convergencia plena, es utópico, ciertamente, pero en adición a ello se antoja intrínsecamente imposible si se le pretende —como nosotros lo pretendemos— con la característica de la universalidad. Es más grande, nos parece a veces, la distancia entre las religiones proféticas y las místicas que entre el teísmo y el ateísmo (posiciones que en principio pueden ambas dar cabida al tercer relato).<sup>78</sup> Y, sin embar-

<sup>78</sup> Un creyente puede dar testimonio verbal de que él y los demás son hijos de Dios, y concluir lógicamente que todos somos hermanos. Un no creyente puede en su actuar dar testimonio de que vive que todos somos hermanos, lo que implica un padre común, es decir, un fundamento ético último de su actuar. En última instancia, ¿qué es de preferirse? Jürgen Habermas ha escrito lo siguiente: “El modo de pensar de J. B. Metz me resulta fascinante porque, haciendo a un lado algunas distancias, reconozco lo común de nuestras intenciones.

go... ¿no sería posible abrigar alguna esperanza? Escuchemos una vez más al teólogo contemporáneo Andrés Torres Queiruga, que ya desde hace mucho se ha venido ocupando del tema con gran honestidad, al tiempo que con igualmente gran cuidado de mantenerse en la ortodoxia de su fe católica:

En cualquier caso, resulta evidente que aquí aparece el punto crucial del diálogo. Aceptar como única e indisoluble esta unión de la persona de Jesús de Nazaret con Dios quizá sólo sea posible *de momento* [el énfasis es del autor original] en una cultura que atribuya valor constitutivo a la Historia. Porque sólo así es pensable que *el hecho* de que en el Nazareno se haya alcanzado esa visión objetivamente insuperable de Dios constituya también *de derecho* el índice donde es posible reconocer la unicidad de su relación con Él. Algo imposible si la Historia es concebida como un ‘mito’ que deja intacta la constitución íntima de lo real; concepción que, según R. Panikkar, constituiría el presupuesto de nada menos que de ‘dos tercios de la población mundial’. Cosa que, desde luego, obliga a pensar, pues en todo caso indica que aquí se anuncia una percepción que la mentalidad histórica debe tener en cuenta, dejándose modificar y completar por ella.<sup>79</sup>

¿Qué significa el “de momento” en este texto? Es claro: se trata del momento presente en el que tiene vigencia la percepción de lo inaceptable de la situación actual, aunado a lo invisible de otra que fuera satisfactoria pero que habría que generar. También de este momento nuestro en el que, en términos de José Ignacio González Faus, “el cristianismo puede definirse como una vuelta de la religiosidad humana a la Historia”.<sup>80</sup> Torres Queiruga sugiere un camino (sin saber hacia dónde pudiera conducir): es menester pensar, pero bajo el supuesto de la *disposición para modificar y completar la mentalidad histórica*, cosa que esa sugerencia permite tan sólo vislumbrar como una incógnita.

El hecho de que alguien que desde una perspectiva filosófica asume la postura del ateísmo metodológico se formule las mismas preguntas que los teólogos, es aun menos asombroso que el paralelismo que se observa en las respuestas a estas preguntas”. (J. Habermas, “Israel and Athens, or to whom does anamnestic reason belong?”, p. 243.

<sup>79</sup> Andrés Torres Queiruga, “Cristianismo y Religiones: ‘inreligionación’ y cristianismo asimétrico”, pp. 18-19. La evolución reciente del pensamiento de este autor en relación con el tema en cuestión puede apreciarse en estos textos suyos: *La revelación de Dios en la realización del hombre*, pp. 309-399, y especialmente en *El diálogo de las religiones*; así como en el ensayo citado.

<sup>80</sup> José Ignacio González Faus, *Fe en Dios y construcción de la historia*, p. 64.

