

CRISTIANISMO, HISTORIA Y TEXTUALIDAD

Luis Vergara Anderson

CRISTIANISMO, HISTORIA Y TEXTUALIDAD
Volumen II



UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA CIUDAD DE MÉXICO
BIBLIOTECA FRANCISCO XAVIER CLAVIGERO

[LC] BX 945.3 V475.2019

[Dewey] 282 V75.2019

Vergara Anderson, Luis

Cristianismo, historia y textualidad / Luis Vergara Anderson. – v. 2
– México: Universidad Iberoamericana, 2019. – 208 pp.; 15 × 23 cm.

ISBN: 978-607-417-594-3

1. Iglesia Católica – Historia. 2. Cristianismo. 3. Historia de la Iglesia.
4. Dogma. 5. Hermenéutica. I. Universidad Iberoamericana Ciudad de
México. Departamento de Historia.

D.R. © 2019 Universidad Iberoamericana, A. C.

Prol. Paseo de la Reforma 880

Col. Lomas de Santa Fe

Ciudad de México

01219

publica@ibero.mx

D.R. © 2019 Aliosventos Ediciones A. C.

Cardenal 32, Zibatá, El Marqués,

Querétaro, 76269. www.aliosventos.com

contacto@aliosventos.com.

Primera edición: 2019

ISBN: 978-607-417-594-3 Universidad Iberoamericana, A. C.

ISBN: 978-607-417-568-4 (Obra completa)

ISBN: 978-607-97998-6-1 Aliosventos Ediciones A. C.

ISBN: 978-607-97998-4-7 (Obra completa)

Todos los derechos reservados. Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización del editor. El infractor se hará acreedor a las sanciones establecidas en las leyes sobre la materia. Si desea reproducir contenido de la presente obra, escriba a: publica@ibero.mx

Impreso y hecho en México.

CONTENIDO

Tercera parte. Historia y fe	11
Estudio V. Historia: <i>Basileia Tou Theu</i>	15
El asombroso (y pavoroso) enigma en torno al significado del “Reino de Dios”	16
El primer desconcierto	16
El segundo desconcierto	21
El tercer desconcierto	22
Juan el Bautista	22
Jesús de Nazaret	22
De las cartas paulinas	24
De la Carta a los hebreos	24
De la Primera carta de Pedro	24
Del Apocalipsis	25
Apuntes para una historia del concepto “Reino de Dios” en la tradición judeocristiana	25
Antiguo Testamento	25
Jesús, el Cristo	31
Excurso: el magisterio de la Iglesia Católica en torno al Reino	32
Nuestro modo de proceder	33
Inventarios de los dichos de Jesús de Nazaret sobre “el Reino de Dios”	34
La metodología de John Dominic Crossan	34
El inventario de Crossan	38

El inventario de N. T. Wright	39
El recuento de Senén Vidal	40
Las tres “búsquedas” en torno a la figura del Jesús histórico	41
Las tres búsquedas	41
Nuestra selección de autores de la tercera búsqueda	45
Rasgos característicos de la tercera búsqueda	48
Una panorámica de los resultados obtenidos en la tercera búsqueda	49
Una tipología de las concepciones del Reino	50
Hipótesis sobre el significado de “el Reino de Dios” históricamente plausibles en principio	53
Reducción a tres concepciones engañosamente genéricas	53
El Reino apocalíptico	55
Excursu: Jesús, ¿equivocado?	56
Lc 17, 21: ¿El Reino <i>entre</i> ustedes o <i>en</i> ustedes?	58
¿Un significado <i>a priori</i> compartido por Jesús de Nazaret y sus oyentes?	64
El análisis	64
Conclusión del análisis	67
Hch 1, 6: ¿Reestablecimiento del reino de Israel?	68
¿Doctrinas no escritas de Jesús de Nazaret?	69
¿Evolución en el concepto del Reino en Jesús?	70
¿Reino de Dios o vida eterna? ¿Evolución en la recepción del concepto del Reino?	73
Los datos	74
Tres observaciones fundamentales	74
La interpretación	76
Las dos hipótesis históricamente plausibles a la luz de nuestros análisis	77
La dualidad en las causas de la muerte de Jesús	79
¿Compatibles?	82
Recapitulación del argumento	83

Estudio VI. Historia y fe	87
Tres criterios adicionales para la valoración de los relatos sobre el Jesús histórico y la hipótesis en consecuencia asumida	90
El hecho histórico y transcultural del misticismo	90
La adecuación a los contenidos fundamentales de la fe cristiana como criterio	91
El criterio de la universalización posible	93
La ambición de la “síntesis posible”	94
Exegénesis en términos de un “sistema de ecuaciones simultáneas”	96
El “sistema de ecuaciones simultáneas”	96
Sherlock Holmes, exegeta: los tres reinos	98
“Se ha cumplido el tiempo y está cerca el Reino de Dios”	101
El modelo propuesto y el cuarto relato	109
El último elemento	109
El modelo: el esqueleto del cuarto relato	112
Los dichos ἐγὼ εἶμι atribuidos a Jesús	114
Los dichos atribuidos a Jesús en los que afirma o deja inferir que él y el Padre son uno	116
El empleo de ἐν Χριστῷ en el corpus paulino	117
El cuarto relato	129
La inmunidad del modelo	138
Profundización en la síntesis posible	140
¿Es posible una historia (de vida) de Jesús de Nazaret?	143
Condiciones de posibilidad para la escritura de la Historia	143
Una condición más: suficiencia para la unidad singular	146
El modelo como representación	147
Representación como sustitución	147
La representación en el trabajo reciente de Ankersmit	148

¿Es Cristo un texto?	152
Dios y el lenguaje	157
De Dios no se puede decir nada	157
Cómo sí es posible <i>escribir</i> sobre Dios	158
Heidegger en Le Thor el 11 de septiembre de 1969	158
Historias sobre Dios	160
Superación de la verdad	160
Recuperación del gran proyecto historiográfico de la Modernidad	161
Pensar el futuro en términos de utopías	164
Hacia una propuesta auto-realizadora	167
El compromiso ético y la opción fundamental	171

<i>Epílogo</i>	175
¿Pensar con Hegel, después de Hegel y contra Ricoeur?	175
¿Con Hegel?	175
¿Después de Hegel?	176
¿Contra Ricoeur?	177
Jesús el Nazoreo	178
El Reino de Dios en <i>Historia de Jesús</i> (2013) de Xabier Pikaza	178
¿Quiénes fueron los nazoreos?	184
Esquemas abismales y el abismo de los ser-como	185
Epistemología de la teoría de los sistemas sociales	185
Lingüística	186
Hermenéutica	187
Historiografía	188
Filosofía de la conciencia	190
Teoría literaria	191
Narratología	192
Tropología ontológica	193
El pecado original de <i>La producción textual del pasado</i>	196
¿Un pecado terminal en <i>La producción textual del pasado</i> ?	198
Epistemología, estética y ética	199

Tercera parte

HISTORIA Y FE

Hacia el final de esta tercera parte de *Cristianismo, Historia y textualidad. La producción textual del pasado IV*, formularemos unas hipótesis históricamente plausibles sobre el sentido con el que hay que entender la expresión “Reino de Dios” (“Reino de los Cielos” o “Reinado de Dios”) en la predicación de Jesús de Nazaret. Estas hipótesis constituirán el punto de partida para nuestros trabajos en el siguiente estudio (en el que habremos de elegir entre ellas), los cuales desembocan en el cuarto relato que ha sido anunciado desde la introducción como la razón de ser de toda la obra.

ESTUDIO V

HISTORIA: *BASILEIA TOU THEOU*

[...] hablamos de sabiduría entre los perfectos, pero no de sabiduría de este mundo ni de los jefes de este mundo, abocados a la ruina, sino que hablamos de una sabiduría de Dios, misteriosa, escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos para gloria nuestra, desconocida de todos los jefes de este mundo –pues de haberla conocido no hubieran crucificado al Señor de la Gloria–. Más bien, como dice la Escritura: “lo que ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni al corazón del hombre llegó, lo que Dios preparó para los que lo aman”.

1 Co 2, 6-9

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

Jn 17, 3

La investigación histórica en torno a la figura de Jesús de Nazaret ha sido asumida en las décadas recientes por muchos historiadores e historiadores/exegetas extremadamente calificados, en lo que se conoce como la “tercera búsqueda”. Nosotros no poseemos ni de lejos tales calificaciones. Por otra parte, referir, aunque fuera brevemente los resultados (por lo general no coincidentes) de estas investigaciones, exigiría todo un volumen de gran extensión. Y ello no es todo lo que ahora nos interesa, sino también la historia del concepto “Reino de Dios” a lo largo de la historia del pueblo judío anterior al acontecimiento Jesús de Nazaret. Por todo esto, no intentaremos ni emprender nuestra propia investigación ni dar cuenta de las de aquellos investigadores calificados, sólo comentar *algunos* de los resultados de ellas: aquellos particularmente pertinentes en relación con nuestro trabajo.

Procedemos de la siguiente manera: en la primera parte del estudio (primeros dos apartados) escuchamos distintas voces en torno al tema del Reino, voces que fueron dándose a lo largo de la historia de Israel antes del tiempo de Jesús de Nazaret y después de él; en la segunda (apartados tercero a décimo), decimos nosotros nuestra palabra y ofrecemos el sustento que tenemos para ella. Esta división en partes no es del todo pura, por supuesto: hay mucho de nosotros en la primera y muchísimo de otros en la tercera. Se trata sólo de un esquema estructurante.

EL ASOMBROSO (Y PAVOROSO) ENIGMA EN TORNO AL SIGNIFICADO DEL “REINO DE DIOS”

Comenzamos con la experiencia de tres desconciertos.

El primer desconcierto

No son muchas las cosas relativas a Jesús de Nazaret en torno a las cuales habría un consenso entre los historiadores de prestigio que han estudiado con rigor metodológico la figura del “Jesús histórico”. Ciertamente entre ellas se encontrarían las siguientes seis (y tal vez sólo ellas): a) que realmente hubo tal personaje y que fue un judío que vivió en Palestina en la primera mitad del siglo I de la que en su honor conocemos como “era cristiana”; b) que murió crucificado por los romanos, siendo Poncio Pilatos procurador de Judea; c) que por un tiempo fue discípulo del personaje conocido como Juan el Bautista y que fue por él bautizado en el río Jordán; d) que tuvo fama de taumaturgo; e) que se tuvo y que fue tenido por sus discípulos más cercanos por el Mesías esperado por el pueblo de Israel; y e) que el núcleo central de su predicación fue el anuncio del inminente arribo del “Reino –o Reinado– de Dios” (Reino en griego: *Basileia*; en hebreo: *Malkuth*; en arameo: *Malkutha*) o del “Reino de los cielos” (en griego: *Basileia ton Ouranon*; en hebreo: *Malkuth haShamayim*).

Es el último punto el que nos interesa. El más temprano de los evangelios canónicos, Marcos, registra que el inicio (y el resumen) de la predicación de Jesús fue precisamente el anuncio del inminente arribo del Reino de Dios: “El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la Buena Nueva” (Mc 1, 15).

Es muy frecuente encontrar escrito que la *expresión* “Reino de Dios” se encuentra casi ausente en el Antiguo Testamento; de ahí algunos pasan –muy inválidamente– a afirmar que la *idea* del Reino de Dios también. La realidad es exactamente lo opuesto. En el primer capítulo de V2 comentamos cómo se ha argumentado que la categoría de la alianza es central a lo largo de toda

la Biblia (ambos testamentos), esto es, que funciona como el hilo conductor de la historia de la salvación. (Así, por ejemplo, Walther Eichrodt).

Pero hay también quienes han sostenido que ese lugar corresponde precisamente al Reino de Dios. A manera de ejemplo de esto podemos mencionar a John Bright (estadounidense, protestante presbiteriano), que al respecto escribió: “la doctrina bíblica del Reino de Dios” es “el tema unificador de la Biblia”¹ y “La Biblia es un único libro. Si tuviéramos que darle un título a ese libro, podríamos con justicia haberlo nombrado *El libro del Reino de Dios por arribar* [*The Book of the Coming Kingdom of God*]. Ése es en definitiva en todas sus partes el tema central”.²

El asombro y el pavor a los que se hace referencia en el título del apartado es causado por dos hechos: primero, que mientras hay un acuerdo completo en cuanto a que el anuncio del inminente arribo del “Reino –o Reinado– de Dios” efectivamente constituyó el núcleo central de la predicación de Jesús de Nazaret, no hay ninguno en cuanto a qué significado le daba a esta expresión; segundo, que este primer hecho es prácticamente desconocido entre los cristianos, de los cuales la inmensa mayoría supone que la expresión tiene un significado bien establecido y que lo conoce. De hecho, el alcance del fenómeno es mucho más amplio: abarca la figura completa de Jesús de Nazaret. John Dominic Crossan ha recordado a este respecto que Daniel J. Harrington, quien en su discurso de toma de posesión (6 de agosto de 1986) como presidente de la Asociación Bíblica Católica de la Universidad de Georgetown, presentó siete imágenes del Jesús histórico elaboradas por otros tantos especialistas:

- Samuel George Frederick Brandon (1967): revolucionario en la esfera política.
- Morton Smith (1978): mago.
- Geza Vermes (1981, 1984): individuo carismático.
- Bruce Chilton (1986): rabino galileo.
- Harvey Falk (1985): hiletita seguidor de Hillel profeta fariseo y esenio.
- Edward Parish Sanders (1985): profeta escatológico.³

¹ John Bright, *The Kingdom of God: The Biblical Concept and Its Meaning for the Church*, p. 244. (El lector católico que se sienta tentado a preferir la tesis de Eichrodt en relación con la de Bright debido al protestantismo de éste deberá tener en cuenta que aquél es igualmente protestante).

² *Ibid.*, p. 197.

³ Tomado de John Dominic Crossan, *Jesús: vida de un campesino judío*, p. 24. Consúltese esta obra para las referencias bibliográficas pertinentes, de las cuales sólo hemos proporcionado los años en los que fueron publicadas.

A este respecto Marcus Borg, un estudioso del tema, del que volveremos en un momento a hablar, comenta: “Un siglo de actividad erudita no ha producido consenso alguno en relación con su interpretación [la del “Reino de Dios”], lo cual sugiere que se tienen algunas dificultades fundamentales”.⁴ Y ya en el primer estudio habíamos citado a este respecto al papa Benedicto XVI:

[...] las reconstrucciones de este Jesús, que había que buscar a partir de las tradiciones de los evangelistas y sus fuentes, se hicieron cada vez más contrastantes: desde el revolucionario antirromano que luchaba por derrocar los poderes establecidos y, naturalmente fracasa, hasta el moralista benigno que todo lo aprueba y que, incomprensiblemente, termina por causar su propia ruina. Quien lee una tras otra algunas de estas reconstrucciones puede comprobar enseguida que son más una fotografía de sus autores y de sus propios ideales que un poner al descubierto un icono que se había desdibujado.⁵

En relación con lo mismo, aunque ya atento a lo concerniente en concreto al Reino, Jonathan Knight ha escrito recientemente lo siguiente:

[...] al inicio del siglo veinte, los investigadores [*scholars*] experimentaban poca dificultad para presentar a Jesús como un predicador escatológico que anticipaba la inminente aparición del Reino de Dios como una realidad apocalíptica. Este parecer es perpetuado en la generación presente de investigadores por [Edward Parish] Sanders y [Nicholas Thomas] Wright. Otros investigadores, sin embargo, niegan que la escatología apocalíptica formaba propiamente la matriz de la predicación de Jesús. [Marcus] Borg señala a Jesús como un profeta social. [John Dominic] Crossan, [Burton L.] Mack y [F. G.] Downing lo reciben como un cínico.⁶

Vamos a ilustrar lo que venimos diciendo con la reproducción de algunos fragmentos de las voces más autorizadas en la materia hoy día:

Marcus Borg (1942- 2015). Estadounidense, protestante (luterano): [...] Jesús empleó la expresión “Reino de Dios” en el marco de lo que podemos nombrar un misticismo escatológico, es decir, un misticismo que hacía uso del lenguaje asociado con el fin del mundo. O bien podemos usar la designación “escatología mística”, esto es, una escatología en la que lo nuevo era el ámbito otro de la comunión mística. En el seno de este marco, “Reino de Dios” simbolizaba la experiencia de Dios, una experiencia

⁴ Marcus J. Borg, *Conflict, Holiness and Politics in the Teaching of Jesus*, p. 256.

⁵ Joseph Ratzinger, Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret. Desde el bautismo a la transfiguración*, p. 8.

⁶ Jonathan Knight, *Jesus. An Historical and Theological Investigation*, p. 102.

conocida por el mismo Jesús. El Reino de Dios como la experiencia de Dios da cuenta de la enseñanza de Jesús relativa al camino de transformación y la ruta para Israel. De esa experiencia brotó la conciencia de una vía distinta de las vías normativas de otros movimientos de renovación; una vía abierta a los marginados y no dependiente de la santidad [es decir, de la pureza], sino del auto-vaciamiento y del morir de sí y del mundo. De hecho, el ingreso al Reino de Dios exige el fin del mundo del que Jesús habló como un sabio maestro [*sage*].⁷

John Dominic Crossan (1934-). Irlandés, católico de origen: El Reino que describen sus [de Jesús] parábolas, ese Reino de aquí y de ahora, ese Reino de don nadies y menesterosos, de granos de mostaza, cizañas y fermentos, es precisamente un Reino hecho realidad y no simplemente proclamado.⁸

James D. G. Dunn (1939-). Inglés protestante (metodista): Quizá debamos inferir simplemente que “Reino de Dios” era otro modo de hablar de la edad futura, del cielo y de las repercusiones de éste en la tierra. Tal expresión hacía una referencia, mas no tenía un “significado” preciso: de ahí la gran variedad de imágenes a veces incoherentes.⁹

John P. Meier (1942-). Estadounidense, católico: Para Jesús, el símbolo del Reino representaba la venida definitiva de Dios en un futuro próximo para poner fin al presente estado de cosas y reinar plenamente sobre el mundo en general e Israel en particular.¹⁰

Gerd Theissen (1943-). Alemán, protestante (luterano) / Annette Merz (1965-) Alemana, protestante (luterana): El anuncio del Reino de Dios lleva implícita la noción judía de Dios. Dios es la “voluntad de bien” incondicional. Jesús proclama que esta voluntad se impondrá pronto en el mundo. [...] ¿Presente o futuro? El Reino de Dios tiene tanto de presente como de futuro [...]. ¿Reinado o Reino? Si el Reino de Dios es el triunfo de su voluntad ética, debe entenderse dinámicamente [...]. ¿Mediación teocéntrica o mediación mesiánica? Jesús representa una mediación teocéntrica [...]. ¿Tema político o religioso? El Reino de Dios no es tan espiritual como se supone a menudo. En él se come y se bebe. Está ubicado en Palestina. Allí confluyen los paganos. Sin embargo, traspasa la frontera de la muerte [...]. [...] es [...] una esperanza religiosa con rele-

⁷ Marcus J. Borg, *Conflict, Holiness and Politics in the Teaching of Jesus*, pp. 269-270.

⁸ John Dominic Crossan, *El Jesús de la historia: vida de un campesino mediterráneo judío*, p. 341.

⁹ James D. G. Dunn, *El cristianismo en sus comienzos I. Jesús recordado*, p. 559. A este respecto, Dunn comenta de Ragnar Leivestad (*Jesus in His Own Perspective: An Examination of His Sayings, Actions, and Eschatological Titles*, pp. 167-168): “Leivestad, notando la gran variedad de expectativas escatológicas en el judaísmo primitivo, añade el comentario: ‘Al parecer Jesús no sintió la necesidad de someterlas a ningún tipo de orden’”.

¹⁰ John P. Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo III/I: Juan y Jesús. El Reino de Dios*, p. 424.

vancia política [...]. ¿*Símbolo o metáfora?* La expresión “Reino de Dios” no evocaba entonces, entre los oyentes, un mito concreto y no sería, por tanto, un “símbolo” [...]. *Tradiciones apocalípticas y sapienciales.* Jesús sigue unas tradiciones apocalípticas [...]. El anuncio de Jesús tiene la forma de profecía oral. Se limita, en sus dimensiones temporales, al futuro próximo [...]. Los rasgos sapienciales se combinan a veces con esta espera apocalíptica [...]. ¿*Tradicón judía o abandono de creencias judías?* El Reino de Dios, núcleo de la predicación de Jesús, sólo puede entenderse desde el centro de la fe judía [...].

Jesús habló de un Reinado de Dios próximo, pero lo que llegó fue el cristianismo, que muchas veces se alejó notablemente de ese Reinado. Jesús no previó una duración del mundo tan prolongada.¹¹

Edward Parish Sanders (1937-). Estadounidense, protestante (metodista): Dos significados [...] debían ser más o menos evidentes, dadas las ideas judías corrientes. Uno es que Dios reina en el cielo; el “Reino de Dios” o “Reino de los Cielos” existe allí eternamente. En ocasiones, Dios actúa en la Historia pero sólo gobierna completa y constantemente en el cielo. El segundo es que, en el futuro, Dios gobernará la tierra. Ha decidido permitir que la historia humana transcurra interviniendo relativamente poco, pero un día pondrá fin a la historia normal y gobernará el mundo perfectamente. Dicho brevemente: el Reino de Dios existe *allí* siempre; en el *futuro* existirá aquí.¹²

Geza Vermes (1924- 2013). Húngaro/inglés, judío, previamente católico: El Reino de Dios es un misterio alcanzable sólo con la cooperación humana. El clímax es esperado, pronto y súbitamente, en una manifestación de poder divino sin heraldos pero triunfante.¹³

Nicholas Thomas Wright (1948-). Inglés, anglicano: Finalmente, Israel “retornaría del exilio”; el mal sería derrotado; $\Upsilon\text{H}\text{W}\text{H}$ regresaría al fin a “visitar” a su pueblo.¹⁴

¹¹ Gerd Theissen y Annette Merz, *El Jesús histórico*, pp. 310-313. Theissen y Merz reaccionan en contra de John P. Meier y escriben: “Jesús no es un ‘marginal Jew’” (p. 312. Meier, por cierto, sí entiende al Reino de Dios como un símbolo). (John P. Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo III: Juan y Jesús. El Reino de Dios*, pp. 297-300). En relación tan sólo con el componente *escatológico* del anuncio del Reino por parte de Jesús, Theissen y Merz (pp. 276-280) identifican las siguientes variantes: 1) escatología ética (A. Ritschl); 2) escatología consecuente (J. Weiss y A. Schweitzer); 3) escatología realizada (C. H. Dodd); 4) escatología doble (W. G. Kummel); 5) escatología existencial (R. Bultmann); 6) escatología metafórica (N. Perrin); 7) escatología social (J. G. Gager); y 8) ausencia de escatología (J. D. Corossan y M. J. Borg).

¹² Edward Parrish Sanders, *La figura histórica de Jesús*, pp. 191-192.

¹³ Geza Vermes, *The Religion of Jesus de Jew*, p. 146.

¹⁴ Nicholas Thomas Wright, *Jesus and the Victory of God (Christian Origins and the Question of God, Volume Two)*, p. 227.

Esta situación, asombrosa y pavorosa, como hemos escrito, no es nueva. A continuación transcribimos dos citas más, ahora de textos de principios del siglo xx, que la ponen prístinamente de manifiesto en virtud de su completa oposición recíproca:

Archibald Thomas Robertson (1863-1934). Estadounidense, protestante (bautista): Donde quiera que Cristo tiene discípulos, donde quiera que reine y viva en el hombre, ahí se encuentra el Reino de Dios sobre la tierra, creciendo, siendo edificado, siempre tendiendo a lo que será.¹⁵

Albert Schweitzer (1875-1965). Alemán (y después francés), protestante (luterano): El Jesús de Nazaret que se manifestó públicamente como el Mesías, que predicó la ética del Reino de Dios, que fundó el Reino de los cielos en la tierra y que murió para dar a su obra su consagración final jamás existió.¹⁶

Una razón de esta falta de consenso en torno a un asunto tan fundamental, quizá la razón más importante, es que, como habremos de demostrar rigurosamente, *Jesús nunca dijo qué entendía por “Reino de Dios”*: “En ninguna parte detalla Jesús con claridad en qué consiste su concepto del ‘Reino’; aun en el lenguaje metafórico de las parábolas su aproximación es oblicua y sus esquemas son difusos”.¹⁷ ¿Por qué fue esto así? ¿Porque sabía que sus oyentes entendían el significado de la expresión sin que él tuviera que explicarla? ¿Porque aquello en lo que consistía el Reino era literalmente inefable? Más adelante consideraremos cada una de estas posibilidades.

El segundo desconcierto

En los evangelios sinópticos (Marcos, Mateo y Lucas), el Reino de Dios (o Reino de los Cielos, en Mateo) aparece en noventa y seis ocasiones. En el de Juan en tan sólo dos, ambas en la conversación nocturna que Jesús sostiene con Nicodemo.¹⁸ En todo el resto del Nuevo Testamento, la expresión

¹⁵ Archibald Thomas Robertson, *Regnum Dei: Eight Lectures on the Kingdom of God in the History of Christian Thought*, p. 60.

¹⁶ Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study Of Its Progress From Reimarus To Wrede*, p. 478.

¹⁷ Geza Vermes, *The Religion of Jesus the Jew*, p. 146.

¹⁸ Jn 3, 3: “En verdad, en verdad te digo: el que no nazca de lo alto no puede ver el Reino de Dios”; y Jn 3, 5 (dos versículos más adelante): “En verdad, en verdad te digo que el que no nazca de agua y de Espíritu no puede entrar en el Reino de Dios”. Como se aprecia, se trata prácticamente de una única mención.

aparece sólo veinte veces.¹⁹ Éste es el segundo desconcierto, también motivo de asombro, aunque no de pavor: el tema del reino, central en la predicación de Jesús, como hemos visto, está casi ausente en el Evangelio de Juan y en las cartas paulinas. Como ha sido comentado innumerables veces, parecería que estos textos reemplazan la predicación *de* Jesús por una predicación *sobre* Jesús. A este respecto podemos citar del apóstol Pablo lo siguiente: “[...] si conocimos a Cristo según la carne, ya no le conocemos así” (2 Co 5, 16).

El tercer desconcierto

Éste, que sí es pavoroso, es el producido por el hecho de que Juan el Bautista (de quien fue discípulo Jesús), Jesús, Pablo (al menos en sus cartas tempranas), los autores de los evangelios, el autor de la Primera carta de Pedro, los evangelios sinópticos y el autor del Apocalipsis parecen todos suponer una inminente llegada de un Reino apocalíptico (lo que evidentemente no ocurrió). Ilustramos esto con los que nos parecen los mejores ejemplos:

Juan el Bautista

- “Por aquellos días aparece Juan el Bautista proclamando en el desierto de Judea ‘Convertíos porque *ha llegado el Reino de los Cielos*’.²⁰ 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 *inminente*? [...] 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).

Jesús de Nazaret

- “*El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca*; convertíos y creed en la Buena Nueva” (Mc 1, 15).
- “Yo os aseguro que entre los que están aquí presentes *hay algunos que no gustarán la muerte hasta que vean venir con poder el Reino de Dios*” (Mc 9, 1). Los pasajes correspondientes en los otros evangelios sinópticos dicen: “Yo os aseguro: entre los aquí presentes *hay*

¹⁹ Véase Senén Vidal, *Jesús el galileo*, pp. 123-124, para un sucinto análisis de estos casos.

²⁰ Las cursivas en esta cita y en las que siguen son nuestras.

algunos que no gustarán la muerte hasta que vean al Hijo del Hombre venir en su Reino” (Mt 16, 28); “Pues de verdad os digo que *hay algunos entre los aquí presentes que no gustarán la muerte hasta que vean el Reino de Dios*” (Lc 9, 27).

- “Yo os aseguro que no *pasará esta generación hasta que todo esto suceda*” (Mc 13, 30; idéntico en Mt 24, 34). El pasaje correspondiente en el *Evangelio de Lucas*: “Así también *vosotros*, cuando veáis que sucede esto, sabed que el Reino de Dios está cerca. Yo os aseguro que *no pasará esta generación hasta que todo esto suceda* (Lc 21, 31-32).

Suele afirmarse que esta profecía se refiere a la destrucción de Jerusalén y no al fin del mundo, pero el hecho es que está colocada en un segmento del “discurso escatológico” que registra Mateo (y Marcos, con menor amplitud), que claramente se refiere al fin del mundo y a la venida del “Hijo del hombre”. (Y el fin del mundo, con la venida del “Hijo del hombre”, en el caso más tardío, inaugura la vigencia del Reino).

Ciertamente en este “discurso escatológico” se habla tanto de la ruina de Jerusalén como del fin del mundo, pero la que parecería ser la lectura más fiel a la predicación de Jesús es la que ubica en el tiempo lo segundo inmediatamente después de lo primero: “Inmediatamente después de la tribulación de esos días, el sol se oscurecerá, la luna no dará su resplandor, las estrellas caerán del cielo, y las fuerzas de los cielos serán sacudidas. Entonces aparecerá en el cielo la señal del Hijo del hombre [...]” (Mt 24, 29-30; el pasaje paralelo es Mc 30, 24-26). Es verdad que unos versículos más adelante, todavía en el “discurso escatológico”, Jesús dice: “Mas de aquel día y hora, nadie sabe nada, ni los ángeles de los cielos, ni el Hijo, sino sólo el Padre” (Mt 24, 36; pasaje paralelo Mc 30, 32).

¿Cómo interpretar esto? El comentario usual es que, según la doctrina de la unión hipostática de las dos naturalezas (divina y humana), en Jesús había dos conciencias (y dos voluntades), y que el desconocimiento de la fecha se daba en la conciencia propia de la naturaleza humana. Pero más allá de esto, Jesús ha afirmado –¡inmediatamente antes!– que el acontecimiento tendrá lugar en la vida de la generación que lo escucha. ¿Se referiría entonces a la fecha exacta? ¿Podría haber estado equivocado? Volveremos sobre esta inquietante pregunta más adelante en este mismo capítulo.

Por lo pronto, hemos de considerar lo siguiente: la *Vulgata* omite en este versículo la expresión “ni el Hijo” (que sin duda alguna aparece en los mejores manuscritos originales); podemos suponer que esto es debido a que en el momento de la traducción fue visto como doctrinalmente inaceptable.

Pero muy posiblemente la verdad sea exactamente en el sentido inverso: que se trate de un añadido del redactor final del Evangelio de Marcos motivado por el incumplimiento de la profecía de Jesús.²¹

De las cartas paulinas

Es el más temprano de todos los textos que conforman el Nuevo Testamento:

- “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).
- “*El tiempo es corto*. Por tanto, los que tienen mujer, vivan como si no la tuviesen” (1 Co 7, 29).

De la Carta a los hebreos

- “Muchas veces y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros Padres por medio de los Profetas: *en estos últimos tiempos* nos ha hablado por medio del Hijo [...]” (Hb 1, 1-2).

De la Primera carta de Pedro

- “Cristo, predestinado antes de la creación del mundo y manifestado en *los últimos tiempos* [...]” (1 Pe 1, 19-20).
- “*El fin de todas las cosas está cercano*” (1 Pe 4, 7).

²¹ Asumimos el esquema relativo a la composición de los evangelios sinópticos que disfruta desde hace ya mucho tiempo de prácticamente un consenso entre los especialistas: el primer evangelio en ser redactado fue el de Marcos (un poco antes o un poco después del año 70); los redactores de los evangelios de Mateo y de Lucas (probablemente en la década de los años setenta) tuvieron frente a sí el *Evangelio de Marcos*, una colección escrita de dichos atribuidos a Jesús, conocida como *Evangelio Q* (o simplemente como *Q*), y cada uno de ellos una o varias fuentes propias independientes. Hubo otra colección escrita de dichos atribuidos a Jesús no canónica –todo lo que formó parte de *Q*, que ha sido reconstruido, aparece en los evangelios de Mateo y de Lucas– conocida como el *Evangelio de Tomás*. Puede discernirse una colección de “dichos comunes” presente tanto en *Q* como en el *Evangelio de Tomás*. Tanto en *Q* como en el *Evangelio de Tomás* pueden distinguirse al menos dos estratos.

Del Apocalipsis

- “Dichoso el que lea y los que escuchen las palabras de esta profecía y guarden lo escrito en ella, porque el *Tiempo está cerca*” (Ap 1, 3).
- En el penúltimo renglón de la *Biblia*: “Dice el que da testimonio de todo esto: ‘Sí, vengo pronto.’ ¡Amén! ¡Ven Señor Jesús!” (Ap 22, 20).

Comenzamos este apartado registrando seis datos relativos a Jesús de Nazaret cuya verdad es objeto de consenso entre los historiadores. Lo terminamos apuntando que si bien es el último de ellos –la centralidad es su predicación del anuncio de la inminente llegada del Reino de Dios– es el que ahora nos interesa, es el primero, el fundamental de todos en relación con la comprensión de los demás y con la de cualquier aspecto de la vida, las obras, la predicación y la muerte de Jesús: fue un judío galileo que vivió en las primeras décadas del siglo I. Cualquier intento de comprensión de su anuncio de la llegada del Reino de Dios ha de enmarcarse metodológicamente en una comprensión sincrónica y diacrónica –cultura e historia– de su espacio y de su tiempo. Hoy como nunca se reconoce la centralidad fundamental del carácter de judío de principios del siglo I de Jesús y la necesidad de asumirlo como punto de partida en cualquier investigación histórica sobre él.

APUNTES PARA UNA HISTORIA DEL CONCEPTO “REINO DE DIOS” EN LA TRADICIÓN JUDEOCRISTIANA

Existe sobre el tema una vastísima literatura especializada. No es posible capturar en unas cuantas páginas lo más sobresaliente en ella. (El simple listado de los títulos de los libros y de los artículos más autorizados al respecto rebasaría con mucho esa extensión). Mucho menos cabe presentar un resumen cabal de ella. Nos limitamos a registrar electivamente algunas ideas que nos parecen importantes para nuestro argumento y ciertas citas bíblicas que las ilustran.

Antiguo Testamento

Hay que tener presente *en primer lugar* que en el Antiguo Testamento se afirma una y otra vez que Dios reina sobre el mundo todo, en general, y que de manera especial lo hace –o corresponde que lo haga– en su pueblo elegido, Israel. Escribimos “corresponde que lo haga”, porque un reclamo frecuentísimo de Dios a su pueblo –típicamente en voz de sus profetas– es que por las infidelidades de éste, su pueblo elegido, eso que debería suceder en los hechos, no ocurre en la realidad. Es claro que aun entonces Dios reina sobre Israel en el sentido general en el que reina sobre toda la creación; no lo

hace en el sentido de que las conductas de su pueblo no corresponden a su voluntad.

Dios reina desde el cielo: “[...] su trono está en los cielos” (Sal 11 (10), 4). “Yahvé en los cielos asentó su trono, y su soberanía en todo señorea” (Salmo 103 (102), 19). Su soberanía, en efecto, no conoce límite alguno: “Porque Yahvé, el Altísimo, es terrible, Rey grande sobre la tierra toda” (Sal 47, 3). Su reinado es eterno: “Reina Yahvé, de majestad vestido, Yahvé vestido, ceñido de poder, y el orbe está seguro, no vacila. Desde el principio su trono está fijado, desde siempre existes tú” (Sal 93 (92) 1-2).

Aún cuando Israel no acababa de abrazar del todo el monoteísmo y se manifestaban rasgos henoteístas –esto es, de monolatría–, el Dios del pueblo elegido era absolutamente superior a cualquier otro y reinaba sobre todos los otros dioses: “Porque es Yahvé un Dios grande, Rey grande sobre todos los dioses” (Sal 95 (94), 3).

En *segundo lugar*, que en cualquier consideración sobre el concepto “Reino de Dios”, en relación con el Antiguo Testamento, es menester tener presente que hacia 1030 a. C., Saúl, previamente ungido rey por el profeta Samuel, es reconocido como el primer rey del pueblo judío. A partir de entonces y hasta el año 586 a. C., cuando tiene lugar la destrucción del Reino de Judá, ¿quién reina? ¿Dios o el rey? En el sentido general al que nos hemos referido, Dios, por supuesto. En otro sentido, el rey. Pero si el rey es fiel a Dios, reina en su nombre, reina como su agente o representante, el Reinado del rey es el Reinado de Dios. De nuevo, un reproche frecuente de los profetas a los reyes es que en su reinar se han apartado de la voluntad divina.

En relación con este asunto conviene tener presentes algunas fechas concernientes al establecimiento y a la terminación de Reinos del pueblo judío, y otros acontecimientos políticos de especial importancia. Los exhibimos en el apéndice IX.

En *tercer lugar*, el carácter davídico del rey a partir de David. El primer anuncio de esto –que puede considerarse también como el primero del Reino mesiánico– lo encontramos en el oráculo de Natán a David: “Y cuando tus días se hayan cumplido y te acuestes con tus padres, afirmaré después de ti la descendencia que saldrá de tus entrañas, y consolidaré el trono de su realeza. [...] Yo seré para él padre y él será para mi hijo” (2 Sam 7, 12-14). Otro fragmento que puede ser citado a este respecto es Jr 23, 5-6: “Mirad que días vienen –oráculo de Yahvé– en que suscitaré a David un germen justo, reinará un rey prudente, practicará el derecho y la justicia en la tierra. En sus días estará a salvo Judá, e Israel vivirá en seguro. Y éste es el nombre con el que te llamarán: ‘Yahvé, justicia nuestra’”.

En *cuarto lugar*, estrechamente ligado a lo anterior, la expectativa en el pueblo judío del Reino mesiánico. El cristianismo ha interpretado como expresión de ello el tan frecuentemente citado pasaje del llamado “Libro de Emmanuel” en el libro de Isaías (caps. 6-12): “He aquí que una doncella está encinta y va a dar a luz un hijo, y le pondrá por nombre Emmanuel” (Is 7, 14), pero es probable que ese no haya sido su sentido original. Más al punto es, probablemente, el hermosísimo pasaje relativo al descendiente de David (Is 11, 1 -9): “Saldrá un vástago del tronco de Jesé, y un retoño, de sus raíces brotará. [...] Nadie hará daño, nadie hará mal en todo mi santo Monte, porque la tierra estará llena del conocimiento de Yahvé, como cubren las aguas el mar”.

En el año 586 a. C. es destruido el Reino de Judá y comienza la época del exilio en Babilonia. A partir de entonces, la expectativa es claramente la del futuro Reino mesiánico, el Reinado de Yahvé: “¡Qué hermosos son sobre los montes los pies del mensajero que anuncia la paz, que trae buenas nuevas, que anuncia la salvación, que dice a Sion: ‘Ya reina tu Dios!’” (Is 52, 7); “Se afrentará la luna llena, se avergonzará el pleno sol, cuando reine Yahvé Sebaot en el monte Sión y en Jerusalén, y esté la Gloria en presencia de sus ancianos” (Is 24, 23). En ese tiempo, los muertos resucitarán: “Revivirán tus muertos, los cadáveres resurgirán, despertarán y darán gritos de júbilo los moradores del polvo; porque rocío luminoso es tu rocío, y la tierra echará de su seno las sombras” (Is 26, 19); y el Reino abarcará toda la tierra: “Y será Yahvé rey sobre toda la tierra: ¡el día aquel será único Yahvé y único su nombre!” (Za 14, 9).

En el salmo 2, descubrimos una referencia al “Ungido” [Mesías] de Yahvé, así como la asombrosa frase “Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado”. En el 72 (71) una detallada descripción del Reinado del Rey prometido; y en el 110 la afirmación del carácter sacerdotal del Rey-Mesías (hebreo: *mashiach*): “Tú eres por siempre sacerdote, según el orden de Melquisedec”.

En *quinto lugar*, el Siervo sufriente que aparece en cuatro segmentos del libro del profeta Isaías (Is 42; 1-4; Is 49, 1-6; Is 50, 4-9; Is 52, 13 a 53 12), de los cuales los tres primeros pueden atribuirse con seguridad al Deutero-Isaías (o segundo Isaías); el tercero, con probabilidad a uno de sus discípulos.²² De hecho, todo el “Libro de la consolación de Israel” –caps. 40 a

²² Como se sabe, la redacción del libro conocido como del profeta Isaías es debida a tres autores principales distintos (y separados en el tiempo). Así suele hablarse del libro de Isaías propiamente dicho (capítulos 1 a 39); el “Libro de la consolación” (capítulos 40 a 55), cuyo autor es nombrado Deutero-Isaías o segundo Isaías; y los capítulos 56 a 66, atribuidos

55 del libro del profeta Isaías– es una especie de evangelio veterotestamentario del Deutero-Isaías: se anuncia, en efecto, el Reinado de Dios en Jerusalén. Reproducimos a manera de muestra los siguientes fragmentos:

He aquí mi siervo a quien yo sostengo, mi elegido en quien se complace mi alma. He puesto mi espíritu sobre él: dictará ley a las naciones. No vociferará ni alzará el tono, y no hará oír en la calle su voz. Caña quebrada no partirá y mecha mortecina no apagará. Lealmente hará justicia; no desmayará ni se quebrará hasta implantar en la tierra el derecho, y su instrucción atenderán las islas (Is 42, 1-2).

El Señor Yahvé me ha dado lengua dócil, que sabe decir al cansado palabras de aliento. Temprano, temprano despierta mi oído para escuchar, igual que los discípulos. El Señor Yahvé me ha abierto el oído. Y yo no me resistí, ni me hice para atrás. Ofrecí mis espaldas a los que me golpeaban, mis mejillas a los que mesaban mi barba. Mi rostro no hurté a los insultos y salvazos (Is 50, 4-6).