*Pensar el futuro en términos de utopías*

Hemos sido instruidos por Reinhart Koselleck y Paul Ricoeur en cuanto a aquello en lo que consiste la mentalidad (o conciencia) histórica y nos hemos atrevido a sugerir en el cuarto capítulo de V3, con inspiración –dudosa, hay que decirlo– en el pensamiento más “existencialista” de Heidegger y con otra mucho más segura en la *Planificación de situaciones* de Carlos Matus (1980), una modificación y una complementación de la descripción que ha hecho Ricoeur en TNIII de esa mentalidad, por vía de la adición de dos referentes utópicos –uno “concreto” y otro “puro”–, que de manera garantizada confieran sentido y que desempeñen funciones proféticas.

El referente utópico “concreto” es históricamente alcanzable en un plazo largo pero especificable y permite (mediante un proceder regresivo) programar las acciones que tendrían que emprenderse en el presente y en distintos momentos futuros –el “horizonte de tiempo contemplado para la acción”, correspondiente a una “situación-objetivo”– a efecto de alcanzar en el plazo especificado el futuro utópico concreto.

El referente utópico “puro” –inalcanzable en ningún plazo temporal, necesariamente extrahistórico– opera como un faro orientador en la formulación del referente utópico concreto. La relectura de lo expuesto al respecto en V3 pone de manifiesto que se hace referencia ahí tanto a la modificación de lo que ha de entenderse como mentalidad histórica, esto es, a su forma, como a la afectación que dicha modificación introduce en sus contenidos por la inyección de sentido aportado por los referentes utópicos.

La propuesta formulada es susceptible de entenderse a un tiempo como tesis –“así es la mentalidad histórica: siempre contempla explícita o implícitamente los dos referentes utópicos”– y como proyecto –“piénsese históricamente desde una perspectiva utópica explícita elegida con criterios éticos”.

El reto que se presenta al término de todo el camino recorrido, el reto al que dicho camino ha conducido inevitablemente (aunque durante la mayor parte del recorrido no hubiera sido posible saber que así resultaría) es el de proponer el par de referentes utópicos que funcionen proféticamente, *a efecto de afectar a tal grado los contenidos de la mentalidad histórica que ésta resultara modificada en su manera de hacer posible la síntesis plena –la plena convergencia– que se ha antojado imposible.*

El primero de estos referentes utópicos, el “concreto”, viene dado por una dinamización de nuestro modelo y se antoja posible, al menos en principio. El segundo, en cambio, el que hiciera *posible lo imposible* (no lo hoy imposible, sino lo *lógicamente* imposible) parecería ser no sólo la *utopocronía*

absoluta, sino también una *ulogía*, algo no sólo fuera del espacio y del tiempo, sino también y sobre todo algo fuera de la lógica. Y eso no puede concebirse, de eso *no puede hablarse*.

A esta segunda utopía la calificamos de escatológica. Es posible hablar de escatologías presentes (o realizadas) y de escatologías futuras. Por un camino distinto al recorrido en el estudio anterior, vemos así que “escatología” y “escatológico” son términos genéricos, y ésta es la tesis que ha sostenido Crossan,<sup>81</sup> con su tipología de escatologías apocalípticas, éticas y ascéticas. Para este autor, lo esencial de lo escatológico, como hemos visto, “es un profundamente explícito no al profundamente implícito sí mediante el que de ordinario aceptamos las normalidades de la vida, los presupuestos culturales y los descontentos con la civilización. Es una negación o rechazo del mundo, básica e inusual, como opuesta a una igualmente básica, pero más usual, afirmación o aceptación del mundo”.<sup>82</sup> Tres son los componentes necesarios de lo escatológico:

1. Primero, indica una visión y/o programa radical, contracultural, utópico o negador del mundo presente. Supone que hay algo fundamentalmente mal en el modo de ser del mundo –no algo de fácil arreglo, cambio o mejora, sino algo tan profunda y radicalmente erróneo, que sólo algo profunda y radicalmente opuesto podría remediarlo.
2. Segundo, el mandato de esa visión y/o programa es tenido por divino, trascendental, sobrenatural; esto es, no se deriva sencillamente de fuerzas o ideas naturales o humanas. Lo escatológico es, por decirlo así, una utopía divinamente ordenada, una radicalidad divina.
3. Tercero, en función de *por qué* uno anuncia ese *no* radical y cósmico, y de *cómo* uno intenta llevar a la práctica ese *no* en un mundo fundamentalmente negado, se dan diversos tipos y modalidades del reto escatológico.<sup>83</sup>

Apocalíptico, ascético y ético son tres posibles especificaciones del género escatológico. Como hemos visto en el estudio anterior, lo apocalíptico remite a acontecimientos al final cronológico del tiempo o de la historia;

<sup>81</sup> John Dominic Crossan, *The Birth of Christianity*, pp. 257-292.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 259.

<sup>83</sup> *Ibid.*, pp. 259-260.

lo ético a un código de conducta distinto al del mundo; y lo ascético a un trascender al mundo por una vía meditativa y/o renunciativa.

Cada una de estas especificaciones admite una pluralidad de subespecificaciones. Como ya sabemos, desde principios del siglo pasado, Johannes Weiss y Albert Schweitzer promovieron la reinterpretación escatológica de los evangelios. Recordamos que el argumento de Schweitzer —que parecería ser incontrovertible— era que si uno sólo de los dichos de Jesús tenía un carácter escatológico, todos tenían que tenerlo.

La desidentificación de lo escatológico y lo apocalíptico permite lecturas escatológicas de la totalidad del texto de los evangelios sin suponer un horizonte hermenéutico apocalíptico pero sí, en cambio, un horizonte hermenéutico ético radical (escatología ética) o ascético radical (escatología ascética), por hacer referencia sólo a las categorías apuntadas por Crossan.

También en Ricoeur encontramos una distinción de este tipo, aunque mucho menos elaborada. Hemos tenido ya oportunidad de comentar en el capítulo quinto de V3 cómo en su ensayo “La libertad a la luz de la esperanza” se declara conquistado por la interpretación escatológica que Moltmann hace del *kerygma* cristiano en *Theologie der Hoffnung* (*Teología de la esperanza*, 1966) y cómo afirma explícitamente que el Dios del que da testimonio la resurrección de Cristo “no es el Dios que es, sino el Dios que adviene”. Pero, ¿necesariamente en un futuro apocalíptico?

Probablemente sí en este ensayo, que data de 1968 (y que está recogido en CI). En otro intitulado “De la proclamación a la narración” (1984), Ricoeur, siguiendo a Nicholas Perrin,<sup>84</sup> asume que la proximidad o cercanía del Reino de Dios, e incluso que los “últimos días”, no han de ser interpretados en un sentido cronológico, y que estos términos se refieren más a *inmanencia* que a *inminencia*: “el Reino se aproxima siempre y sin fin en cualquier momento en el que la experiencia humana es interpelada por el anuncio de éste”.<sup>85</sup>

Ya antes, en este mismo estudio, dejamos registrado que habíamos efectuado una lectura que, en términos de la semántica de Crossan, supone un horizonte hermenéutico que a un tiempo es radicalmente apocalíptico, ascético y ético; restaría quizás sólo añadir a cada uno de estos términos el adjetivo “radical”.

<sup>84</sup> Nicholas Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*. Véase a este mismo propósito, también de este autor, *Jesus and the Language of the Kingdom*.

<sup>85</sup> Paul Ricoeur, “From proclamation to narrative”, p. 505.



*Hacia una propuesta auto-realizadora*

Con base en *Planificación de situaciones*, hemos visto en el cuarto capítulo de V3 cómo la ruptura de la homeostasis funcional de un sistema social puede constituir la oportunidad para la de la homeostasis estructural, esto es, para el brusco cambio social estructural. Sugerimos que la difusión masiva del anuncio de la utopía “concreta”, que recibe su inspiración de la utopía “pura”, puede ser un mecanismo eficaz para una ruptura de la homeostasis funcional que a su vez precipite la ruptura de la homeostasis estructural.