He aquí que prosperará mi Siervo, será enaltecido, levantado y ensalzado sobremanera. Así como se asombraron de él muchos –pues tan desfigurado tenía el aspecto que no parecía hombre, ni su apariencia era humana–, otro tanto se admirarán muchas naciones; ante él cerrarán los reyes la boca, pues lo que nunca se les contó verán, y lo que nunca oyeron reconocerán. [...] ¡Y con todo eran nuestras dolencias las que él llevaba y nuestros dolores los que soportaba! Nosotros le tuvimos por azotado, herido de Dios y humillado. Él ha sido herido por nuestras rebeldías, molido por nuestras culpas. Él soportó el castigo que nos trae la paz, y con sus cardenales hemos sido curados. Todos nosotros como ovejas erramos, cada uno marchó por su camino, y Yahvé descargó sobre él la culpa de todos nosotros. Fue oprimido y él se humilló y no abrió la boca. Como un cordero al degüello era llevado, y como oveja que ante los que la trasquilan está muda, tampoco él abrió la boca. Tras arresto y juicio fue arrebatado, y de sus contemporáneos, ¿quién se preocupa? Fue arrancado de la tierra de los vivos; por las rebeldías de su pueblo ha sido herido; y se puso su sepultura entre los malvados y con los ricos su tumba, por más que no hizo atropellos ni hubo engaño en su boca (Is 52, 13-15; Is 53, 4-9).

Suele pensarse que fue el cristianismo el que identificó la figura del siervo sufriente (y del justo sufriente del salmo 22) con el Mesías-Jesús, pero hay diversas evidencias de que la identificación con el Mesías data de los tiempos veterotestamentarios.²³ Sin embargo, ésta no fue la

a un Trito-Isaías o tercer Isaías. El primero de estos segmentos es, además, el resultado de múltiples elaboraciones, ediciones y participaciones de autores distintos del profeta Isaías.

²³ Véase <http://www.chaim.org/rabbis.htm> para algunas citas talmúdicas y de otras proveniencias a este respecto.

concepción del Mesías que llegó a ser generalizada en el pueblo judío en el tiempo de Jesús de Nazaret.

En *sexto lugar* debe hablarse de la visión apocalíptica de la realización escatológica del Reinado de Dios mediante una intervención extraordinaria de Él. Un ejemplo de ello: “Aquel día castigará Yahvé al ejército de lo alto y a los reyes de la tierra en la tierra: serán amontonados en montón los prisioneros en el pozo, serán encerrados en la cárcel y al cabo de muchos días serán visitados. Se afrentará la luna llena, se avergonzará el pleno sol, cuando reine Yahvé Sebaot en el monte Sión y en Jerusalén, y esté la Gloria en presencia de sus ancianos” (Is 24, 21-23). Otro, demasiado extenso como para ser reproducido aquí, es la descripción del combate escatológico que constituye todo el capítulo 14 del libro del profeta Zacarías.

En *séptimo lugar* debe ser mencionada la ocupación romana que padeció el pueblo judío desde el año 63 a. C., año en el que Siria fue convertida en una provincia romana. Ese mismo año, Pompeyo el Grande saqueó Jerusalén y profanó el Templo. A partir de entonces el Mesías fue pensado como aquel que liberaría a Israel de la dominación romana y establecería en su lugar el Reinado de Dios. Citamos a este propósito por primera vez –lo haremos una segunda– un pasaje muy revelador del libro de los Hechos de los Apóstoles:

[...] 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 reestablecer 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).

Finalmente, en *octavo lugar*, que el anuncio del inminente arribo del Reino (o Reinado) de Dios no se origina en la predicación de Jesús de Nazaret, sino en la de su maestro, Juan el Bautista, como claramente lo registra el Evangelio de Mateo en un pasaje que ya hemos citado, sin que haya ninguna razón para dudar de lo que ahí se afirma al respecto y muchas para creerlo:²⁴ “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

²⁴ La principal es el resultado de aplicar el criterio histórico-crítico que señala que hay que dar por verdadera cualquier afirmación que confiera alguna suerte de preeminencia a Juan con relación a Jesús.

de quien habla el profeta Isaías cuando dice: Voz que clama en el desierto...” (Mt 3, 1-3).

A nuestro juicio, no puede exagerarse la importancia de este fragmento; en adición a lo que acabamos de señalar en cuanto a la no originalidad en Jesús del anuncio de la *inminente* llegada del Reino, pone de manifiesto que la expectativa del Reino (o Reinado) de Dios era generalizada en Israel en los tiempos del bautista y de Jesús. Sin embargo, sí se aprecia en él una importantísima originalidad: precisamente la del anuncio de la inminencia del arribo del Reino (o Reinado). Una vez que se ha tomado conciencia de esto, cabe preguntar, por supuesto, si la expresión en voz de Juan tiene el mismo sentido que en Jesús, o si éste le imprimió uno distinto. (Esto, tanto en relación con la predicación de Juan el bautista en particular como con las expectativas del pueblo judío en general). Es el parecer de N. T. Wright, uno de los especialistas que ya hemos citado, que: “El problema [...] radica en que Jesús empleó todo su ministerio *redefiniendo* qué significaba el Reino. Rehusó abandonar el lenguaje simbólico del Reino, pero lo llenó de tanto contenido nuevo que [...] de manera poderosa llevó a cabo la subversión de las expectativas judías”.²⁵

A manera de recapitulación, decimos que, a nuestro parecer, lo más importante de todo es que el pueblo judío esperaba –y espera– el arribo del rey-Mesías, el ungido.

Al término de la revisión que hemos emprendido de los textos relativos al Reino en el Antiguo Testamento podemos con confianza arribar a la siguiente conclusión: *la expectativa generalizada en el pueblo judío era la de la instauración del Reino (o Reinado) de Dios mediante una intervención suya con el Mesías como agente, Reinado que estaría libre de la dominación romana y que podría inaugurarse con un acontecimiento de naturaleza escatológico-apocalíptica.*

La pregunta que se nos impone es: ¿fue éste el sentido que Jesús confería a la expresión “Reino de Dios” en su predicación? Adelantemos a este propósito lo siguiente: si Jesús no vio la necesidad de explicar a sus oyentes el significado que confería a la expresión, ello apuntaría a que se sobreentendía entre él y sus oyentes un significado compartido que no era necesario explicitar. Habrá que determinar si los dichos atribuidos a Jesús sobre el Reino, particularmente aquéllos en relación con los cuales la atribución merece mayor confianza, muestran que tal fue el caso.

²⁵ Nicholas Thomas Wright, *Jesus and the Victory of God, Christian Origins and the Question of God, Volume Two*, p. 471.

Jesús, el Cristo

Si el anuncio del Reino constituye el centro de la predicación de Jesús, la afirmación de que él era el Mesías (el Cristo, el ungido) es la afirmación central de los evangelios canónicos. Como hemos ya apuntado, es históricamente seguro que Jesús se tuvo a sí mismo como el Mesías esperado por el pueblo de Israel, y que así fue tenido por sus discípulos cercanos. Antes de seguir adelante, cabe hacer dos aclaraciones en relación con esto. La primera es que el ungido por excelencia en el pueblo judío era el rey. La segunda, que la caracterización del Mesías como “Hijo de Dios” no implicaba en el medio judío en las primeras décadas del siglo I ninguna afirmación de una naturaleza divina; esa afirmación –la afirmación cristológica central– puede, si se quiere, leerse de manera no clara en los evangelios sinópticos, bastante manifiestamente en el de Juan y su formulación y explicitación formales, que fueron teniendo lugar en los cuatro primeros concilios ecuménicos. El resultado: “Cristo” vino a significar “Hijo de Dios”, entendido como la Segunda Persona de la Trinidad encarnada.

¿Cómo se entendía Jesús como Mesías? En un comentario al *Evangelio de Lucas*, George Bradford Caird, un anglicano especialista en las Sagradas Escrituras que asistió al Concilio Vaticano II en calidad de observador oficial, argumenta de manera muy sugerente que, con base en las Escrituras, Jesús entendía al Mesías –un Mesías sufriente, de hecho– como la integración de tres figuras:

En su origen estas figuras fueron distintas: el Mesías era el rey davídico que habría de restaurar las glorias del reinado de David e introducir el orden de justicia y paz de Dios; el Hijo del hombre era la figura simbólica de la visión de Daniel (Dn 7, 13), representando el imperio que al final sería dado a los perseguidos “santos del Altísimo”, y el Siervo del Señor que era Israel o un pequeño resto fiel de Israel, que a través de su sufrimiento y muerte vicariales conduciría a las naciones al conocimiento de Dios (Is 52, 11 - 53, 12).²⁶

Lo que nos parece particularmente valioso en el análisis de Caird es lo que escribe inmediatamente después del fragmento citado: “Las tres figuras tenían, empero, dos cosas en común que permitieron a la mente creativa de Jesús reducirlas a una unidad: todas se encontraban referidas al establecimiento

²⁶ George Bradford Caird, *Saint Luke*, p. 129.

del Reino de Dios y a la realización del destino de Israel de ser el pueblo santo de Dios”.²⁷

Excurso: el magisterio de la Iglesia Católica en torno al Reino

Un excurso, sí, porque interrumpe nuestro recorrido en lo que ahora vendría a ser el Reino en la predicación de Jesús. Un excurso que además de interrumpir puede distorsionar. Lo emprendemos, sin embargo, por razones de satisfacer una pretensión de mínima cobertura completa en nuestra visión panorámica de las concepciones del Reino en la tradición judeocristiana. Lo hubiéramos podido ubicar al término del estudio, pero creemos que los costos serían entonces mayores.

Hemos realizado una recopilación de los enunciados del magisterio de la Iglesia Católica sobre el Reino de Dios que, si bien tal vez no es exhaustiva, ciertamente es (en el menor de los casos) ampliamente representativa. Esta recopilación conforma el apéndice X.

¿Qué se desprende de estos enunciados? Nos parece que tres pares de proposiciones en parte complementarias y en parte opuestas:

- A1) De alguna manera, la Iglesia es el Reino de Dios.
- A2) La Iglesia también es el camino, el medio, para entrar en el Reino de Dios.
- B1) El Reino de Dios es de alguna manera una realidad ya presente.
- B2) El Reino de Dios es una realidad no consumada; una cuya plenitud se dará “al fin de los tiempos”.
- C1) El Reino de Dios no es un tipo de sociedad humana histórica. (“No es de este mundo”).
- C2) El Reino de Dios se construye, se edifica o se lleva a la práctica en la Historia.

El contraste entre estas afirmaciones y lo que hemos visto que podrían ser las expectativas en cuanto al Reino (algunas excluyentes entre sí y otras mutuamente complementarias) en el pueblo judío en las primeras décadas del siglo I es notabilísimo. Se explica por la predicación de Juan el Bautista, la de Jesús aunada a los hechos de su encarnación (según la fe), nacimiento, ministerio y muerte, de la experiencia de sus discípulos de su resurrección, así como de la interpretación que dieron de todo ello y del propio Jesús. Más aún, es por supuesto evidente que, cronológicamente,

²⁷ *Idem.*

la predicación de Jesús sobre el Reino se sitúa entre su nacimiento y su muerte; pero, más allá de ese hecho trivial se encuentra el de que las interpretaciones que posteriormente se dieron de dicha predicación se emprendieron atendiendo precisamente a esa ubicación y al surgimiento posterior de la Iglesia.

Nuestro modo de proceder

Lo que pretendemos es formular una o varias hipótesis, históricamente plausibles y debidamente sustentadas, en torno a qué significado ha de conferirse a la expresión “Reino de Dios” (o “Reino de los cielos –en el Evangelio de Mateo–, o “Reinado de Dios”), de manera que dicho significado pueda ser plausiblemente atribuido al Jesús histórico. Todo lo previo en este estudio ha tenido como propósito establecer un contexto para esta tarea. Por otra parte, como señalamos al inicio del estudio, no pretendemos repetir lo ya hecho por investigadores mucho más calificados que nosotros en sus campos de trabajo. Tampoco intentaremos hacer aquello en relación con lo cual carecemos del mínimo de competencias requerido para satisfacer los requerimientos de rigor y responsabilidad que pueden esperarse de nuestros resultados. Es por esto que hemos titulado este apartado “Nuestro modo de proceder” y no “Nuestra metodología”, lo que connotaría excesiva presunción.

Hemos de señalar, además, que enfrentamos la gran limitación derivada del hecho de que, dada la pobreza de nuestro conocimiento del griego *koiné*, hemos renunciado a trabajar con los textos evangélicos en su lengua original y nos hemos resignado a hacerlo con la traducción al español de la Biblia de Jerusalén. Sin embargo, cuando ha sido conveniente hemos tenido a la vista, de manera simultánea siempre que ha sido posible, una excelente edición crítica del Nuevo Testamento en griego (Kurt Aland *et al.*, 1966), una prestigiada edición bilingüe griego-español del Nuevo Testamento (José O’Callaghan, 1996) y una versión interlingual griego-español de los evangelios canónicos (Rafael Gutierrez Escalante, 1976). En adición a ello, hemos hecho frecuente empleo de un muy probado manual de griego bíblico (John William Wenham, 1965), de una gramática griega actualizada (Lourdes Rojas Álvarez, 2004) y de un diccionario griego bíblico-inglés breve (F. Wilbur Gingrich, 1965).²⁸

²⁸ Véase la bibliohemerografía para las referencias completas de estos instrumentos. Hemos consultado ocasionalmente, además, otras dos gramáticas griegas (D. Blas Goñi y Aienza, 1955; Demetrio Frangos, 1963) y un diccionario clásico griego-inglés monumental (Henry George Liddell y Robert Scott, 1897). Demasiado tarde para sernos de mucha utilidad conocimos el excelente en todo *Diccionario del griego bíblico* de Amador Ángel García Santos, publicado en 2011.

Recorreremos nuestro camino en cuatro pasos: (a) la elección de algunos listados de los dichos sobre el Reino atribuidos a Jesús de Nazaret; (b) el establecimiento de una tipología de significaciones posibles de la expresión “Reino de de Dios” (o de sus equivalentes); (c) la realización de una indagación motivada por la pregunta: “Cuando Jesús de Nazaret –el ‘Jesús histórico’– hacía uso de la expresión ‘Reino de Dios’ (o ‘Reinado de Dios’), ¿suponía en sus oyentes un significado compartido y, por lo tanto, no necesitado de ser explicitado?”; y (d) la formulación de las hipótesis sobre el significado de la expresión “Reino de Dios” en voz de Jesús históricamente plausibles que se desprenden de nuestro trabajo. Para el punto (b), atenderemos a los trabajos sobre el Jesús histórico de algunos de los investigadores más reconocidos y, para estar en condiciones de hacerlo, repasaremos en un primer momento la historia de las investigaciones históricas sobre Jesús. Después, en un segundo momento, seleccionaremos los autores en los que nos sustentaremos para responder la pregunta. Será con base en la lectura de las obras más representativas de estos autores como elaboraremos nuestra tipología y, en parte, formularemos nuestras hipótesis sobre el significado de la expresión “Reino de Dios”. Procederemos a responder la pregunta correspondiente al tercer paso mediante un examen de los pronombres y adverbios interrogativos a los que los dichos sobre el Reino atribuidos a Jesús de Nazaret en los evangelios sinópticos constituyen respuestas.

Inventarios de los dichos de Jesús de Nazaret sobre “el Reino de Dios”

Entre varios inventarios disponibles de los dichos sobre el Reino atribuidos a Jesús, hemos elegido tres para apoyo de nuestro trabajo. Son debidos a John Dominic Crossan, N. T. Wright y Senén Vidal. Es importante declarar que nuestro empleo de estos inventarios (que en dos de los casos se presentan como apéndices a libros de sus autores) no debe interpretarse en manera alguna como adhesión a las conclusiones a las que dichos autores arriban en relación con el Jesús histórico en general, o con el significado que confirió a la expresión “Reino de Dios”.

La metodología de John Dominic Crossan

Del libro *The historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant (Jesús: vida de un campesino judío, 1991)**, de J. D. Crossan, tomamos uno de los tres inventarios a los que hemos hecho referencia. Este inventario (apéndice V, “Inventario de dichos acerca del Reino”, pp. 514-517) está elaborado a partir de un inventario más amplio (apéndice I, “Inventario de la tradición en

torno a la figura de Jesús según su estratificación cronológica y su atestiguación independiente”; parte B, “Atestiguación independiente”, pp. 495-508).²⁹

Crossan se aproxima a la figura del Jesús histórico caracterizada por un triple proceso ternario (“campana, estrategia y táctica”, en sus propios términos, que es descrita al inicio de la obra en el prólogo “El Jesús histórico”).³⁰

La primera terna hace interaccionar tres niveles distintos: a) el “macrocósmico” de la *antropología* intercultural e intertemporal; b) el “mesocósmico” de la *historia* helenística o grecorromana; y c) el “microcósmico” de las *fuentes literarias* relativas a Jesús de Nazaret. Las contribuciones provenientes de cada uno de los niveles son tenidas por esenciales. Aquí, la palabra “interaccionar” es fundamental, ya que de lo que se trata es de lograr síntesis de las contribuciones originadas en cada uno de los tres niveles.

La segunda terna concierne a las fuentes. Crossan la expone como una secuencia de tres pasos: a) elaboración de un *inventario* exhaustivo de todos los dichos atribuidos a Jesús o relativos a él (organizados en complejos) en las fuentes primarias (canónicas y no canónicas); b) *estratificación* cronológica de los elementos constitutivos del inventario; y c) determinación de los atestigüamientos con los que cuenta cada complejo (frecuencias e independencias). Para lo relativo a la estratificación, Crossan reconoce cuatro estratos cronológicos: primero, del año 30 al año 60; segundo, del año 60 al año 80; tercero, del año 80 al año 120; y, cuarto, del año 120 al año 150.

La tercera terna está referida al procesamiento de la información del inventario de complejos jerarquizado por estratificación y por atestiguación. En primer lugar, privilegiar los complejos del primer estrato en relación con los del segundo y así sucesivamente. En segundo lugar, entre los complejos de un mismo estrato, privilegiar a los que cuenten con un mayor número de testimonios independientes. Por último, en tercer lugar, excluir todo elemento del inventario que cuente con un único testimonio, así se trate de uno perteneciente al primer estrato.

Reproducimos ahora el ejemplo³¹ que ofrece el propio Crossan de los resultados que arroja este proceso:

20 *El Reino y los niños* [1/4]

1. *Ev. Tom.*, 22, 1-2.

²⁹ Nombraremos a este inventario en lo que sigue “inventario general”.

³⁰ John Dominic Crossan, *El Jesús de la historia: vida de un campesino mediterráneo judío*, pp. 25-31. (El prólogo completo comprende las pp. 23-32).

³¹ *Ibid.*, p. 30.

2. Mc 10, 13-16 = Mt 19, 13-15 = Lc 18, 15-17.
3. Mt 18, 3.
4. Jn 3, 1.³²

Este complejo *–El Reino y los niños–* ocupa el lugar veinte en el inventario general, determinado por el estrato al que pertenece (1) y el número de testimonios independientes con los que cuenta (4), de lo cual da cuenta la expresión “1/4” colocada entre paréntesis rectangulares. Conviene hacer notar que aunque la cuestión de la relación entre el Reino y los niños figura en seis ocasiones en las fuentes consideradas, los testimonios independientes son tan sólo cuatro, ya que Mc 10, 13-16; Mt 19, 13-15; y Lc 18, 15-17 cuentan como uno solo.

En la parte A del apéndice 1, “Estratificación cronológica” (pp. 489-495), Crossan lista (clasificadas por estratos) y comenta brevemente cincuenta y dos fuentes a partir de las cuales elabora el inventario general. Esta lista incluye la mayor parte de los textos neotestamentarios, los más de los evangelios apócrifos (en relación con el *canon* del Nuevo Testamento), aun muchos de los que sólo se conocen pequeños fragmentos, así como epístolas apócrifas y otros textos surgidos en medios cristianos en los siglos I y II. Crossan ofrece una muy breve justificación de la ubicación en un estrato determinado de la redacción de cada una de las fuentes consideradas.

El inventario general está conformado por quinientos veintidós complejos *–a los que también nombra “artículos”–*, de los cuales tan sólo ciento ochenta poseen más de un testimonio independiente. (Lo que indica Crossan con la expresión “[522: 180 + 342]”). Cada complejo se presenta antecedido de un signo “+” y/o un signo “-”, según sea *–a juicio de Crossan–* atribuible al Jesús histórico o a la tradición posterior. (La conjunción de “+” y “-” es empleada cuando se trata de la narración de un suceso que no ocurrió como es narrado, pero que es la “historización dramática” de algo que sí aconteció en la vida de Jesús). Los quinientos veintidós complejos se presentan estratificados cronológicamente (para lo cual se emplea la periodización antes apuntada). Cada complejo es ubicado en el estrato correspondiente a la fuente más temprana en la que se le encuentre.

Supuesto todo lo anterior, Crossan se muestra extremadamente exigente: sólo considerará en su trabajo complejos que provienen del primer estrato y cuentan con una atestiguación independiente plural.

³² *Ibid.*, p. 497.

Con base en el inventario general, Crossan elabora algunos inventarios particulares:

- Inventario de dichos sobre Juan el Bautista (apéndice III, p. 511),
- Inventario de dichos acerca del Hijo del Hombre (apéndice IV, pp. 512-513),

y el que es de nuestro particular interés:

- Inventario de dichos acerca del Reino (apéndice V, pp. 514-517).