En relación con esto último podemos decir que el futuro (relativamente) próximo se muestra propicio porque la homeostasis estructural se encuentra fracturada en su interior por una severa contradicción que comienza ya a apreciarse.

La desintegración de la Unión Soviética, a fines de 1991, marcó simbólicamente el fin de una era. En realidad las eras –construcciones de los historiadores– nacen y terminan a lo largo de mucho tiempo, nunca en un día. Como sea, la desintegración de la Unión Soviética marcó el fin de la Guerra Fría y el comienzo de una nueva era en la que se ha creído ver que a otros procesos globalización se han incorporado en definitiva los del capitalismo de libre mercado (o neoliberalismo), y el de la democracia liberal al modo occidental como paradigmas *universales* recíprocamente supuestos en los ámbitos económico y político respectivamente. Así, como hemos dado cuenta en el cuarto capítulo de V3, Francis Fukuyama no tuvo ningún empacho en anunciar desde 1989 (con enorme éxito en lo que a difusión respecta) nada menos que el *fin de la Historia*,<sup>86</sup> lo cual significó el retorno de las filosofías especulativas de la historia y, con ello, la vuelta al pensamiento utópico.

La verdad es que, lejos de presuponerse recíprocamente, estos dos pretendidos paradigmas universales son en el fondo irreconciliables: el operar del capitalismo global de libre mercado desencadena al interior de los sistemas políticos –especialmente en los de las sociedades a las que antes, en el marco de las teorías de la dependencia, se les denominaba periféricas– demandas de control incompatibles con las prácticas democráticas y la salvaguarda de los derechos humanos. Un autor latinoamericano expresó esto desde finales de la década de los años noventa del siglo pasado con gran precisión en estos términos:

<sup>86</sup> Francis Fukuyama, “The end of history”, en *The National Interest* 16 (1989), 3-18. Véase también, del mismo autor, *The End of History and the Last Man*.

En realidad, las experiencias de poder que el liberalismo define como ciudadanía y democracia están ahora en cuestión y quizás en abierto riesgo, como en ningún otro momento de su Historia. En los actuales procesos de cambio histórico, en la contrarrevolución mundial nombrada como globalización, las tendencias de reconfiguración del poder implican intereses sociales que no podrán desarrollarse y consolidarse sino a costa de la democracia y de ciudadanía. De hecho, asociadas a tales intereses ya están activas en todo el mundo fuerzas políticas antidemocráticas. Y algunas de ellas vestidas, precisamente, con armaduras liberales.<sup>87</sup>

Los procesos y procedimientos –legales e ilegales– de violación de derechos humanos (tortura y detención por tiempo indefinido sin juicio), el espionaje electrónico doméstico a sus propios ciudadanos y a los de otros muchos países, y la contracción del espacio de las libertades fundamentales, convertidos en política de Estado por los gobiernos recientes de los Estados Unidos de América (tradicionalmente defensor de todo lo contrario), ostensivamente en defensa de la seguridad nacional del país, aunque tal seguridad es más bien la del sistema económico neoliberal, constituyen un elocuente testimonio de esto.

Las gravísimas inequidades estructurales intra e internacionales, la termodinámica de los fenómenos migratorios (flujos de regiones con menor ingreso a regiones con mayor ingreso y erección de barreras de todo tipo para dificultarlos), la catástrofe ecológica (destrucción de bosques y selvas, calentamiento global), los “conflictos entre civilizaciones”, la internacionalización del crimen organizado, etcétera, son otros factores que en combinación con el apuntado fracturan la homeostasis estructural.

Queremos imaginar un futuro en el que goce de aceptación y vigencia universales una ética fundamental correlativa a la interpretación universalmente compartida de las distintas tradiciones espirituales y este futuro es el que sugerimos como utopía (relativamente) concreta. ¿Cómo procurar su realización?