En su *The Birth of Christianity (El nacimiento del cristianismo, 1999)**, un libro sobre el cristianismo en la cuarta y quinta décadas del siglo I—las dos décadas inmediatamente después de la muerte de Jesús de Nazaret— Crossan emplea esencialmente la misma metodología,³³ aunque en lo concerniente a fuentes primarias centra su atención sólo en *Evangelio de Tomás* y en la reconstrucción del *Evangelio Q* (o *Documento Q*, un evangelio “intracanoónico”),³⁴ el cual, se supone, constituyó una fuente (independiente del Evangelio de Marcos) para la redacción de los evangelios de Mateo y de Lucas. (En *Jesús: vida de un campesino judío*, ambos textos son adjudicados al primero de los estratos cronológicos ahí considerados). En un apéndice a *El nacimiento del cristianismo* (apéndice VI, p. 603), Crossan ofrece una relación de los dichos de Jesús sobre el Reino que figuran en el *Evangelio de Tomás* (diecisiete dichos), o en el *Evangelio Q* y que aparecen también tanto en el Evangelio de Mateo como en el Evangelio de Lucas (diez dichos). Cuatro de los dichos son comunes a ambas listas.

La metodología seguida por Crossan ha sido objeto de múltiples comentarios críticos.³⁵ Destacamos los que nos parecen los más importantes:

1. En ninguna parte fundamenta Crossan su división del período que va del año 30 al 150 en cuatro estratos ni las duraciones de cada

³³ Véase John Dominic Crossan, *The Birth of Christianity*, pp. 146-149.

³⁴ Crossan hace uso de la versión (reconstrucción) desarrollada por el International Q Project (Cfr. James E. Robinson *et al.*, “International Q Project”).

³⁵ Véanse a este respecto los siguientes trabajos: Robert K. McIver, “Methodology and the search for the Historical Jesus: A response to John Dominic Crossan”; Dennis Ingolfsland, “The Historical Jesus according to John Dominic Crossan’s first strata sources: a critical comment”; Dennis Ingolfsland, “Jesus and the ‘earliest’ sources: an answer to John Dominic Crossan”; Michael Turton, “Review of The Historical Jesus by J. D. Crossan” (mayo 29, 2003), consultado el 8 de octubre de 2012 en <http://www.christianorigins.com/crossan.html>.

- uno de ellos. De manera especial, llama la atención a este respecto que un estrato comience en el año 60 y concluya en el 80, cuando la destrucción del templo en el año 70 parecería ofrecer una clara división del tiempo en Palestina en un antes y un después.
2. No hay sustento adecuado para la afirmación de la existencia de al menos tres de las fuentes consideradas –la “Colección de milagros”, el “Guión apocalíptico”, y el “Evangelio de la Cruz”–, todas contempladas en el primer estrato cronológico.
 3. El procedimiento para la construcción de los complejos parece ser arbitrario. No se expone ningún método o procedimiento para hacerlo.
 4. La decisión de procesar las fuentes en términos de complejos deshistoriza y descontextualiza los fragmentos que conforman los complejos; necesariamente se pierde todo lo concerniente a las narraciones en cuanto tales.
 5. Los criterios de atestiguamiento independiente no son suficientemente claros ni adecuados. Fuentes que no son independientes entre sí –los evangelios de Tomás, Marcos y Juan, por ejemplo– son tenidas por independientes.
 6. No se proporciona justificación alguna para la atribución o la no atribución a Jesús de los diferentes complejos.
 7. Hay problemas importantes en la interpretación de los dichos.

*El inventario de Crossan*³⁶

En realidad, Crossan presenta en *Jesús: vida de un campesino judío* tres inventarios de los dichos acerca del Reino. El primero es el de los complejos (77: 33 + 44, en la notación empleada por Crossan) en los que aparece la expresión “Reino” al menos en alguno de los textos constitutivos del complejo. De estos complejos [43: 28 + 15] corresponden al primer estrato; [14: 5 + 9], al segundo; [10: 0 + 10], al tercero; y [10: 0 + 10], al cuarto. El segundo de estos inventarios está conformado por los doce complejos en los que al menos dos fuentes independientes contienen la expresión “Reino”; de estos doce complejos, once corresponden al primer estrato y uno al segundo. El tercer inventario se compone de otros textos donde aparece el Reino. En adición a lo anterior, en *El nacimiento del cristianismo*, Crossan presenta la relación de los dichos de Jesús sobre el Reino que figuran en el *Evangelio de Tomás*, o en

³⁶ John Dominic Crossan, *El Jesús de la historia: vida de un campesino mediterráneo judío*, pp. 514-517; John Dominic Crossan, *The Birth of Christianity*, p. 603.

el *Evangelio Q*, siempre y cuando aparezcan también tanto en el Evangelio de Mateo como en el de Lucas.

Proporcionamos ahora un ejemplo tomado de los dichos correspondientes al primer estrato en el primero de los inventarios mencionados de dichos sobre el Reino:

[2] 3. *Los panes y los peces* [1/6], aunque el Reino sólo aparece en Lc 9, 11.³⁷

En este ejemplo, “[2]” remite a la numeración de los complejos correspondientes al primer estrato en este inventario; “3” a la numeración del complejo en el inventario general; “[1/6]” al hecho de que si bien el complejo está constituido por seis atestiguamientos independientes, sólo en uno de ellos (Lc 9, 11) aparece la expresión “Reino”.

Un ejemplo tomado de los dichos correspondientes al primer estrato en el segundo de los inventarios mencionados de dichos sobre el Reino:

[7] 85. *Más grande que Juan* [1/2 = 2]: *(1) *Ev. Tom.* 46 [R]; *(2) 2Q: Lc 7, 28 [RD] = Mt 11,11 [RC].³⁸

En este ejemplo “*” indica que en esa fuente (o el elemento de una fuente) aparece “Reino”. En este inventario, se indica entre corchetes, en cada caso, si aparece “Reino” (“[R]”), “Reino de Dios” (“[RD]”), “Reino del Padre” (“[RP]”) o “Reino de los Cielos” (“[RC]”).

Finalmente, un ejemplo proveniente de la relación de los dichos de Jesús sobre el Reino que se presenta en *El nacimiento del cristianismo*:

Evangelio de Tomás. El “Reino de los cielos” se encuentra tres veces: [...] (2) 54 [...].³⁹

*El inventario de N. T. Wright*⁴⁰

Este inventario constituye un apéndice a su libro *Jesus and the Victory of God. Christian Origins and the Question of God, Volume Two* (*Jesús y la victoria de Dios. Los orígenes del cristianismo y la cuestión de Dios, Volumen 2*, 1996)*, publicado cinco años después del de Crossan, por lo que Wright ha tenido

³⁷ John Dominic Crossan, *El Jesús de la historia: vida de un campesino mediterráneo judío*, p. 514.

³⁸ *Ibid.*, p. 516.

³⁹ John Dominic Crossan, *The Birth of Christianity*, p. 603.

⁴⁰ Nicholas Thomas Wright, *Jesus and the Victory of God. (Christian Origins and the Question of God, Volume Two)*, pp. 663-670.

acceso al trabajo de éste.⁴¹ El autor lo titula “‘Reino de Dios’ en la literatura cristiana temprana”. Se encuentra dividido en seis apartados: “La tradición sinóptica”, “Juan”, “Hechos [de los Apóstoles]”, “*Corpus* paulino”, “Resto del Nuevo Testamento”, y “Otra literatura temprana cristiana y literatura relacionada”. Los elementos del primer apartado se presentan listados tanto por su ubicación, como por su temática general. En el primero de estos listados, se consideran primero los elementos que figuran en los tres sinópticos, luego los que aparecen en dos de ellos y, finalmente, los que sólo en uno. En los sinópticos encuentra en total 55 elementos (7 en los tres; 3 en Mateo y Marcos, mas no en Lucas; 10 en Mateo y Lucas, mas no en Marcos; 2 en Marcos y Lucas; 20 sólo en Mateo; 2 sólo en Marcos; 11 sólo en Lucas); si a ellos se añaden los tres que encuentra en el Evangelio de Juan, se llega a un total de 58 para el conjunto de los cuatro evangelios canónicos.

En adición a esos 58 elementos, Wright lista 10 elementos provenientes de los Hechos de los Apóstoles; 19 del corpus Paulino; 17 de otros textos neotestamentarios (incluyendo la Epístola a los Hebreos); 15 provenientes del evangelio apócrifo atribuido a Tomás; y 10 más provenientes de otros textos de la cristiandad primitiva. Se arriba así a un gran total de 129 elementos (los cuales, lamentablemente, Wright no numera).

Reproducimos a continuación, a modo de ejemplo, uno de los elementos del inventario elaborado por Wright. Se trata de un elemento de la tradición sinóptica, presente en los evangelios de Marcos y de Lucas (mas no en el de Mateo)

(Mc 15, 43; Lc 23, 51): José de Arimatea esperaba el Reino de Dios.⁴²

*El recuento de Senén Vidal*⁴³

En *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente* (2003)*, Senén Vidal, quien conoce los inventarios de Crossan y Wright, hace su propio “recuento” de los dichos sobre el Reino atribuidos a Jesús (o a su proclamación o a la de sus discípulos). Las cifras a las que arriba son las siguientes: 96 instancias en los evangelios sinópticos (14 en el Evangelio de Marcos, 47 en el de Mateo y

⁴¹ De hecho, Wright hace notar que un pasaje de la Epístola a los Colosenses (4, 11), en el que se hace mención explícita del Reino, no fue considerado por Crossan.

⁴² Nicholas Thomas Wright, *Jesus and the Victory of God. (Christian Origins and the Question of God, Volume Two)*, p. 665.

⁴³ Senén Vidal, *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente*, pp. 148-154; Senén Vidal, *Jesús el galileo*, pp. 119-124.

35 en el de Lucas); 72 en textos independientes (después de descontar fragmentos paralelos): 14 en el Evangelio de Marcos, 11 (o 10)⁴⁴ en el *Evangelio Q*, 10 en textos independientes del Evangelio de Mateo y 17 en textos independientes del Evangelio de Lucas.⁴⁵ Como se aprecia, Vidal no recurre a otras fuentes que no sean los evangelios sinópticos y el *Evangelio Q*.

Un ejemplo tomado de los listados de Vidal:

[Lc] 4, 43 (alargamiento de Mc 1, 38: “es necesario que yo evangelice [*euaggelisasthai*] el Reino de Dios a la otras ciudades”).⁴⁶

Vidal reproduce su recuento en forma resumida en su más reciente *Jesús el galileo* (2006)*.

LAS TRES “BÚSQUEDAS” EN TORNO A LA FIGURA DEL JESÚS HISTÓRICO

Ante todo, hay que entender que el lenguaje de “las tres búsquedas” no hace referencia estrictamente a una periodización: la primera tiene un comienzo y un término perfectamente establecidos; la segunda, un comienzo, mas no un término (es posible sostener que se prolonga hasta el presente, aunque más bien parecería que se disuelve en la década de los años ochenta, cediendo su lugar a la tercera búsqueda); y la tercera, que ciertamente se prolonga hasta el presente, no tiene reconocido un acontecimiento fundante. En la caracterización de las búsquedas hay tanto (parcialmente) fechas como métodos, procedimientos y criterios de investigación.

Las tres búsquedas

La extensión temporal de la *primera búsqueda* (“*Old Quest*”) –así como el término “búsqueda” en este contexto– quedó fijada por el libro de Albert Schweitzer *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (*La búsqueda del Jesús histórico. Un estudio crítico del progreso desde Reimarus hasta Wrede*, 1906)*. Lo característico de esta primera búsqueda es la convicción de que la aproximación historico-crítica a la vida de Jesús de Nazaret produce resultados que se apartan de la imagen tradicional derivada de una lectura acrítica de los relatos

⁴⁴ Vidal encuentra dudoso el dicho Q 11, 52. Vidal emplea la versión de Q editada por James E. Robinson *et al.*, publicada originalmente por la casa Peeters (Lovaina) en el año 2000 y con traducción (parcial) al español publicada en 2002 por Sígueme (Salamanca).

⁴⁵ Senén Vidal, *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente*, p. 150.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 151.

evangélicos (y, por ende, de la imagen tradicionalmente asumida a lo largo de la mayor parte de la historia del cristianismo). Se opera así un divorcio entre el Jesús histórico y el “Cristo de la fe”. Se apreciará de inmediato la influencia de la Ilustración.

Hacemos mención de los cinco autores que a nuestro juicio revisten la mayor importancia. El primero de ellos es Hermann Samuel Reimarus (1694-1768). El inicio de esta búsqueda, según Schweitzer, es la publicación póstuma en 1778 por parte de Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) del séptimo “fragmento” de Reimarus, “Sobre las intenciones de Jesús y de sus discípulos”. (Lessing venía publicando los “fragmentos” de Reimarus desde 1774). El Jesús de Reimarus era diametralmente opuesto al “Cristo de la fe”: había sido un revolucionario que fracasó y sus discípulos difundieron una imagen de él que sabían que era falsa. Parece que lo que Reimarus pretendía era nada menos que la destrucción del cristianismo como tradicionalmente se había vivido.

El siguiente personaje de importancia en la historia de esta primera búsqueda es David Friedrich Strauss, de quien ya nos ocupamos en el tercer estudio, sin necesidad de añadir ahora nada al respecto.

El tercer autor que aquí registramos es Karl Martin August Kähler (1835-1912), quien en su *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (*El así llamado Jesús de la historia y el Cristo bíblico histórico*, 1892-1896) criticó el optimismo de la escuela liberal y del racionalismo alemán que hasta entonces habían pretendido ocuparse del Jesús histórico, donde cada autor presentaba una imagen de Jesús de Nazaret derivada de supuestos personales. Como alguien alguna vez comentó: se había pretendido escribir biografía —de Jesús Nazaret— pero aquello resultó más bien en autobiografías de los autores.

El cuarto autor de primera línea en este período fue Johannes Weiss (1863-1914), quien en su *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (*La proclamación de Jesús del Reino de Dios*, 1892) propuso interpretar escatológicamente los evangelios, esto es, que Jesús pensaba (erróneamente) y proclamó como centro de su predicación que era inminente el fin de la Historia y el arribo del reinado de Dios. Conforme la Iglesia de los primeros tiempos fue tomando conciencia de que el acontecimiento no tenía lugar como se esperaba, modificó su comprensión de la predicación de Jesús, de su vida y de su identidad para ajustarla a la realidad vivida, siendo el caso que la auténtica predicación original de Jesús no podía ni puede ser significativa para quien no comparta su perspectiva apocalíptica.

Georg Friedrich Eduard William Wrede (1859-1906) es el cuarto autor que ahora consideramos. Su *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*

(conocido en traducciones como *El secreto mesiánico* y publicado en 1901) constituye su contribución más significativa a los estudios sobre el Jesús histórico. En esta obra sostuvo que la atribución del carácter mesiánico a Jesús se originó en las primeras comunidades cristianas, las cuales recurrieron a la ficción del “secreto mesiánico” –supuesta decisión de Jesús de mantener su también supuesta naturaleza mesiánica en secreto– para explicar la ausencia de afirmaciones constatables en ese sentido. (El “secreto mesiánico” se afirma marcadamente en el Evangelio de Marcos).

El quinto y último autor al que hacemos referencia es precisamente Albert Schweitzer, uno de los personajes más notables (y, a nuestro juicio, más admirables) del siglo xx en muy variados sentidos.⁴⁷ Sus dos conclusiones mayores fueron: Jesús fue un profeta escatológico –Schweitzer señaló que bastaba con que uno solo de los dichos históricamente atribuibles a Jesús de Nazaret pusiera de manifiesto que estaba convencido de un inminente fin de los tiempos, para que este hecho constituyera la clave de interpretación de toda su predicación y de toda su actividad–, y que en adición a lo anterior era muy poco lo que podía llegar a afirmarse históricamente sobre Jesús.

La publicación del libro de Schweitzer marca el fin de la primera búsqueda. Como se aprecia, la primera búsqueda estuvo fundamentalmente domiciliada en Alemania; sus protagonistas fueron desde luego todos protestantes. No hay que olvidar, sin embargo, que en esos mismos años tenía lugar en el campo católico la gran crisis modernista. El tiempo de la primera búsqueda es también el de Loisy. El período entre 1906 y 1953 ha sido denominado el período de “ninguna búsqueda”: el trabajo de Schweitzer fue asumido como la demostración de que no había nada que hacer en relación con la búsqueda del Jesús histórico.

En 1919, Martin Dilebius dio en su *Geschichte der urchristlichen Literatur* (*Historia de las formas del evangelio*) expresión sistemática a un conjunto de ideas que venían gestándose desde años atrás. Había nacido como tal la *Formgeschichte* (historia de las formas), cuya tesis central es que los relatos bíblicos en general y los evangélicos en particular son primariamente testimonios de fe para ser predicados (anunciados, proclamados), esto es, testimonios *kerygmáticos* y no relatos históricos como éstos se entienden

⁴⁷ En adición a su decisiva contribución a la investigación histórica de Jesús de Nazaret –probablemente la más importante de todos los tiempos–, Schweitzer fue un destacado musicólogo (especialmente en lo referente a Johann Sebastian Bach), y alguien quien a los 30 años de edad inició estudios de medicina para al terminarlos trasladarse con su esposa a Lambaréné, en Gabón (África subsahariana), para servir como médico por el resto de su larga vida a los más necesitados.

desde el siglo XVIII; son el resultado de un proceso de integración de materiales con proveniencias muy diversas.

La *segunda búsqueda* (“*New Quest*”) se inicia el 23 de octubre de 1953 con el dictado de la conferencia “El problema del Jesús histórico” por Ernst Käsemann a un grupo de estudiantes de Rudolf Bultmann, de quien ya nos hemos ocupado en otro estudio; y del que registramos aquí tan sólo tres aspectos (centrales) de su pensamiento en relación con la vida de Jesús de Nazaret: a) escepticismo en cuanto al conocimiento que pueda tenerse del Jesús histórico; b) interpretación existencial (poderosamente influida por Heidegger) de los dichos escatológicos atribuidos a Jesús, e c) irrelevancia del Jesús histórico para la fe y la teología cristianas. (El cristianismo “comenzó con la Pascua”). La conferencia de Käsemann renovó el interés por el Jesús histórico y convenció de que era posible obtener información histórico-críticamente acreditada sobre su vida y predicación. Su propuesta central era que había que dirigir la mirada de la investigación hacia la continuidad entre la predicación del Jesús histórico y el *kerygma* postpascual de la Iglesia primitiva. Así, donde antes había ruptura y abismo, ahora hay continuidad. Tres años después de la conferencia vieron la luz pública el artículo “La pregunta por el Jesús histórico” de Ernst Fuchs y el libro *Jesus von Nazareth (Jesús de Nazaret)* de Günther Bornkamm. Uno y otro se ocupaban del Jesús terreno; el primero, de su conducta –propia de alguien que está “en el lugar de Dios”, más que de la de un profeta– como el contexto para la comprensión de su predicación; el segundo, de su vida, su personalidad y sus discípulos. La segunda búsqueda puede ser comprendida como la de la elaboración de la tensión entre el escepticismo (o minimalismo) sobre el conocimiento histórico posible en torno a Jesús de Nazaret, que partía de Bultmann y la corriente más optimista que partía de Käsemann. Metodológicamente hablando, se privilegia la “crítica de las formas”, esto es, el análisis de segmentos textuales mediante su ubicación en una tipología de géneros literarios, y la indagación de los contenidos de la tradición oral de la que provienen y del contexto histórico en el que ésta se dio, a efecto todo ello de establecer su sentido original. Todo el programa de *desmitologización* de Bultmann puede entenderse como ejemplo de la crítica de las formas.

Hacia mediados de los años setenta, cuando el ímpetu de la segunda búsqueda claramente declinaba, entre otras razones por la muerte de Bultmann (acaecida en 1976), quien se había mantenido siempre como interlocutor de los protagonistas de esta segunda búsqueda, se encontraban firmemente establecidos los siguientes criterios de historicidad, que con variantes y adiciones serán, en términos generales, asumidos por los investigadores de la tercera búsqueda:

1. *Múltiple atestación independiente*: es probablemente histórico un testimonio proveniente de varias fuentes independientes.
2. *Coherencia*: es probablemente histórico un testimonio coherente con otros testimonios, hechos o conjuntos de condiciones tenidos por auténticos.
3. *Discontinuidad (o desemejanza)*: se desdobra en dos vertientes:
 - c.1) Es probablemente histórico un testimonio que no corresponde al contexto cultural judío de la primera mitad del siglo I. (Criterio de disimilitud o de irreductibilidad).
 - c.2) Es probablemente histórico un testimonio que no corresponde a las creencias de la Iglesia primitiva. (Criterio de dificultad o de contradicción).