El inicio del recorrido, al menos, ha sido ya insinuado: mediante su propio anuncio masivo. Pero para que el anuncio opere como auto-realizador (*self-fulfilling*) requiere que convenza y ello, a su vez, requiere que auto-exhiba el cómo concreto de su realización como una sucesión futura de acontecimientos; esto es, requiere una *Historia del futuro*. Así, el anuncio masivo autorrealizable deberá tener la forma de una historia del futuro (autorrealizable) que desemboque en el futuro utópico que he esbozado.

<sup>87</sup> Anibal Quijano, “Estado-nación, ciudadanía y democracia: cuestiones abiertas”, pp. 139-140.

Ese anuncio será entonces una profecía auto-realizadora (*self-fulfilling prophecy*) y una profecía auto-reveladora; más aún, será una profecía auto-validante (*self-validating prophecy*). En ese futuro, las esferas de lo espiritual y de lo ético-político se tocarán e intercomunicarán sin que se disuelva la frontera entre ellas. Cada una podrá funcionar como un espejo de la otra. Esto implicará un proceso que sea tanto secularización de la primera como sacralización de la segunda. El cuadro 6.9 busca capturar esquemáticamente algo de todo esto.

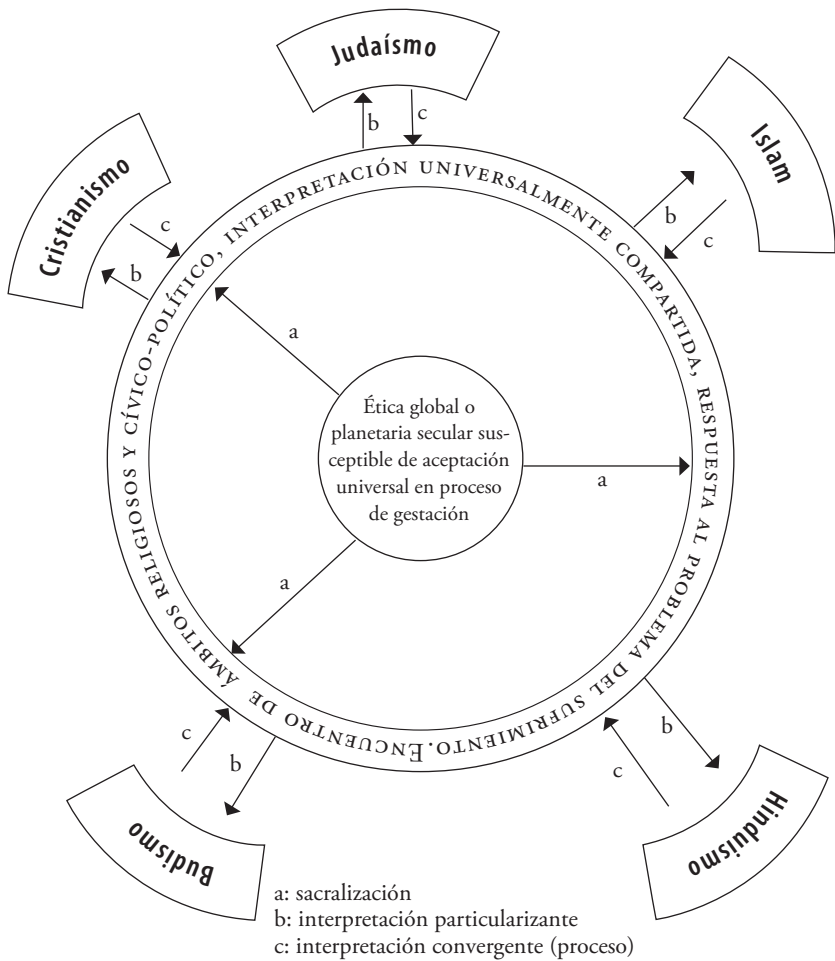
Es de esperarse que un aspecto importante de este proceso sea la moderación progresiva de las ideologías nacionalistas (identidad) y patrióticas (patrones de conducta), frecuentemente disfuncionales en relación con la paz y/o la justicia, y un concomitante incremento de prestigio de la idea de la ciudadanía cosmopolita. Nuestro modelo, con su afirmación radical de la identidad fundamental de todos los seres humanos, podría y debería jugar un papel importante en estos procesos.

Durante las décadas de los años sesenta a ochenta del siglo pasado, tuvo lugar entre personas y grupos animados a un tiempo tanto por inquietudes espirituales como por un compromiso ético con la transformación de las estructuras sociales, una intensa polémica entre quienes defendían la estrategia de “conversión de los corazones” y quienes estaban a favor de estrategias que operaran directamente sobre las estructuras sociales.

En tanto que los primeros argumentaban que la transformación de las conciencias y las conductas individuales daría lugar a la transformación de las estructuras, los segundos –en general influidos por el marxismo– afirmaban una causalidad en el sentido inverso: la transformación de las estructuras liberaría a las conciencias de los individuos. La cuestión sería, por supuesto, abordable por una teoría de los sistemas sociales del tipo de la de Niklas Luhmann, pero no intentaremos recorrer ese camino en esta ocasión.

Dejamos asentado, en cambio, que lo que en esa polémica todas las partes tenían como un supuesto, esto es, que una y otra estrategia eran mutuamente excluyentes, no es el caso: nuestra propuesta corre a lo largo de las dos vertientes. En el espíritu de Ricoeur, hemos tratado de mostrar que lo que se antojaba irreconciliable admite una fértil síntesis.

CUADRO 6.9: SECULARIZACIÓN Y SACRALIZACIÓN. REINTERPRETACIONES Y CONVERGENCIA



*¿Ideología?*

Sí, ciertamente, con Karl Mannheim tenemos que la cobertura de lo ideológico es *total* y *general*. Desde esta perspectiva lo discursivo es irremediabilmente ideológico (y toda historia escrita –con H mayúscula o con minúscula– será portadora de una ideología). Una vez declarado eso, por justicia para con nosotros mismos hemos de decir también que en todo caso se trata de una ideología que compromete en una forma fundamental a la acción en el mundo y en la Historia. También hay que decir lo obvio:

se trata de una ideología expresión de una fe cristiana (reinterpretada con el dispositivo hermenéutico desarrollado en el segundo estudio).

Con inspiración precisamente en Mannheim, pero con otra connotación del término “ideología”, podemos caracterizar a la religiosidad cristiana del presente como suspendida entre la ideología (atrincheramiento en una postura histórica superada: la Contrarreforma) y la utopía (expectativa que desborda las posibilidades históricas presentes: ecumenismo universal realizado plenamente), y descubrir la coexistencia de mentalidades “contrarreformistas” y mentalidades “ecuménicas”. Todo nuestro trabajo busca romper el equilibrio y tirar hacia lo utópico. El equilibrio ha demostrado ser el peor de los mundos: una muestra de ello se tiene en la crisis sufrida por las órdenes religiosas en general (sobre todo durante la década de los años setenta), en la que tanto las mentalidades ideológicas como las utópicas fueron causa de innumerables salidas

Reiteramos: hemos querido ofrecer una visión que compromete en una forma fundamental a la acción en el mundo y en la Historia. Confiamos en que, por ello, porque en la acción en el mundo y en la Historia, y en los resultados de esta acción es donde nuestras propuestas adquirirán, en su caso, su validación. Confiamos también en que se encuentren, al menos relativamente, inmunizadas en contra de las críticas de quienes Ricoeur identificó como maestros de la sospecha: Marx (opio del pueblo), Nietzsche (compensación de déficit) y Freud (realización fantasmática).