La expresión “tercera búsqueda” (“*third quest*”) es generalmente atribuida a N. T. Wright. Al parecer fue empleada por vez primera en la segunda edición (1988) de Stephen Neill y N. T. Wright, *The Interpretation of the New Testament, 1861-1986 (La interpretación del Nuevo Testamento, 1861-1986)**.⁴⁸

Esta tercera búsqueda se encuentra actualmente en curso (por lo que no se pueden hacer más que balances parciales y provisionales de sus rendimientos) y, como hemos comentado, no cuenta con un acontecimiento que marque claramente su inicio. Se caracteriza por una proliferación de nuevos talentos y aproximaciones surgidos más o menos contemporáneamente en la década de los años ochenta en la investigación sobre el Jesús histórico y cuyos frutos se aprecian claramente en la de los noventa. Dirigimos nuestra atención a algunas de las obras más representativas de esta tercera búsqueda para a través de su examen elaborar una panorámica de los resultados obtenidos. Presentamos en primer lugar la relación de las obras que examinamos; en segundo lugar, los rasgos característicos de la tercera búsqueda; y tercero, el balance resultante.

Nuestra selección de autores de la tercera búsqueda

Basaremos nuestras conclusiones en la apropiación que hacemos de los contenidos más relevantes para nuestros propósitos de las siguientes obras (cuadro 5.1), en el que hemos escrito en español los títulos cuando hemos

⁴⁸ Stephen Neill y Nicholas Thomas Wright, *The Interpretation of the New Testament, 1861-1986*, p. 379.

trabajado con una traducción a esta lengua; en los otros casos hemos escrito el título en la lengua en la que se escribió y publicó el libro:⁴⁹

CUADRO 5.1: OBRAS PRINCIPALES CONSULTADAS EN RELACIÓN CON LA "TERCERA BÚSQUEDA"

AUTOR	OBRA	AÑO
ALLISON, D. C	<i>The Historical Christ and the Theological Jesus</i>	2009
BORG, M. J	<i>Conflict, Holiness and Politics in the Teaching of Jesus</i>	1984
BORG, M. J.	<i>Jesus: A New Vision</i>	1987
BORG, M. J.	<i>Meeting Jesus Again for the First Time: The Historical Jesus and the Heart of Contemporary Faith</i>	1994
CROSSAN, J. D.	<i>El Jesús de la historia: vida de un campesino mediterráneo judío</i>	1991
CROSSAN, J. D.	<i>The Birth of Christianity</i>	1999
DUNN, J. D. G.	<i>El cristianismo en sus comienzos. Tomo I: Jesús recordado</i>	2003
MEIER, J. P.	<i>Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo I: Las raíces del problema y de la persona</i>	1991
MEIER, J. P.	<i>Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo III: Juan y Jesús. El reino de Dios</i>	1991
MEIER, J. P.	<i>Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo II/II: Los milagros</i>	1991
MEIER, J. P.	<i>Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo III: Compañeros y competidores</i>	2001
PAGOLA, J. A.	<i>Jesús. Aproximación histórica</i>	2007
SANDERS, E. P.	<i>Jesús y el judaísmo</i>	1985
SANDERS, E. P.	<i>La figura histórica de Jesús</i>	1993
SCHLOSSER, J.	<i>Jesús, el profeta de Galilea</i>	1999
THEISSEN, G.	<i>La religión de los primeros cristianos</i>	2000
THEISSEN, G. / MERZ, A.	<i>El Jesús histórico</i>	1996
VERMES, G.	<i>Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels</i>	1973
VERMES, G.	<i>The Religion of Jesus the Jew</i>	1993
VIDAL, S.	<i>Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente</i>	2003
VIDAL, S.	<i>Jesús el galileo</i>	2006

⁴⁹ Para las indicaciones bibliográficas completas, consúltese la bibliohemerografía proporcionada al final de este libro. Los años de publicación que aquí asentamos se refieren a la primera edición en la lengua original.

AUTOR	OBRA	AÑO
WRIGHT, N. T.	<i>Jesus and the Victory of God. Christian Origins and the Question of God, Volume Two</i>	1996

Como se aprecia, casi todas las obras seleccionadas fueron publicadas originalmente en las dos últimas décadas del siglo xx. Las grandes excepciones a esto son las de Géza Vermes, imprescindible sin embargo por ser una de las principales autoridades en la investigación sobre el Jesús histórico realizada desde la perspectiva judía, las algo más recientes de Senén Vidal y José Antonio Pagola, por el revuelo que han causado en el mundo de habla hispana, especialmente la segunda, y la de Dale C. Allison debido a su clarísima articulación de la postura escatológica en relación con el Reino de Dios en el uso de Jesús.

Resistimos, sin embargo, la tentación de incluir el libro de Borg de 2006 *Jesus: Uncovering the Life, Teachings and Relevance of a Religious Revolutionary* (*Jesús: descubriendo la vida, las enseñanzas y la relevancia de un revolucionario religioso*), por no hallarlo suficientemente valorado en la literatura especializada. Esto no es una casualidad, sino fruto de un criterio (flexible) de selección deliberadamente aplicado. La razón es que estas obras revisten actualidad al tiempo que su valor está acreditado por el hecho de que su prestigio ha pasado ya la prueba del tiempo.

Hay que advertir también que hemos considerado exclusivamente obras que se aproximan a la figura de Jesús de Nazaret desde una perspectiva explícitamente histórico-crítica. Así hemos preferido dejar de lado obras tales como *Jezus, het verhaal van een levende* (*Jesús, la historia de un viviente*, 1974) de Edward Schillebeeckx y *Hij is een God van mensen* (*Un Dios de los hombres*, 1966) de Piet Schoonenberg, que, aunque nos han resultado reveladoras e inspiradoras, responden a inquietudes cristológicas.

Hemos incluido, en cambio, dos obras que centran su atención en el cristianismo más primitivo, una de Crossan y otra de Theissen, por considerar que resultan iluminadoras de la recepción del mensaje de Jesús por sus discípulos. La de Crossan, además, resulta imprescindible en la construcción de cualquier tipología de los posibles significados de la expresión “Reino de Dios” en labios de Jesús. Por último, hemos incluido varios volúmenes de la monumental obra de Meier –y no sólo aquél en el que explícitamente se aborda el tema del Reino– debido a su carácter unitario. No pretendemos, por supuesto, exhaustividad –¿qué podría ser eso?–; sí diversidad, representatividad y calidad.

Rasgos característicos de la tercera búsqueda

Antes de otra cosa, hay que advertir que los rasgos que vamos a señalar no son todos compartidos por los autores que hemos considerado, pero sí, en todos los casos, por muchos. Vienen así a ser *tendencias observables*. Registramos once:

1. Muy alta exigencia de rigor metodológico en la investigación histórica al tiempo que el método de la crítica de las formas cede lugar a la formulación de hipótesis susceptibles de validación o, mejor, *falsación*, y al empleo de criterios de plausibilidad.
2. Conciencia de que la cuestión relativa a la relación entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe es externa a la investigación histórica sobre Jesús de Nazaret.
3. Desbordamiento del ámbito en el que se realizan las investigaciones hacia instituciones no confesionales. Cobra fuerza la realización corporativa de las investigaciones. (Por ejemplo en los congresos anuales de los años noventa de la Society for New Testament Studies y, en especial, en el *Jesus Seminar*, fundado en 1985 por Robert Funk, que cuenta actualmente con la participación de unos 150 investigadores (entre los que se cuentan Marcus Borg, John Dominic Crossan y Burton Mack) y que adquirió particular fama por el procedimiento de votación seguido para determinar el grado de probable autenticidad de cada uno de los dichos atribuidos a Jesús en los evangelios canónicos y en el *Evangelio de Tomás*.)
4. Reemplazo de Alemania por el mundo angloparlante como centro dominante en las investigaciones.
5. Ampliación de las investigaciones para dar cuenta también de los orígenes del cristianismo.
6. Comprensión de la figura de Jesús en el contexto temporal, geográfico, cultural, económico y político del judaísmo de los tiempos del Segundo Templo, un judaísmo no monolítico, sino abarcante de varias corrientes bastante bien definidas (fariseos, saduceos, esenios, zelotas, etcétera) en un mundo mediterráneo helenista.
7. Comprensión de Jesús como judío galileo de su tiempo.
8. Reconocimiento de la necesidad de incorporar a las investigaciones de manera esencial los rendimientos de la arqueología, la antropología cultural comparada, la sociología y, en general, de las ciencias sociales.

9. Ampliación de las fuentes para incluir textos no canónicos: fuentes paganas (Flavio Josefo, Tácito, Suetonio), talmúdicas y apócrifas (con atención especial brindada al *Evangelio Q* y al *Evangelio de Tomás*).
10. Recuperación de la confianza en que no es poco lo que puede averiguarse con validez histórica sobre Jesús de Nazaret.
11. Necesidad de explicar el hecho del rechazo a Jesús (por parte de los dirigentes judíos) y su muerte por crucifixión (por parte de los romanos).

*Una panorámica de los resultados obtenidos
en la tercera búsqueda*

El principal resultado que parece arrojar la tercera búsqueda es el hecho de que, en tanto que la investigación histórica puede establecer algunos datos sobre la vida y la predicación de Jesús de Nazaret –datos que son objeto de consenso entre los investigadores calificados–, las cuestiones en las que no se presenta ese consenso son las más, y, más importante, las “imágenes” –representaciones, en terminología de historia– de Jesús generadas por los distintos investigadores tienden a ser muy diversas. (Lo señalábamos al inicio del estudio). Sólo a manera de ilustración de ello, presentamos en el cuadro 5.2 una lista no exhaustiva de estas “imágenes”⁵⁰ (con las designaciones más usuales en la literatura), con el señalamiento en cada caso de un investigador representativo:

CUADRO 5.2: DIVERSAS “IMÁGENES” DEL JESÚS HISTÓRICO

IMAGEN	AUTOR REPRESENTATIVO
Judío marginal	J. P. Meier
Campesino cínico itinerante	J. D. Crossan
Mesías restaurador de la soberanía de Israel	N. T. Wright
Profeta escatológico	E. P. Sanders
Profeta del cambio social	G. Theissen
Carismático hombre del Espíritu	M. Borg

⁵⁰ Las siete “imágenes” del cuadro 5.2 no corresponden a las encontradas por Daniel J. Harrington que listamos hacia el inicio de este estudio a modo de ilustración del hecho de la falta de consenso al respecto entre los especialistas. Las que ahora presentamos en el cuadro 5.2 son el resultado de nuestro procesamiento de la literatura que antes hemos detallado.

En el medio de la historia, este tipo de situaciones no son la excepción, sino la norma. Con recurso a la manera en la que Ricoeur entiende la operación historiográfica –fase documental, explicación/comprensión, representación historiadora–, diremos que en tanto que los datos arrojados por la fase documental son susceptibles de validación o *falsación* con consenso intersubjetivo –lo que confiere a la historia su estatuto científico–, las representaciones historiadoras –que tienen un carácter literario, lo que confiere a la historia su naturaleza de arte–, cuya estructura es desarrollada en la fase explicación/comprensión, no son ni pueden ser objeto de consensos intersubjetivos. Es así que no puede haber una representación –una “imagen”– del Jesús histórico “objetiva”. Ahora, como se comprende, la interpretación que se dé a la expresión “Reino de Dios” –la central en la predicación de Jesús, como ya hemos apuntado– tenderá a ser una función de la representación (“imagen”) que de él se asuma. ¿Significa esto que la pregunta por el sentido que Jesús le daba a la expresión no tiene una respuesta objetiva? Ésta será para nosotros una pregunta fundamental en el próximo estudio. Hay, empero, que advertir y precisar ahora –sobre todo a la luz de varias referencias previas a este asunto– que en todo caso se tratará del sentido que *nosotros* demos a la expresión en su empleo por Jesús: la subjetividad de Jesús –como la de cualquiera–⁵¹ se encuentra fuera del alcance del método histórico crítico.

UNA TIPOLOGÍA DE LAS CONCEPCIONES DEL REINO

Tomamos como punto de partida a Crossan, que distingue escatológico y apocalíptico. Considera que *escatología* es un género que admite diferentes especificaciones: futura, realizada, presente, apocalíptica, ascética, ética, etcétera. Por escatología entiende sencillamente *negación del mundo*.⁵² En *El nacimiento del cristianismo* considera en detalle los siguientes tres tipos de escatología:

1. *Escatología apocalíptica*: “Niega este mundo anunciando que en el futuro, y de ordinario en el futuro inminente, Dios actuará para restablecer la justicia en un mundo injusto”.⁵³

⁵¹ Por lo demás, según la cristología que se estableció en los primeros concilios ecuménicos, en Jesús había dos conciencias, correspondientes a sus dos naturalezas, la divina y la humana.

⁵² John Dominic Crossan, *The Birth of Christianity*, p. 259.

⁵³ *Ibid.*, p. 283.

2. *Escatología ascética*: “Niega este mundo apartándose de la vida humana normal [...]. Puede ser [individual] personal [...] o comunitaria [...]”.⁵⁴
3. *Escatología ética*: “Niega al mundo protestando de manera activa contra un sistema tenido por malo, injusto y violento, y resistiéndolo sin violencia”.⁵⁵

Encuentra compatibles la escatología apocalíptica y la ascética —a su juicio el apóstol Pablo constituye un ejemplo de ello—; también encuentra compatibles la escatología ascética y la ética. En cuanto a la posibilidad de una escatología que sea a la vez apocalíptica y ética, escribe:

Mientras que el apocalipsis [esto es, la escatología apocalíptica] implique un Dios que hace uso de la fuerza y la violencia para poner fin a la fuerza y la violencia, no es posible la combinación [...]. El eticismo, que es una abreviatura de escatología ética, es radicalismo ético con un mandato divino sustentado en el carácter de Dios. Lo que lo transforma en ética *radical* o *escatológica* es, sobre todo lo demás, el hecho de ser una resistencia no violenta a la violencia estructural. Es fe absoluta en un Dios no violento y el intento de vivir y actuar en unión con ese Dios.⁵⁶

Una conclusión derivable de estas consideraciones sobre las compatibilidades e incompatibilidades de las escatologías consideradas por Crossan es que en el caso de que una escatología apocalíptica fuera compatible con una ética, también podría serlo con una ascética, de manera que podía llegar a darse una escatología que fuera a un tiempo apocalíptica, ascética y ética.⁵⁷

Con inspiración en esto de Crossan que acabamos de exponer (en forma por lo demás sintética: en *El nacimiento del cristianismo* el tratamiento de ello tiene lugar a lo largo de tres capítulos), podemos proponer las siguientes tres concepciones del reino:

⁵⁴ *Idem.*

⁵⁵ *Ibid.*, p. 284.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 287.

⁵⁷ Nosotros atenderemos a la distinción escatológico/apocalíptico como la fórmula Crossan. Hay autores que trazan la distinción de otras maneras; una de ellas: “apocalíptico” es un modo de hablar, un género discursivo; “escatológico” es un tipo de doctrinas. Así, por ejemplo Stephen P. Hale en una reseña de un libro de Mark. R. Saucy (<http://www.amazon.com/books/dp/0849913292>).

- *Apocalíptica*: el Reino –Reinado– de Dios consiste en una intervención definitiva de Dios sobre la historia.
- *Ética*: el Reino –Reinado– de Dios consiste en la “vida buena” individual y comunitaria debida a la conversión promovida por Jesús y sus discípulos.
- *Ascética*: el Reino –Reinado– de Dios consiste en los efectos de una renuncia radical a los valores mundanos y a uno mismo en aras del seguimiento de Jesús.

Desde otro punto de vista, una concepción escatológica del Reino admite en principio tres variantes en función del tiempo en el que éste adquiere vigencia:

- *Reino escatológico realizado*: el acontecimiento Jesucristo es el Reino. (Otra versión: el Reino es la Iglesia –que es el “Cuerpo de Cristo”–).
- *Reino escatológico futuro inminente*: en el futuro muy próximo sobrevendrá el Reino.
- *Reino escatológico futuro indefinido*: en un futuro indefinidamente distante, cuando tenga lugar la parusía, sobrevendrá el Reino de una vez por todas.
- *Reino escatológico inaugurado*: el Reino es “ya, pero todavía no”. El Reino comenzó con el acontecimiento Jesucristo, pero su consumación tendrá lugar al final de los tiempos. Esta variante combina la primera y la tercera.

Atendiendo a esto, entre otras cosas, a las tres concepciones derivadas del análisis de Crossan, añadimos otras cuatro y las presentamos todas juntas en el cuadro 5.3:

CUADRO 5.3: UNA TIPOLOGÍA DE CONCEPCIONES DEL REINO

CONCEPCIÓN	NATURALEZA DEL REINO
Apocalíptica	Intervención definitiva e inminente de Dios sobre la historia.
Ética	“Vida buena” individual y comunitaria debida a la conversión promovida por Jesús y sus discípulos.
Ascética	Efectos de una renuncia radical a los valores mundanos y a uno mismo en aras del seguimiento de Jesús.

CONCEPCIÓN	NATURALEZA DEL REINO
Mesiánico-política	Restauración de la gloria y soberanía de Israel por parte del Rey-Mesías, Jesús.
Mesiánico-soteriológica	Acontecimiento Jesucristo: encarnación, vida, muerte y resurrección de Jesús y efectos de todo ello.
Mística	“Experiencia mística”.
Eclesial	“Iglesia”.

*Hipótesis sobre el significado de “el Reino de Dios”
históricamente plausibles en principio*

Existen tantas listas de imágenes del Jesús histórico como autores que las han elaborado. La que nosotros antes presentamos con propósitos ilustrativos es un compuesto conformado a partir de varias de ellas; una más, pues. Como señalamos en su oportunidad, la interpretación que se dé a la expresión “Reino de Dios”, central en la predicación de Jesús, tenderá a ser una función de la representación (“imagen”) que de él se asuma.

Reducción a tres concepciones engañosamente genéricas

Las siete “imágenes” que presentamos en esa lista son irreducibles unas a otras; sin embargo, parecerían tender a agruparse alrededor de tres polos: profeta del acontecimiento apocalíptico, profeta de un nuevo modo de vivir / de un nuevo orden social y profeta de una nueva realidad interior. Dicho esto hay que añadir de inmediato una aclaración y una reiteración: primero, que estos polos (a semejanza de lo que ya hemos aprendido de Crossan en relación con lo escatológico) no son necesariamente excluyentes, y, segundo, que por lo ya apuntado en dos ocasiones, es de esperarse que estos tres polos sean también aquéllos alrededor de los cuales se concentren las distintas propuestas interpretativas de la expresión “Reino de Dios” en la voz de Jesús. Y esto es lo que sucede en efecto si no se considera la concepción eclesial, la cual no es a nuestro juicio sostenible porque no es consistente con la gran mayoría de los dichos y parábolas sobre el Reino y porque cuando se atribuyen a Jesús dichos sobre la Iglesia en los textos evangélicos no se identifica ni se vincula a este cuerpo con el reino.⁵⁸ En el cuadro 5.4 mostramos estas

⁵⁸ Si tal es el caso, ¿por qué la incluimos en el cuadro 5.3? Para que no se nos reproche no haberla considerado.

concentraciones. Como se aprecia, la concepción mesiánico-soteriológica del Reino se desdobra en tres en función de qué “imagen” de Jesús se asuma.

CUADRO 5.4: LA TRICOTOMÍA DE LAS CONCEPCIONES DEL REINO

POLO DE CONCENTRACIÓN	CONCEPCIONES DEL REINO
Apocalíptico	<ul style="list-style-type: none"> - Mesiánico-política (reestablecimiento de la soberanía de Israel por el Mesías-Jesús). - Mesiánico-soteriológica I: la parusía y el fin del mundo es inminente; la salvación está dada por la muerte de Jesús, la fe en Él y un modo de vida consecuente.
Modo de vida / tipo de sociedad	<ul style="list-style-type: none"> - Ética - Mesiánico-soteriológica II: la parusía y el fin del mundo acontecerán en un futuro indefinidamente lejano; la salvación está dada por la muerte de Jesús, la fe en Él y un modo de vida consecuente.
Realidad interior	<ul style="list-style-type: none"> - Mística - Ascética - Mesiánico-soteriológica III: realización del “hombre nuevo”; reemplazo de la vida propia por la vida de Cristo-Jesús en el interior de la persona.

La presencia, en el cuadro, de alguna modalidad de la concepción mesiánico-soteriológica en cada una de sus tres filas lleva a concluir en virtud de razones de compatibilidad y fuente de sentido que, considerada en su formulación abstracta –el reino consiste en el acontecimiento Jesucristo (encarnación, vida, muerte y efectos de todo ello)–, puede ser entendida como un *componente esencial* de las otras concepciones en cada polo de concentración.

Si con Crossan entendemos por Reino apocalíptico una intervención definitiva e inminente de Dios sobre la historia, nos es posible asimilar la concepción mesiánico-política a la apocalíptica: la intervención de Dios en la historia se da a través de su Mesías designado para ello, esto es, a través de Jesús.

Y si entendemos la ascética, no como un fin en sí mismo, sino como el medio o la vía para arribar a la indiferencia frente a todo lo creado, nos es también posible asimilar la concepción ascética a la mística.

En este punto del análisis contemplamos entonces tres concepciones como históricamente plausibles en principio: la apocalíptica, la ética y la mística. En virtud del proceso reductivo que hemos seguido para arribar a ellas, podría suponerse que se trata de *concepciones genéricas*. Y así sería si no se toman en cuenta otros factores que determinan que en dos de estas concepciones hay sólo una posibilidad concreta sostenible; en la otra, ninguna.