### *El compromiso ético y la opción fundamental*

En *Existiert Gott? (¿Existe Dios?, 1978)*, el teólogo Hans Küng desarrolla un argumento para probar la existencia de Dios y luego la validez de la fe en el dios cristiano (o al menos para hacer una y otra cosa muy plausibles), *a partir de una opción fundamental*, en verdad la opción fundamental. Las ideas más importantes de *¿Existe Dios?* fueron resumidas en *24 Thesen zur Gottesfrage (24 tesis sobre el problema de Dios, 1979)\** por el mismo autor, y éstas en las veinticuatro tesis a las que alude el título; reproducimos a continuación siete de estas tesis:

1. Vista la realidad en su conjunto, de lo que se trata es de una formal toma de postura radical, de una decisión fundamental, sea positiva o negativa, la cual determina, configura y colorea la actitud fundamental del hombre frente a la realidad: la actitud fundamental ante él mismo, ante los otros hombres, ante la sociedad, ante el mundo.

2. En la desconfianza fundamental el hombre da un no radical, imposible de mantener en la praxis, a la problemática realidad de sí mismo, y del mundo y, con ello, él mismo se cierra a la realidad.
3. En la confianza fundamental el hombre da un sí rotundo, y consecuente en la práctica, a la problemática realidad de sí mismo y del mundo, un sí por el que él mismo se abre a la realidad.
4. No cabe hablar de empate entre el sí y el no, entre la confianza radical y la desconfianza radical. La confianza radical entraña en sí una racionalidad originaria.
5. La fe en Dios no puede ser simplemente afirmada, y tampoco puede ser demostrada. Pero sí debe ser confirmada.
6. Si Dios existiera, habría una solución radical para el enigma de la realidad, siempre problemática; se encontraría una respuesta básica para el “de dónde” y el “adónde” del mundo y del hombre.
7. La existencia de Dios sólo puede ser admitida dentro de una confianza basada en la realidad misma.<sup>88</sup>

Nuestro punto de partida ha sido otro, a saber, las tres “ecuaciones” que tenían que satisfacerse simultáneamente: a) rendimientos de la investigación histórico-crítica sobre Jesús de Nazaret (HJ), b) fe cristiana (F), y, c) rendimientos de la historia del misticismo (HM). Sin embargo el argumento de Küng complementa y entronca con el nuestro, si hacemos una salvedad y una explicitación totalmente en el espíritu del texto y, queremos pensar, en el del pensamiento de Küng. La salvedad: nosotros no hablaríamos de *existencia* de Dios, ni siquiera de su ser (de que es), como hemos visto. Dios trasciende éstas y cualesquier otras categorías; esto, sin embargo, no es importante en el actual contexto. La explicitación: el sí a la realidad es expresión de la opción fundamental –apuesta fundamental dirían Pascal y Ricoeur– por el Bien, por creer en el Bien, por tener a la realidad (en el sentido más amplio posible y aun más) por buena.

En la introducción constatamos la validez del clásico argumento en el sentido de que una vez asumida la simple *forma de la moral* –aun sin considerar contenido concreto alguno– se sigue necesariamente la afirmación del Bien. En adición a lo entonces dicho, puede entenderse esto en términos de la relación entre ética (valores) y moral (normas) en la semántica que al respecto asume Ricoeur: la moral es expresión de la intencionalidad ética, esto es, la intencionalidad de realizar el bien.

<sup>88</sup> Hans Küng, *24 tesis sobre el problema de Dios*, pp. 9-10.

Asumimos la ética –no la ontología, no la epistemología, no la estética– como *filosofía primera*, y con la resurrección cósmica como imperativo ético fundamental entroncamos esta línea de pensamiento con el cuarto relato. Pero hay más: como comentamos en la introducción, el tercer relato está conducido precisamente por un *impulso ético* y éste no se ha agotado en el punto del entronque. El cuarto relato porta implícitamente una ética, pero es el impulso ético que proviene de la argumentación de Kūng y del tercer relato, que en su momento desempeñó una función heurística.

La opción a favor de la realidad y del Bien es también la opción a favor de la Historia, de los demás y de esa expresión del Bien que es la justicia.