El Reino apocalíptico

Basta con mostrar que *uno solo* de los dichos históricamente atribuibles a Jesús supone una perspectiva apocalíptica para concluir que *todos* han de ser interpretados desde esa perspectiva (incluidos, por supuesto, los relativos al Reino). El argumento es de Schweitzer y es, sin duda, válido: una convicción de que el fin del mundo es inminente informa todos los dichos y todas las acciones de quien la tiene. Sin embargo, como lo señala Crossan, Schweitzer no distingue entre escatología y apocalíptica, pero es claro que con cualquiera de los dos términos se refiere a lo que nosotros, siguiendo a Crossan, hemos nombrado apocalíptica.

Esto mismo ocurre en el caso de la gran mayoría de los autores de la tercera búsqueda, de los cuales muchos concluyen que la expresión “Reino de Dios” (o sus equivalentes), cuando es atribuida a Jesús, tiene un significado apocalíptico. Así, por ejemplo, E. P. Sanders, John Meier, y Geza Vermes, entre los autores de los que nos hemos ocupado.⁵⁹

El estudio de los autores de la tercera búsqueda que hemos seleccionado (aunado al de varias fuentes secundarias de indiscutible calidad) nos lleva a concluir que, si bien ninguna interpretación de la expresión “Reino de Dios” (o de sus equivalentes) en voz de Jesús es asumida por una mayoría absoluta de los investigadores, la interpretación apocalíptica es probablemente la que disfruta de una mayoría relativa. En nuestra apreciación —preñada de subjetividad, sin duda— es, además, la que está respaldada por los argumentos más sólidos y estos argumentos, a diferencia de otras interpretaciones, son los mismos en los distintos autores que los esgrimen. (Esto no eliminaría el carácter genérico de la hipótesis: de hecho lo que podemos nombrar la naturaleza “interna” de lo apocalíptico es variable en los autores considerados).

⁵⁹ Otras voces contemporáneas importantes en la exposición de este punto de vista son la de Paula Fredriksen (católica de origen, convertida al judaísmo) y la de Bart D. Ehrman (en un principio, cristiano evangelista; luego, cristiano liberal; y, finalmente, agnóstico). De Fredriksen véanse *From Jesus to Christ: The Origins of the New Testament Images of Jesus* (1988) y *Jesus of Nazareth, King of the Jews: A Jewish Life and the Emergence of Christianity* (2000); de Ehrman, *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium*.

En adición a lo anterior, las acciones de Jesús en sus últimos días y las circunstancias de su muerte –pensamos en concreto en su “entrada triunfal”⁶⁰ en Jerusalén, sus actuaciones en el templo y la inscripción en la cruz que señalaba la causa de su muerte: “El rey de los judíos”–⁶¹ abonan significativamente la hipótesis mesiánico-política.

A nuestro juicio, todo apunta, entonces, a que ésta sea la hipótesis más plausible históricamente hablando. (Y más adelante proporcionaremos otro argumento –basado en un pasaje de los Hechos de los Apóstoles– que reforzará aún más la hipótesis). Quien la asume, empero, ha de concluir que Jesús estuvo equivocado en relación con el núcleo más central de su predicación.

Excurso: Jesús, ¿equivocado?

Ya nos referíamos a esto hacia el inicio del estudio. ¿Vivió Jesús durante sus últimos años equivocado en cuanto a la inminencia del fin del mundo? Así lo sostuvieron Weiss y Schweitzer, de manera bastante convincente por lo demás. Para el historiador, el problema en esto puede ser el relativo a su imposibilidad de penetrar en la subjetividad de otro, asunto al que ya nos hemos referido. Pero la pregunta puede reformularse de tal manera que se evite esta dificultad: ¿implica o supone lógicamente la predicación de Jesús un fin del mundo inminente? Si la respuesta es afirmativa, habría que concluir que Jesús estaba equivocado en relación con un asunto central en su predicación. Para el creyente, en cambio, la pregunta misma puede resultar intolerable; no digamos nada ya sobre la posible respuesta afirmativa. Pero, ¿es justificada esta repulsión? Por otra parte, podemos recordar a este respecto cómo históricamente la predicación *de* Jesús fue reemplazada en las primeras comunidades cristianas por la predicación *sobre* Jesús, y recordar

⁶⁰ Para nuestro argumento da lo mismo si lo relatado al respecto en los evangelios canónicos aconteció en la realidad, posiblemente por una decisión consciente de Jesús para dar cumplimiento a la profecía de Za 9, 9-10, o si es una creación literaria que afirma el carácter mesiánico de Jesús.

⁶¹ Así lo registran, con leves variantes, los tres evangelios sinópticos; en el *Evangelio según Juan* (Jn 19, 19) se proporciona una versión más elaborada (y con toda probabilidad más apegada al acontecimiento histórico): “Jesús el nazoreo, el Rey de los judíos” (y no “Jesús el nazareno...” como suele transliterarse/traducirse el original griego). Precisa, además, que la inscripción estaba escrita en hebreo, latín y griego. Sobre la importancia de la expresión “Nazoreo”, véase Xabier Pikaza, *Historia de Jesús* (2013), en especial los capítulos 5 y 34. Véase también el apartado 2 del epílogo.

también la frase ya antes citada del apóstol Pablo: “[...] si conocimos a Cristo según la carne, ya no le conocemos así” (2 Co 5, 16).

Éste es un excursus de una naturaleza distinta a la del anterior porque en él abandonamos momentáneamente el discurso histórico para incursionar de manera deliberada y consciente en el cristológico. Creemos que ya antes, al plantear por primera vez la cuestión, proporcionamos la pista para la recuperación de la tranquilidad del creyente ante la posible –probable, de hecho– respuesta positiva: la doctrina de la unión hipostática de las dos naturalezas (divina y humana), en términos de la cual hay que afirmar que en Jesús había dos conciencias.

Si el ser humano Jesús es igual a los demás seres humanos, excepto en el pecado, según la afirmación paulina, ¿por qué no aceptar de buena gana que su pensamiento –específicamente en su confrontación con el nuestro, con el de la Modernidad– estaba equivocado. ¿Acaso la historicidad de Jesús, constitutiva del ser de todo hombre, no lo situaba dentro del horizonte de comprensión de su cultura? La pregunta para nosotros es: ¿el sentido de la expresión “Reino de Dios” en la predicación de Jesús era culturalmente supuesto en su lugar y tiempo –por lo que no requería ser explicitado–, o bien, la expresión fue empleada por Jesús como un símbolo de lo que no podía ser explicitado?

Podría sugerirse una alternativa al reconocimiento de que Jesús estaba equivocado en cuanto a la inminencia del fin de los tiempos: que la expresión “últimos tiempos” significara lo que en la Modernidad ha significado el “fin de la Historia”. Esta sugerencia puede verse como muy atractiva si se complementa con la idea de que lo característico de *este* “fin de la Historia” sería precisamente el Reino, el reinado de Dios. George Bradford Caird ha desarrollado una elegante argumentación a este respecto; ha mostrado, en concreto, cómo varios profetas veterotestamentarios (Jeremías y Joel, por ejemplo) fundieron visiones de cataclismos para Israel con visiones escatológicas, no queriendo con ello significar el fin del mundo, sino “porque veían en la crisis histórica que constituía su inquietud inmediata en el punto en el que el círculo de lo eterno tocaba la línea del tiempo, el momento en el que Israel era confrontado con las cuestiones últimas de la vida y la muerte”.⁶²

A la luz de esto, Caird se pregunta: ¿Es posible que Jesús haya empleado lenguaje escatológico, no porque pensara que el mundo arribaría en breve a su fin, sino porque creía que a través de su ministerio Israel se estaba viendo obligado a enfrentar una decisión con consecuencias eternas, una elección entre el cumplimiento y la negación final de su vocación nacional

⁶² George Bradford Caird, *Saint Luke*, p. 199.

como pueblo de Dios?⁶³ Nos parece que la respuesta a esta pregunta ha de ser negativa, que la muy abundante evidencia en contra que antes hemos traído a cuenta desautoriza esta hipótesis. Por lo demás, proyectar sobre Jesús un pensamiento del “fin de la Historia” resulta un anacronismo inaceptable.

Lc 17, 21: ¿El Reino entre ustedes o en ustedes?

Habiéndole preguntado los fariseos cuándo llegaría el Reino de Dios, les respondió: “La venida del Reino de Dios no se producirá aparatosamente, ni se dirá ‘Vedlo aquí o allá’, porque, mirad, el Reino de Dios ya está entre/en vosotros”.

Hemos escrito “entre/en” porque la expresión griega ἐντὸς ὑμῶν (ἐντὸς: “entre” o “en”; ὑμῶν: vosotros) admite ambas traducciones. Se apreciará que las implicaciones de la decisión por una u otra son enormes.

Si se opta por la preposición *entre* el significado de este *logion* (dicho atribuido a Jesús) podría ser (tal vez entre otras posibilidades): a) “El Reino de Dios soy yo”; o b) “El Reino de Dios ya está aquí, ya está aconteciendo aquí”. En cambio, si se elige la preposición *en*, el significado parecería ser que el Reino de Dios es algo que se encuentra en el interior de cada ser humano. (Al menos en el interior de quienes en ese momento y lugar escuchaban a Jesús, pero esta reducción se antoja inaceptablemente arbitraria.)

Se apreciará también, en consecuencia, que la traducción que se elija puede resultar determinante para la comprensión del sentido que se deba conferir a la expresión “Reino de Dios” en el uso de Jesús de Nazaret: la traducción “entre ustedes” favorece al polo de concentración que hemos denominado “modo de vida/tipo de sociedad”; la traducción “dentro de ustedes”, al de la “realidad interior”.

No hay, entre los especialistas calificados, un consenso al respecto; si acaso, podría decirse que quizá una mayoría se *inclina* por “entre” y que, en consecuencia, una mayoría de las buenas traducciones equipadas con un aparato crítico de calidad optan también por “entre”, invariablemente indicando en una nota que “en” es una traducción alternativa perfectamente posible.

Ahora bien, ¿qué sustenta una u otra opción? En muchos casos –la literatura al respecto lo pone así de manifiesto– se trata precisamente de una concepción previamente asumida sobre el significado de la expresión “Reino de Dios”. Nada malo hay en ello, siempre y cuando esa preconcepción se encuentre sustentada en argumentos independientes del pasaje de referencia. Lo que sí constituiría un razonamiento circular sería pretender determinar

⁶³ *Ibid.*, p. 198.

el sentido de ἐντὸς en función de una preconcepción previa no declarada sobre el significado de la expresión “Reino de Dios”, para después arribar, en función del sentido así elegido de ἐντὸς, que el significado de “Reino de Dios” es el de la preconcepción supuesta. Lo que se requiere es un análisis filológico independiente de cualquier preconcepción. Un ejemplo de ello es el comentario de Gerd Theissen del pasaje en los siguientes términos:

Se discute si hay que traducir “el Reino de Dios está dentro de vosotros”. Muchos traducen: “está entre vosotros”. En las palabras de Jesús citadas a continuación [*Si expulso a los demonios con el poder del Espíritu de Dios, quiere decir que el Reino de Dios ha llegado a vosotros*], Jesús afirma: El Reino de Dios sucede al reino de los demonios. Si los demonios tienen que salir del interior del hombre, entonces es que comienza el Reino de Dios. Por consiguiente, el Reino de Dios –en este caso– comienza clarísimamente en el interior del hombre, aunque no sea nada interno: el Reino de Dios está asociado con una maravillosa transformación del universo entero.⁶⁴

No suscribimos (pero mucho menos rechazamos) el argumento de Thiessen; lo exhibimos como ejemplo del *tipo de argumentación* que nos parece apropiada. La argumentación que nos parece decisiva a favor de traducir ἐντὸς como “en” es la recientemente desarrollada con rigor y conocimiento de causa extraordinarios por Ilaria Ramelli en un artículo imprescindible sobre el asunto.

Ramelli esgrime siete argumentos principales en defensa de la traducción de ἐντὸς como “en” y, más precisamente, “dentro de ustedes”, en el versículo del que nos estamos ocupando. Estos argumentos están basados en:

1. Las traducciones empleadas en las antiguas versiones sirias del Evangelio de Lucas.
2. Una investigación minuciosa y sistemática del sentido de ἐντὸς en la literatura griega próxima, anterior y contemporánea a la redacción del Evangelio de Lucas.
3. Un análisis meticuloso de ἐντὸς cuando en el Nuevo Testamento y en el Antiguo en la versión griega llamada “de los setenta” es empleado seguido de un genitivo.
4. El contexto del *logion*: una locución dirigida a los fariseos.
5. La teología de Lucas y su concepción del Reino.
6. Un dicho en el *Evangelio de Tomás*.
7. La exégesis de los padres griegos y sirios.

⁶⁴ Gerd Theissen, *La sombra del galileo*, nota 11 a pie de la p. 174.

De estos argumentos, que hemos listado en el orden en que se exponen en el artículo, debemos separar por lo antes dicho al (d) y al (e). (Recordamos: no tendría validez argumentar a partir de una determinada concepción del Reino que la traducción correcta es “dentro de ustedes”, para luego argumentar a partir de esto que aquella concepción del reino es la correcta). Pero por otra parte, estos son argumentos directos a favor de una concepción del reino; ¿cuál es esa concepción? Escribe Ramelli:

Por lo demás algunos argumentos contextuales, conceptuales y teológicos sustentan adicionalmente la interpretación de Lc 17, 21 que yo defiendo. En primer lugar, el hecho de que en Lc 17 Jesús se dirige a fariseos encaja perfectamente bien con la declaración de Jesús de que el Reino es una realidad interior y no una visible y exterior, y que por lo tanto es imposible decir que está aquí o allá y advertir su llegada, porque es una realidad espiritual e interior, ya presente en la dimensión espiritual y que será plenamente realizada en el *eskathon* (como lo sugiere lo que sigue inmediatamente al pasaje, que es de naturaleza escatológica).⁶⁵ De hecho, este énfasis en la interioridad es perfectamente apropiado a los destinatarios de este *logion*, ya que los fariseos son notoriamente acusados por Jesús precisamente de dar importancia sólo a lo exterior y a lo ostensivo, a las prácticas formales y a la gloria humana. Jesús, en cambio enfatiza que el Reino de Dios es interior, invisible, imposible de ubicar en un sitio o en otro, debido a su naturaleza espiritual. (Atiéndase también a Jn 18, 36: “Mi Reino no es de este mundo”). Más aún, [...] la única otra ocurrencia de *ἐντός* en el Nuevo Testamento, en Mt 23, 26, se encuentra precisamente en una exhortación de Jesús dirigida a los fariseos, centrada precisamente en el contraste entre interioridad y exterioridad. (“¡Fariseo ciego, purifica primero por dentro [τὸ ἐντός] la copa, para que también por fuera quede pura!”). [...]

Repetidamente, contrasta Lucas este mundo con el Reino y, en consecuencia, es perfectamente consistente con la oposición lucana entre este mundo y el Reino que, en lo dicho por Jesús, el segundo sea “dentro de ustedes, en su espíritu”.⁶⁶ [...] Parece haber, no sólo oposición entre este mundo y el Reino, sino también una tensión o, mejor, una complementariedad ente el presente y el futuro en lo concerniente a la realización del Reino de Dios: mientras que en Lc 17, 21 se afirma que se encuentra ya presente (pero en el espíritu, como sostengo),⁶⁷ en Lc 13, 28 el acento parece puesto más sobre lo escatológico: Abraham, Isaac, Jacob, los profetas y los gentiles

⁶⁵ Éste es el argumento de Theissen que hemos citado.

⁶⁶ Véase el texto de Ramelli, “Luke 17:21: ‘The Kingdom of God is *Inside You*’. The Ancient Syrian Versions in Support of the Correct Translation”, para un gran número de ejemplos de esto.

⁶⁷ Aquí Ramelli remite a una nota a pie de página (nota núm. 21, p. 276) en la que leemos: “La vida espiritual descrita por Lucas [...] es precisamente la dimensión del Reino”.

estarán en el Reino de Dios. Así, si el Reino es presentado por Lucas como algo que ha de ser plenamente realizado en el otro mundo, y si frecuentemente se le contrasta con este mundo, es tanto más probable que en Lc 17, 21 Jesús dice que el Reino está “dentro de ustedes”, es decir, en su espíritu, no en este mundo. Aun en el caso de que la interpretación alternativa “entre ustedes” no signifique automáticamente “en este mundo”, la representación del reino como opuesta a este mundo y escatológicamente orientada embona mejor con la declaración de que el Reino está dentro de los creyentes, en sus espíritus. De hecho, en el contexto lucano el Reino de Dios se presenta como una realidad espiritual, como opuesta a este mundo y escatológicamente orientada.⁶⁸

Ahora bien, todos los argumentos de Ramelli –y, para el caso, el de Theissen– en favor de la traducción “en vosotros” o “dentro de vosotros” podrán tener validez para nuestros propósitos sólo en la medida en la que Lc 17, 21 pueda ser atribuido a Jesús con plausibilidad histórica. En el inventario de Crossan encontramos la siguiente información:

1. En los evangelios sinópticos no hay paralelos en Marcos o en Mateo.
2. Según Jn 18, 36, Jesús dijo: “Mi Reino no es de este mundo” (como lo registra Ramelli).
3. En el *Evangelio de Tomás*, Jesús dice (3, 3): “El Reino está dentro de ustedes y está fuera de ustedes”.
4. El complejo –“cuándo y dónde”– en el que se ubica el dicho pertenece al primer estrato, esto es, de las décadas cuarta a sexta del siglo I, y cuenta con cinco atestaciones independientes. (Pero esto se refiere al complejo como tal y no específicamente a Lc 17, 21).

En el inventario de Wright encontramos lo siguiente:

1. El *logion* no tiene paralelos en los otros evangelios sinópticos, y tampoco en el de Juan.
2. La expresión “el Reino está dentro de ustedes” aparece en el *Evangelio de Tomás* (3, 3), como lo ha registrado Crossan en su inventario.

En el inventario de Vidal (sólo sinópticos), aparece como propio de Lucas.

⁶⁸ Ilaria Ramelli, “Luke 17:21: ‘The Kingdom of God is *Inside You*’. The Ancient Syrian Versions in Support of the Correct Translation”, pp. 273-276.

Según Ramelli,⁶⁹ lo que en el *Evangelio de Tomás* (3, 3) aparece como “El Reino está dentro de ustedes y está fuera de ustedes” debe ser leído como “El Reino está dentro de ustedes y no está fuera de ustedes”. Para esta extraordinaria afirmación (sólo implícita en su texto, por lo demás) no ofrece sustento alguno. Es posible suponer, por tanto, que se trata de una conclusión derivada de su manera previa de entender el Reino en el uso de Jesús. Puede, sin embargo, encontrarse algún sustento independiente para ella. En efecto, en el papiro número 654 de los papiros de Oxirrinco (*Oxyrhynchus papyri*), escrito muy probablemente entre el año 150 y el año 250 (aunque la fecha de composición del texto es con toda probabilidad anterior, casi seguramente entre los años 40 y 140, con gran probabilidad del siglo I, y contiene materiales que provienen del primer estrato), se asientan (en el griego original) algunos pasajes del *Evangelio de Tomás*, entre ellos el *logion* que ahora nos interesa (del que ya hicimos mención en el tercer estudio). Este papiro y los números 1 y 655 son los testigos más antiguos que se conocen del *Evangelio de Tomás*. (Se trata con toda probabilidad de fragmentos de versiones distintas del evangelio, que en conjunto contienen 20 (de muchos sólo partes) de los 114 dichos atribuidos a Jesús que conforman el evangelio. En el papiro 654 se lee: “El Reino [perdido] está dentro de ustedes [perdido]”. Lo perdido suele reconstruirse para dar lo siguiente: “El Rein[no de Dios] está dentro de ustedes [y fuera de ustedes]”. ¿Por qué?

La versión más antigua *completa* de este evangelio es la que forma parte de la llamada “Biblioteca de Nag Hammadi”, está escrita en copto y es posterior a los papiros de Oxirrinco: los códices de Nag Hammadi datan de los siglos tercero y cuarto. En ella aparece “el reino está dentro de ustedes y está fuera de ustedes”. Pero, ¿hasta qué punto el texto copto del evangelio de la biblioteca de Nag Hammadi es el que ha servido para llenar el hueco apreciado en el pasaje correspondiente en el papiro 654 de Oxirrinco? ¿Es posible que la interpolación de Ramelli dé lugar al texto original y que en el códice de Nag Hammadi se haya efectivamente omitido el “no”?

Sea como fuere, la afirmación de que el Reino está dentro de los oyentes, aun cuando también esté fuera de ellos, resulta fundamental. Y para esta afirmación en voz de Jesús tenemos dos atestaciones independientes (los evangelios de Lucas y de Tomás) y la posibilidad (si no es que la probabilidad) de que provenga del primer estrato.⁷⁰ Para lo que pueda valer, cabe registrar que el Jesus Seminar otorga a *logion* la segunda (rosa) de cuatro calificaciones

⁶⁹ *Ibid.*, p. 278.

⁷⁰ Crossan considera que Ev. Tom. 3,1 y P. Oxi. 654 provienen del primer estrato, *cf.* John Dominic Crossan, *Jesús: vida de un campesino judío*, p. 496.

(rojo, rosa, gris y negro, en orden decreciente) de probabilidad de que haya sido en efecto proferida por Jesús.⁷¹

En relación con lo anterior, cabe comentar muy brevemente dos pasajes que no suelen asociarse a aquél del que nos hemos venido ocupando y que, sin embargo, pensamos que puede indirectamente –u oblicuamente, como gustaba decir Ricoeur– aportar algo a favor de la traducción “dentro de vosotros” y tal vez a la expresión “dentro de vosotros y entre vosotros” de la versión copta de Nag Hammadi del *Evangelio de Tomás*. El primero es el pasaje al inicio de Lc 19 de la conversión del jefe de publicanos Zaqueo; al respecto, Jesús dice: “Hoy ha llegado la salvación a esta casa...” (Lc 19, 9).⁷² ¿Son equiparables “salvación” y “llegada al Reino de Dios”? En el Evangelio de Mateo, leemos: “[...] los publicanos y las ramera llegan antes que vosotros al Reino de Dios” (Mt 21, 11). La razón de ello es que los publicanos y las ramera creyeron en Juan Bautista (Mt 21, 12), esto es, se *convirtieron* motivados por su predicación. Desde el primer registro de la predicación de Jesús (Mc 1, 15) –primera en los textos (orden de la enunciación) y primera en lo relatado (orden de lo enunciado)– la conversión, esto es, la transformación interior, es declarada como esencial para el acceso al Reino. El segundo, frecuentemente citado, proviene del Evangelio de Juan: durante la comparecencia de Jesús ante Pilato aquél dice a éste: “Mi Reino no es de este mundo” (Jn 18, 36).

Antes de pasar a otro asunto, queremos dejar dicho que cualquier concepción del Reino que se considere deberá ser congruente con el hecho de que los prodigios realizados por Jesús –curaciones y expulsiones de demonios, principalmente– eran para él ante todo signos de la llegada del Mesías y del Reino: “[...] Entonces él [Juan el Bautista] llamando a dos de ellos [de sus discípulos] los envió a decir al Señor: ‘¿Eres tú el que ha de venir [el Mesías] o debemos esperar a otro?’ [...] les respondió: ‘Id y contad a Juan lo que habéis visto y oído: Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, se anuncia a los pobres la Buena Nueva, y dichoso aquel que no halle escándalo en mí’” (Lc 7, 18-23).⁷³

⁷¹ Robert W. Funk; Roy W. Hoover. *The Five Gospels: What did Jesus Really Say? The Search for the Authentic Words of Jesus*, p. 364. (Los cinco evangelios mencionados en el título son los cuatro canónicos y el de Tomás).

⁷² Este pasaje podría ser de gran interés también en torno a una consideración soteriológica sobre la naturaleza de la salvación.

⁷³ Pasaje paralelo: Mt 11, 5.

Este fragmento es importante –muy importante, de hecho– por otra razón: da a entender que la concepción del Reino que tiene Jesús (sanación, bondad, “Buena Nueva”) es distinta de la predicada por Juan (juicio, castigo).

¿Un significado a priori compartido por Jesús de Nazaret y sus oyentes?

Para responder a la pregunta sobre si Jesús de Nazaret y sus oyentes compartían un mismo significado de la expresión “Reino de Dios” (o “Reinado de Dios”) procedemos a examinar a qué pronombre interrogativo –qué, quién– o adverbio interrogativo –cómo, cuándo, dónde, cuánto, etcétera–, si es que a alguno o a algunos, responde cada uno de los dichos (independientes) sobre el Reino a él atribuidos en los evangelios sinópticos. Para ello nos basamos en el recuento elaborado por Vidal, recuento que contempla todos los dichos independientes que se encuentran en los sinópticos en los que aparece la palabra “Reino”. (El recuento de Vidal contiene 72 registros; nosotros consideramos 73, ya que descomponemos en dos uno de los registros de Vidal: el correspondiente a Mt 5, 19, un versículo con dos menciones del Reino).⁷⁴ Proporcionamos en el apéndice XI una relación completa de estos dichos. Eliminamos de esa relación lo siguiente:

1. Diez dichos que no son atribuidos a Jesús (Mc 15, 43; Mt 3, 2; Mt 4, 23; Mt 9, 35; Mt 18, 1; Lc 8, 1; Lc 9, 2; Lc 9, 11; Lc, 17, 20;⁷⁵ Lc 19, 11).
2. Un dicho que ni conforma una respuesta a una pregunta constituida por un pronombre o adverbio interrogativo referido al Reino ni es atribuido a Jesús (Lc 14, 15).
3. El único dicho del recuento de Vidal que en el texto bíblico aparece como proferido por Jesús y que consideramos que claramente no es independiente (Mt 23, 13).⁷⁶

El análisis

Arribamos así a un listado con 61 registros. Este listado, junto con la indicación del pronombre o adverbio interrogativo (o pronombres y/o adverbios

⁷⁴ Igual cosa ocurre en Lc 17, 20, pero en este caso Vidal sí concede dos registros al versículo.

⁷⁵ En una de las dos instancias.

⁷⁶ El propio Vidal lo coloca entre signos de interrogación e indica que corresponde a Q 11, 52 (ya antes contemplado en el recuento. *Cfr. Jesús el galileo*, p. 122).

interrogativos) que conforman la pregunta a la cual el dicho responde, se presenta en el cuadro 5.5:

CUADRO 5.5: PRONOMBRES Y ADVERBIOS INTERROGATIVOS A LOS QUE LOS DICHO DE JESÚS DE NAZARET SOBRE EL REINO CONFORMAN RESPUESTAS (INICIO)

NÚMERO PROGRESIVO	REFERENCIA A RECUESTO DE VIDAL	DICHO	INTERROGACIÓN
1	Mc1	Mc 1, 15	CUÁNDO
2	Mc2	Mc 4, 11	(A) QUIÉN
3	Mc3	Mc 4, 26	CÓMO
4	Mc4	Mc 4, 30	CÓMO
5	Mc5	Mc 9, 1	CUÁNDO
6	Mc6	Mc 9, 47	CÓMO
7	Mc7	Mc 10, 14	(DE) QUIÉNES
8	Mc8	Mc 10, 15	QUIÉN
9	Mc9a	Mc 10, 23	QUIÉNES
10	Mc9b	Mc 10, 24	CÓMO
11	Mc9c	Mc 10, 25	CÓMO
12	Mc10	Mc 12, 24	QUIÉN
13	Mc11	Mc 14, 25	CUÁNDO
14	Q1	Q 6, 20	(DE) QUIÉNES
15	Q2	Q 7, 28	QUIÉN
16	Q3	Q 10, 9	CUÁNDO
17	Q4	Q 11, 2	CUÁNDO
18	Q5	Q 11, 20	CUÁNDO
19	Q6	Q 11, 52	QUIÉNES
20	Q7	Q 12, 31	Ni pronombre, ni adverbio interrogativo
21	Q8	Q 13, 18	CÓMO
22	Q9	Q 13, 20	CÓMO
23	Q10	Q 13, 28-29	QUIÉNES
24	Q11	Q 16, 16	Ni pronombre, ni adverbio interrogativo

NÚMERO PROGRESIVO	REFERENCIA A RECUENTO DE VIDAL	DICHO	INTERROGACIÓN
25	Mt3	Mt 5, 10	(DE) QUIÉNES
26	Mt4a	Mt 5, 19	QUIÉN (CÓMO)
27	Mt4b	Mt 5, 19	CÓMO
28	Mt5	Mt 5, 20	QUIÉN (CÓMO)
29	Mt6	Mt 7, 21	QUIÉN
30	Mt7	Mt 8, 12	QUIÉNES
31	Mt9	Mt 13, 19	CÓMO
32	Mt10	Mt 13, 24	CÓMO

CUADRO 5.5: PRONOMBRES Y ADVERBIOS INTERROGATIVOS A LOS QUE LOS DICHO DE JESÚS DE NAZARET SOBRE EL REINO CONFORMAN RESPUESTAS (CONCLUSIÓN)

NÚMERO PROGRESIVO	REFERENCIA A RECUENTO DE VIDAL	DICHO	INTERROGACIÓN
33	Mt11	Mt 13, 38	QUIÉNES
34	Mt12	Mt 13, 43	QUIÉNES (CÓMO)
35	Mt13	Mt 13, 44	CÓMO
36	Mt14	Mt 13, 45	CÓMO
37	Mt15	Mt 13, 47	CÓMO
38	Mt16	Mt 13, 52	QUIÉN (CÓMO)
39	Mt17	Mt 16, 19	(A) QUIÉN
40	Mt19	Mt 18, 3	QUIÉNES
41	Mt20	Mt 18, 4	QUIÉN (CÓMO)
42	Mt21	Mt 18, 23	CÓMO
43	Mt22	Mt 19, 12	Ni pronombre, ni adverbio interrogativo
44	Mt23	Mt 20, 1	CÓMO
45	Mt24	Mt 21, 31	QUIÉNES
46	Mt25	Mt 21, 43	(A) QUIÉNES
47	Mt26	Mt 22, 2	QUIÉNES
48	Mt28	Mt 24, 14	CUÁNDO
49	Mt29	Mt 25, 1	CÓMO (QUIÉNES)

NÚMERO PROGRESIVO	REFERENCIA A RECUENTO DE VIDAL	DICHO	INTERROGACIÓN
50	Mt30	Mt 25, 34	QUIÉNES
51	Lc1	Lc 4, 43	Ni pronombre, ni adverbio interrogativo
52	Lc5	Lc 9, 60	Ni pronombre, ni adverbio interrogativo
53	Lc6	Lc 9, 62	QUIÉN
54	Lc7	Lc 10, 11	CUÁNDO
55	Lc8	Lc 12, 32	A QUIÉNES
56	Lc9	Lc 13, 29	QUIÉNES
57	Lc11b	Lc 17, 20	CÓMO
58	Lc11c	Lc 17, 21	DÓNDE
59	Lc12	Lc 18, 29	QUIÉNES
60	Lc14	Lc 21, 31	CUÁNDO
61	Lc15	Lc 22, 16	CUÁNDO

Conclusión del análisis

En relación con la cuarta columna de este cuadro, hay que señalar dos cosas. La primera es que hay dichos que conforman una respuesta a dos preguntas constituidas por otros tantos pronombres y/o adverbios interrogativos –qué, quién, cómo, cuándo, dónde, cuánto...– referidos al Reino. En estos casos, hemos distinguido un pronombre o adverbio “principal” y uno “secundario”, y a éste lo hemos colocado entre paréntesis. (Cabe señalar que una equivocación nuestra en alguna de estas elecciones –o aun en todas ellas– no afectaría en absoluto el argumento que venimos desarrollando). La segunda es que cinco de los dichos no conforman una respuesta a una pregunta constituida por un pronombre o adverbio interrogativo. (En estos casos, hemos colocado la leyenda “Ni pronombre, ni adverbio interrogativo” en el espacio correspondiente en la cuarta columna). Los presentamos en el cuadro 5.6.

CUADRO 5.6 DICHO QUE NO CONFORMAN RESPUESTA A UN PRONOMBRE O ADVERBIO INTERROGATIVO

NÚMERO PROGRESIVO	REFERENCIA A RECUEENTO DE VIDAL	DICHO	TEXTO
20	Q7	Q 12, 31	“Buscad primero el reino y su justicia, y todas esas cosas se os darán por añadidura” (Versión Mt 6, 13).
24	Q11	Q 16, 16	“La ley y los profetas llegan hasta Juan; desde ahí comienza a anunciarse la Buena Nueva del Reino de Dios, y todos se esfuerzan con vehemencia por entrar en él” (Versión Lc 16, 16).
43	Mt22	Mt 19, 12	“Porque hay eunucos que nacieron así del seno materno, y hay eunucos hechos por los hombres, y hay eunucos que se hicieron tales a sí mismos por el Reino de los Cielos. Quien pueda entender que entienda”.
51	Lc1	Lc 4, 43	“Pero él les dijo: ‘También a otras ciudades tengo que anunciar la Buena Nueva del Reino de Dios, porque a esto he sido enviado’”.
52	Lc5	Lc 9, 60	“Le respondió: ‘Deja que los muertos entierren a sus muertos; tú vete a anunciar el Reino de Dios’”.

Hch 1, 6: ¿Reestablecimiento del reino de Israel?

Hay un lugar en el Nuevo Testamento en el que parece revelarse lo que los discípulos cercanos a Jesús entendían por el Reino. Ya nos ocupamos de él una vez en este mismo estudio. Encontramos este pasaje al inicio de los Hechos de los apóstoles y es la continuación del final del Evangelio de Lucas. Lo narrado en él acontece en el momento previo a la ascensión; los discípulos que entonces se encuentran reunidos con Jesús le preguntan: “¿Es en este momento cuando vas a reestablecer el Reino de Israel?” (Hch 1, 6). Imposible evitar concluir que, de acuerdo al relato, en el lapso de tiempo entre la resurrección y la ascensión (y, seguramente, Pentecostés), los discípulos entendían por llegada del Reino el reestablecimiento del Reino de Israel. Aquí

sí encontramos una respuesta a las preguntas “¿qué es? ¿En qué consiste?” o “¿cuál es su naturaleza” referidas al Reino.⁷⁷

El resultado preliminar de este ejercicio es contundente: *no hay en los evangelios sinópticos un solo dicho sobre el Reino atribuido a Jesús en que exprese en qué consiste éste*. (Por lo demás, tampoco lo hay en el Evangelio de Juan). ¿Cómo interpretar esto? Encontramos sólo dos posibilidades:

1. La expresión “Reino de Dios” (o “Reinado de Dios”) tenía en voz de Jesús un significado que era compartido por sus oyentes, por lo que no requería ser explicitado.
2. Para Jesús el significado de la expresión “Reino de Dios” (o “Reinado de Dios”) era inefable.

Como puede apreciarse en el apéndice XII, el 77% de los dichos (independientes) sobre el Reino atribuidos a Jesús de Nazaret en los evangelios sinópticos, más de las tres cuartas partes de ellos, responden a las preguntas “¿cómo?” o “¿quién?”. *Jesús de Nazaret se esforzó en efecto en anunciar cómo sería el reino y quiénes tendrían acceso a él. Nunca dijo en qué consistía, esto es, cuál era su naturaleza.*

¿Doctrinas no escritas de Jesús de Nazaret?

Hemos escuchado en ocasiones –y también leído (por lo general en literatura que no es de la mejor calidad)– que es posible que Jesús haya comunicado su concepción del Reino en lo que serían unas supuestas “doctrinas no escritas”.

En relación con este asunto, acuden a la mente de inmediato los casos de Platón y del Buda, aunque hay que decir de entrada que son muy distintos.

Platón escribió muchísimo (y lo que escribió se conserva, al menos en su mayor parte), y en su caso las doctrinas no escritas hacen referencia a lo que en algunas escuelas de interpretación de su pensamiento es tenido por el

⁷⁷ El lector no familiarizado con el pasaje se preguntará por lo que respondió Jesús: “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, 7-8). Se trata de las últimas palabras de Jesús en la tierra registradas en los relatos del Nuevo Testamento. Tres cosas podemos decir con respecto a ellas: a) no corrige la concepción del Reino que tienen sus interlocutores, pero; b) la “fuerza del Espíritu Santo” cambiará muchas cosas, y c) no puede sostenerse que sea un hecho histórico que Jesús –Jesús resucitado, por lo demás– haya proferido estas palabras. Nada de esto afecta, sin embargo, el testimonio relativo a la concepción del Reino que tenían los discípulos.

núcleo central de éste, núcleo que se negó a poner por escrito convencido de que no era posible hacerlo sin traicionar su significado.⁷⁸

No hay fundamento alguno, en cambio, que dé lugar a pensar que el Buda haya escrito algo; en su caso, las doctrinas no escritas se refieren a conocimientos que habrían sido transmitidos, no sólo no por escrito, sino ni siquiera oralmente por ser imposible comunicarlos discursivamente.

El caso de Jesús sería semejante al del Buda, y sus “doctrinas no escritas” habrían encontrado (paradójica) expresión escrita en algunos evangelios apócrifos muy tardíos de marcada inspiración gnóstica y en otros textos de la misma corriente. Lo en ellos atribuido a Jesús no tiene valor alguno histórico-críticamente hablando; lo más probable es que doctrinas de corte gnóstico de origen no cristiano hayan sido puestas en voz de Jesús para configurar así una imagen de él acorde a dichas doctrinas. Pero esto no excluye la posibilidad de que algo de esas doctrinas sí corresponda a la concepción del Reino que tenía Jesús. La explicación de esto radicaría en un origen común: la “experiencia mística”. De esto nos haremos cargo en el estudio siguiente.

¿Evolución en el concepto del Reino en Jesús?

Hemos recordado el carácter histórico de Jesús de Nazaret y examinado una posible consecuencia de ello en relación con su predicación de Reino. Más allá de ello, empero, cabe pensar en la historicidad de la predicación misma y de la posibilidad de su evolución en el tiempo, esto es, en la vida pública de Jesús. Senén Vidal ha escrito *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente* (2003)* y *Jesús el galileo* (2006)* precisamente a partir del:

[...] hecho indiscutible de que la misión de Jesús de Nazaret fue un acontecimiento histórico [...], estuvo inmersa necesariamente en los avatares y los condicionantes de la situación histórica en la que se desarrolló. Eso quiere decir que no pudo estar prefijada automáticamente, sino abierta a varias posibilidades, ya que su camino dependía, entre otras cosas, de la acogida o del rechazo que se le prestase. [...] La nueva perspectiva que ahí se abre descubre en el acontecer histórico de la misión de Jesús un auténtico *proceso evolutivo*.⁷⁹

⁷⁸ Véanse a este respecto las obras de John Niemayer Finlay, Hans Joachim Krämer y Giovanni Reale registradas en la bibliohermerografía.

⁷⁹ Senén Vidal, *Jesús el galileo*, p. 9.

Según Vidal, en el marco de este proceso evolutivo de la misión tiene lugar “una evolución en Jesús con respecto a su proyecto del *Reino de Dios*”.⁸⁰ Al comentar a este respecto la obra de Albert Schweitzer, escribe:

Ante la no realización de la venida esperada del hijo del hombre y del Reino de Dios antes de la conclusión de la misión de los discípulos en Galilea (Mt 10, 23), Jesús habría decidido forzar la llegada de ese reino por medio de su muerte. No se trataba para A. Schweitzer de una evolución en cuanto a las estructuras del proyecto del Reino de Dios, que habría permanecido siempre la misma, sino en cuanto a la *estrategia* sobre su realización. Pero en ocasiones se ha apuntado también a una cierta evolución en cuanto al mismo *carácter* del Reino de Dios o, al menos, en cuanto al énfasis en algunos de sus aspectos.⁸¹

No transitaremos aquí por la reconstrucción emprendida por Vidal de la secuencia de los tres proyectos para la realización del Reino de Dios que tuvo Jesús durante su vida, más allá de registrar que son: 1) el proyecto originario de Juan el Bautista; 2) el de la misión en Galilea hasta la “crisis”, esto es, el rechazo (“renovación del aldeano pueblo galileo”)⁸² y 3) el de la etapa final (“renovación completa del pueblo de Israel por medio de la implantación en Jerusalén de un reino mesiánico especial”).⁸³ En lo que sí nos detendremos algo es en el ensayo que aparece al final del libro *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus in 20th Century Thought (El Reino de Dios en la enseñanza de Jesús en el pensamiento del siglo XX, 1997)** de Mark R. Saucy, que es objeto de una extensa nota a pie de página (nota núm. 13, pp. 15-16) de *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente*.

Saucy suele citar a Herman Ridderbos, quien hace ya más de cincuenta años hizo la observación de que, según el Evangelio de Mateo, al inicio de la predicación de Jesús en Galilea el Reino era una realidad ya presente, pero que al final en Jerusalén no había aún llegado.⁸⁴ Este esquema fundamental está presente en su propia propuesta. Su libro es un recuento de las investigaciones realizadas en el siglo xx sobre el Reino de Dios. En el ensayo final de cincuenta páginas de extensión presenta su manera de entender la evolución del concepto del Reino en la predicación de Jesús. Vidal la resume en la nota de referencia en estos términos:

⁸⁰ Senén Vidal, *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente*, p. 15.

⁸¹ *Idem*.

⁸² Senén Vidal, *Jesús el galileo*, p. 11.

⁸³ *Idem*.

⁸⁴ Herman Ridderbos, *The Coming of the Kingdom of God*, p. 469. Referido en Mark Saucy, “The Kingdom-of-God Sayings in Matthew”, p. 175.

Saucy distingue dos etapas: en la *primera*, Jesús habría proclamado y demostrado por sus milagros un Reino de Dios idéntico al proclamado por Juan Bautista y en conformidad total con la esperanza del AT [Antiguo Testamento] y del judaísmo. Se trataría de un reino de tipo político, dentro del cual Jesús se habría presentado como el Mesías rey de la esperanza de Israel, de tipo nacional, de transformación de Israel aunque sin excluir la visión universalista, de tipo histórico, ya presente en la misión de Jesús, y de tipo físico, que abarcaba toda la realidad humana e incluso toda la creación. Ese carácter del Reino de Dios habría sufrido una transformación en la *segunda* etapa, ocasionada por la creciente oposición. En primer lugar Jesús habría hablado ahora del misterio del Reino (Mt 13), no entendido por la gente pero explicado aparte a los discípulos. Con ello habría querido marcar una limitación a su predicación anterior: el Reino de Dios estaba presente, pero de una forma misteriosa y oculta, y obraba silenciosamente entre los hombres. Y en segundo lugar y en correspondencia con lo anterior, la venida del Reino de Dios en su manifestación gloriosa y física, de la que se había hablado en la primera etapa, se afirmarían ahora sólo para el futuro, cuando retornara el hijo del hombre (Jesús), y ya no inmediatamente durante el ministerio terreno de Jesús.

El trabajo de Saucy ha sido objeto de muy diversas críticas, entre las que destacan la excesiva y desproporcionada dependencia del Evangelio de Mateo en relación con la atención prestada a los otros tres evangelios y a otras fuentes, y el manejo poco riguroso de algunos conceptos clave. Ello no obstante, sugiere, aun cuando no sustente apropiadamente, un proceso evolutivo en Jesús del concepto del Reino.

Nosotros, en virtud de la naturaleza histórica de Jesús (y, en consecuencia, de todo su actuar), supondremos probable un proceso de este tipo. Más aún proponemos una hipótesis –no única y no más que eso, hipótesis– consistente en un desplazamiento en Jesús de una concepción del Reino mesiánico-política (reestablecimiento de la soberanía de Israel por el Mesías-Jesús en el presente) a partir de su actuación en Galilea (Mt 4, 17, por ejemplo), a una mesiánico-soteriológica-apocalíptica (la parusía y el fin del mundo es inminente; la salvación está dada por la muerte de Jesús, la fe en Él y un modo de vida consecuente) (Mt 28, 19-20, por ejemplo), pasando por un momento intermedio: una concepción del Reino mesiánico-política (reestablecimiento de la soberanía de Israel por el Mesías-Jesús en el presente) a partir de su actuación en Jerusalén en los que resultaron ser los últimos días de su vida.

Al considerar esta hipótesis es muy importante tener claro que no se trata de una concreción del esquema “ya, pero aún no”; en esos términos, se trata de un desplazamiento desde una concepción “ya” a otra “aún no”. Por otra parte, el desplazamiento tiene lugar en el interior de la concepción

genérica apocalíptica. En este desplazamiento el horizonte inicial, el pueblo judío, se ampliaría a uno universalista al final. La concepción compartida del Reino se reemplazaría con “el misterio del Reino”. Sintetizamos todo esto en el cuadro 5.7:

CUADRO 5.7: HIPOTÉTICA EVOLUCIÓN DE LA CONCEPCIÓN DEL REINO EN JESÚS

	CONCEPCIÓN INICIAL	CONCEPCIÓN INTERMEDIA	CONCEPCIÓN FINAL
Ámbito de actuación	Galilea	Jerusalén	Jerusalén
Tipo de concepción	Mesiánico-política (apocalíptica)	Mesiánico-política (apocalíptica)	Mesiánico-soteriológico(t) (apocalíptica)
Horizonte temporal	Presente	Presente	Futuro inminente
Horizonte de alcance	Pueblo judío	Pueblo judío	Universal

Por lo que se refiere a lo que en el cuadro hemos nombrado “horizonte de alcance”, es indudable que, al menos durante el período galileano, fuese cual fuese lo que Jesús entendía por el Reino, en torno a ése, el elemento central de su predicación, pretendió el surgimiento de un nuevo pueblo de Israel –con los doce apóstoles como cabezas o símbolos iniciales de las doce tribus–, que una vez conformado fuera luz de todas las naciones.

Viene al caso recordar a este propósito lo que Jesús dice cuando una mujer sirio-fenicia (o cananea) le pide que expulse un demonio de su hija: “No he sido enviado más que a las ovejas perdidas de la casa de Israel” (Mt 15, 24).

¿REINO DE DIOS O VIDA ETERNA? ¿EVOLUCIÓN EN LA RECEPCIÓN DEL CONCEPTO DEL REINO?

En los evangelios sinópticos, encontramos (en voz de Jesús o de otros) varias menciones de la *vida eterna* y en el de Juan son numerosas. En adición a ellas, hay menciones a la *vida* que parecerían aludir a lo mismo. La lectura de los evangelios canónicos, donde la vida eterna es implícitamente afirmada como *el summum bonum* (nótese el artículo determinado), nos hace tomar conciencia de la importancia de la expresión en ellos. Pero esto precisamente es lo que nosotros hemos dicho del Reino de Dios en la predicación de Jesús. Así se nos han impuesto dos preguntas: ¿qué se entiende en los textos evangélicos por “vida eterna”? y ¿cuál es la relación entre el Reino de Dios y la vida eterna?

Los datos

Nos ocupamos en primer término de las frecuencias de las expresiones “Reino de Dios” (o, en el Evangelio de Mateo, “Reino de los cielos”, “vida” y “vida eterna”). En los evangelios sinópticos la expresión *vida eterna* aparece ocho veces en total; en el Evangelio de Juan, trece veces. Es así que, en tanto que en los sinópticos la expresión “Reino de Dios” (o “Reino de los Cielos en el Evangelio de Mateo) es mucho más frecuente que la de “vida eterna”, en el Evangelio de Juan ocurre a la inversa. En el cuadro 5.8 se presentan estos datos desglosados.

CUADRO 5.8: FRECUENCIAS EN LOS EVANGELIOS CANÓNICOS DE LAS EXPRESIONES “REINO DE DIOS”, “VIDA” Y “VIDA ETERNA”

	REINO DE DIOS (EN MATEO, REINO DE LOS CIELOS)	VIDA	VIDA SIN EL ADJETIVO “ETERNA”	VIDA SIN EL ADJETIVO “ETERNA” EQUIPARABLE A “VIDA ETERNA”	VIDA ETERNA
MARCOS	13	8	6	2	2
MATEO	32	18	15	8	3
LUCAS	32	16	13	0	3
JUAN	2	37	18	19	13

Es menester reconocer que la preparación de este cuadro –elaborado a partir de nuestros propios recuentos– ha requerido de nuestra parte que en cada ocasión en la que en alguno de los evangelios aparece la palabra “vida” sin el adjetivo “eterna”, se lleve a cabo un juicio sobre si, en el contexto en cuestión, la palabra “vida” es o no equiparable a la expresión “vida eterna”. El lector que desee hacerlo puede examinar cada caso y arribar a sus propias conclusiones.

Tres observaciones fundamentales

Observamos, en primer lugar, que, al igual que lo que hemos visto en relación con la expresión “Reino de Dios”, en ninguna parte de los textos evangélicos encontramos una explicitación de lo que deba entenderse por la expresión “vida eterna”.

En segundo lugar, observamos una diferencia importante entre un aspecto del sentido (nunca explicitado) que la expresión pueda tener en los

evangelios sinópticos y el que pueda tener (también nunca explicitado) en el Evangelio de Juan: en tanto que en aquéllos la vida eterna parece ser *post-mortem*, en éste es una realidad alcanzable en el presente. Compárense a este propósito los siguientes fragmentos:

Si, pues, tu mano o tu pie te es ocasión de pecado, córtatelo y arrójalo de ti; más te vale entrar en la Vida manco o cojo, que con las dos manos o los dos pies, ser arrojado en el fuego eterno. Y si tu ojo te es ocasión de pecado, sácatelo y arrójalo de ti; más te vale entrar en la Vida con un solo ojo que, con los dos ojos, ser arrojado a la gehena del fuego (Mt 18, 8-9).

Pedro se puso a decirle: “Ya lo ves, nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido”. Jesús dijo. “Yo os aseguro, nadie que haya dejado casa, hermanos, hermanas, madre, padre, hijos o hacienda por mí y por el Evangelio, quedará sin recibir el ciento por uno ahora, al presente, casas, hermanos, hermanas, madres hijos y hacienda, con persecuciones; y en el mundo venidero, vida eterna” (Mc 10, 29).

con este otro: “En verdad, en verdad os digo: el que escucha mi palabra y cree en el que me ha enviado, tiene vida eterna y no incurre en juicio” (Jn 5, 24).

En tercer lugar, lo más importante de todo: registramos que, tanto en los sinópticos como en el *Evangelio de Juan*, encontramos segmentos que parecen implicar que el Reino, la vida eterna y la salvación son una y la misma cosa. En el caso de los primeros, se trata de la conversación que Jesús sostiene con un hombre rico y la advertencia subsecuente a los discípulos sobre el peligro de las riquezas. Aparece en los tres sinópticos, prácticamente en los mismos términos (y muy concretamente en relación con lo que ahora es nuestro interés); transcribimos lo correspondiente al Evangelio de Marcos:⁸⁵

Se ponía ya en camino cuando uno corrió a su encuentro y, arrodillándose ante él, le preguntó: “Maestro bueno, ¿qué he de hacer para tener en herencia la vida eterna?” [Nótese de paso la referencia al futuro al que remite la palabra “herencia”]. Jesús le dijo: “¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno sino sólo Dios. Ya sabes los mandamientos: No mates, no cometas adulterio, no robes, no levantes falso testimonio, no seas injusto, honra a tu padre y a tu madre”. Él, entonces, le dijo: “Maestro, todo eso lo he guardado desde mi juventud”. Jesús, fijando en él su mirada, le amó y le dijo: “Una cosa te falta: anda, cuanto tienes véndelo y dáselo a los pobres y tendrás un tesoro en el cielo; luego, ven y sígueme”. Pero él, abatido por estas palabras, se marchó entristecido, porque tenía muchos bienes.

⁸⁵ Los textos paralelos en los otros dos sinópticos son: Mt 19, 16-26 y Lc 18, 18-27.

Jesús, mirando a su alrededor, dice a sus discípulos: “¡Qué difícil es que los que tienen riquezas entren en el Reino de Dios!”. Los discípulos quedaron sorprendidos al oírle estas palabras. Mas Jesús, tomando de nuevo la palabra, les dijo: “¡Hijos, qué difícil es entrar en el Reino de Dios! Es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja que un rico entre en el Reino de Dios”. Pero ellos se asombraban aún más y se decían unos a otros: “Y, ¿quién se podrá salvar?” Jesús, mirándolos fijamente, dice: “Para los hombres es imposible; pero no para Dios, porque todo es posible para Dios” (Mc 10, 17-27).

El pasaje antes citado (Mc 10, 28-29) figura, significativamente, inmediatamente después de éste (y de igual manera en los otros dos sinópticos).

En el Evangelio de Juan, la identificación del Reino de Dios con la vida eterna tiene lugar en la conversación nocturna entre Nicodemo y Jesús:

Había entre los fariseos un hombre llamado Nicodemo, magistrado judío. Fue éste donde Jesús de noche y le dijo: “Rabbí, sabemos que has venido de Dios como maestro, porque nadie puede realizar las señales que tú realizas si Dios no está con él”. Jesús le respondió: “En verdad, en verdad te digo: el que no nazca de lo alto no puede ver el Reino de Dios”. Dícele Nicodemo: “¿Cómo puede uno nacer siendo ya viejo? ¿Puede acaso entrar otra vez en el seno de su madre y nacer?” Respondió Jesús: “En verdad, en verdad te digo: el que no nazca de agua y de Espíritu no puede entrar en el Reino de Dios. Lo nacido de la carne, es carne; lo nacido del Espíritu, es espíritu. No te asombres de que te haya dicho: Tenéis que nacer de lo alto. El viento sopla donde quiere, y oyes su voz, pero no sabes de dónde viene ni a dónde va. Así es todo el que nace del Espíritu”. Respondió Nicodemo: “¿Cómo puede ser eso?” Jesús le respondió: “Tú eres maestro en Israel y ¿no sabes estas cosas? En verdad, en verdad te digo: nosotros hablamos de lo que sabemos y damos testimonio de lo que hemos visto, pero vosotros no aceptáis nuestro testimonio. Si al deciros cosas de la tierra, no creéis, ¿cómo vais a creer si os digo cosas del cielo? Nadie ha subido al cielo sino el que bajó del cielo, el Hijo del hombre. Y como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así tiene que ser levantado el Hijo del hombre, para que todo el que crea tenga por él vida eterna. Porque tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna” (Jn 3, 1-16).

La interpretación

Afirmamos que en voz de Jesús efectivamente “Reino de Dios” y “vida eterna” se refieren a una y la misma cosa. Interpretamos los desplazamientos, claramente constatables, de un privilegiar en los sinópticos la expresión “Reino de Dios” (o “Reino de los cielos” en Mateo) a privilegiar en el Evangelio de Juan la expresión “Vida eterna”, y el de un sentido que remite al futuro en los sinópticos a uno que remite al presente en el Evangelio de Juan como

manifestación del hecho de una conciencia creciente de la naturaleza del Reino de Dios/vida eterna.

Las dos hipótesis históricamente plausibles a la luz de nuestros análisis

El hecho de que Jesús nunca explicitara en qué consistía el Reino implica, como ya lo hemos sugerido que, o bien compartía con quienes lo escuchaban un significado común de la expresión, o bien que aquello en lo que consistía el Reino era inefable. La primera gran consecuencia de esto es que procede descartar todas las concepciones agrupadas alrededor del polo “modo de vida / tipo de sociedad”, esto es, la concepción genérica ética. (Lo cual, procediendo de manera parecida a como lo hace Ramelli cuando intenta establecer el significado de ἐντὸς en Lc 17, 21, si se presta atención al contexto, constituye un argumento a favor de que ese significado es “dentro de vosotros”).

Ningún tipo de orden social puede ser identificado con el Reino; el Reino no es un tipo de armonía o fraternidad entre los humanos. (No es el socialismo, como se pensaba en ciertos sectores progresistas de América Latina hace algunas décadas).⁸⁶ El Reino no es algo que se “construya”. Por otra parte, nuestro reconocidamente muy fragmentario recorrido por la historia del concepto “Reino de Dios” en la historia del pueblo judío veterotestamentario nos conduce inequívocamente a la conclusión de que si Jesús compartía con sus oyentes una concepción del Reino, ésta era necesariamente la vigente en su tiempo: la de carácter apocalíptico y de realización inminente.

Por lo que concierne a la concepción mística, debemos concluir a la luz de lo expuesto en el estudio anterior en torno a la cuestión sobre la unicidad de la “experiencia mística” que, de conformidad con los planteamientos esencialistas ahí expuestos, hay una sola posibilidad sostenible.

La conclusión a la que arribamos al término de este estudio es que hay sólo dos hipótesis sostenibles en cuanto al significado de la expresión “Reino de Dios” en voz de Jesús de Nazaret: la apocalíptica de realización inminente –realización que en los hechos no aconteció– (con o sin evolución de un mesianismo-político a un mesianismo-político presentista a otro de realización inminente), y la mística, y que de estas dos hipótesis la de mayor plausibilidad histórico-crítica es la primera.

¿Por qué no proceder a un análisis de los dichos de Jesús sobre el Reino semejante al anteriormente realizado en relación con los pronombres y los adverbios interrogativos, pero ahora en relación con las hipótesis enunciadas (y ahora sí seleccionando los dichos provenientes del primer estrato y con

⁸⁶ Lo cual no constituye, por supuesto, un argumento en contra del socialismo.

múltiple atestación independiente)? Hemos intentado un análisis de este tipo y lo que hemos encontrado es que, salvo los dichos que se encuentran en los discursos escatológicos y Lc 17, 21, los dichos son interpretables en términos de cualquiera de las hipótesis; es decir, un análisis tal nos dejaría exactamente en el punto de inicio (salvo en lo relativo a los dichos que se encuentran en los discursos escatológicos y Lc 17, 21). La conclusión, entonces, es lo que ya habíamos dicho: la hipótesis con mayor plausibilidad histórica es la del significado escatológico-apocalíptico de la expresión “Reino de Dios”, pero no puede ser descartada históricamente la del significado místico.

El análisis que hemos efectuado en relación con los pronombres y los adverbios interrogativos a los que responde cada uno de los dichos sobre el Reino conduce a otra conclusión: las dos hipótesis *parecen* ser mutuamente excluyentes. (O había un sentido compartido o el “sentido” era inefable, mas no ambas cosas). Pero hay más: los *argumentos* a favor de la una también *parecerían* ser incompatibles con los argumentos a favor de la otra; esto es, ciertos pasajes de los evangelios sinópticos parecen ser incompatibles con otros; un ejemplo de ello: el discurso apocalíptico parecería ser incongruente con la afirmación “el Reino está dentro de vosotros”; para el caso, también con la afirmación “el Reino está entre vosotros”. Una explicación de esta *aparente* inconsistencia es que en la redacción de estos evangelios convergen distintas tradiciones orales, mediadas por documentos escritos (lo cual, como es bien sabido, es indudablemente cierto⁸⁷), *con concepciones distintas del Reino*.

El Evangelio de Juan, el más tardío de los cuatro canónicos, porta claramente –como también el *Evangelio de Tomás*– una concepción mística del Reino manifiesta, entre otras cosas, en los enunciados “Yo soy...” (asunto que ya mencionamos en el estudio anterior y al que retornaremos con mayor amplitud en el siguiente).

Pero esta concepción mística no deja de estar presente también en los sinópticos. A este respecto cabe mencionar sobre todo el llamado “aerolito joanino”: “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).⁸⁸

Ambas concepciones están presentes en los cuatro evangelios canónicos de manera implícita pero con gran contundencia en los relatos de la pasión. Encontramos aquí el punto de partida para una investigación sobre

⁸⁷ Asumimos el muy conocido esquema de composición según el cual el primer evangelio fue el de Marcos; los de Mateo y Lucas contaron con el de Marcos, con el *Documento Q* y, cada uno, con fuentes independientes.

⁸⁸ Quizás también en Mc 9, 37 (paralelos: Mt 10, 40 y Lc 9, 48) y Lc 10, 16.

la historia de la redacción de los evangelios que dirigiría la atención a las cinco décadas entre el año 30 y el 80, en el caso de los sinópticos, y al siglo entre los años 30 y 130 en el caso del de Juan. No avanzaremos en esta dirección y nos limitaremos a recomendar la lectura de un libro para cada asunto: de J. D. Crossan, *El nacimiento del cristianismo*, para lo relativo a las dos o tres primeras décadas a partir del año 30; y de S. Vidal, *Los escritos originales de la comunidad del discípulo “amigo” de Jesús* (1997)*, para lo relativo al Evangelio de Juan.⁸⁹

La dualidad en las causas de la muerte de Jesús

Tal vez donde más dramáticamente se muestre la coexistencia de las dos concepciones, en apariencia, recíprocamente excluyentes del Reino sea en lo relativo a las causas de la muerte de Jesús. Innumerables libros han sido escritos sobre este tema. Nosotros prescindimos de todos ellos y llevamos a cabo nuestra propia indagación, la cual se centra en un solo punto: la dualidad en las causas de la muerte de Jesús.

Ya hemos hablado de cómo la causa manifiesta de su muerte –“el Rey de los judíos”– puede ser esgrimida como fuerte argumento a favor de la hipótesis del carácter mesiánico-político del Reino en la predicación –y en las acciones!– de Jesús. Pero ésta es sólo una de dos causas manifiestas de su muerte; la otra es su pretensión de tener un carácter divino, pretensión que habla notoriamente a favor de un Reino de índole mística.

El acuerdo entre los tres evangelios sinópticos en relación con esto es unánime: para los judíos, la causa de la muerte era la pretensión de Jesús de tener un carácter divino; para los romanos, el proclamarse Rey de los judíos. En el Evangelio de Juan, al relatarse la comparecencia de Jesús ante Anás, suegro de Caifás, el Sumo Sacerdote, y luego ante el propio Caifás, no se indica la razón por la cual Jesús debe morir.

Sin embargo, sí se registra que los jefes judíos, al encontrarse ante Pilato exigiendo la muerte de Jesús, le dicen: “Nosotros tenemos una Ley y según esa Ley debe morir, porque se tiene por Hijo de Dios” (Jn 19, 7). Esto remite a Lc 24, 16, en donde se establece que es reo de muerte quien blasfeme. Proclamarse Mesías o Rey de los judíos no era blasfemia; tenerse por Dios, sí. En el cuadro 5.9 mostramos algunos de los fragmentos más relevantes a este propósito:

⁸⁹ Las referencias completas correspondientes a estas dos obras se proporcionan en la bibliohemerografía.

CUADRO 5.9: LA DUALIDAD EN LAS CAUSAS DE LA MUERTE DE JESÚS (INICIO)

EVANGELIO	ANTE EL SANEDRÍN	ANTE PILATO
Mc	El Sumo Sacerdote le preguntó de nuevo: “¿Eres tú el Cristo, el Hijo del Bendito?” Y dijo Jesús: “Sí, yo soy, y veréis al Hijo del Hombre* sentado a la diestra del Poder y venir entre las nubes del cielo”. El Sumo Sacerdote se rasga las túnicas y dice: “¿Qué necesidad tenemos ya de testigos? Habéis oído la blasfemia. ¿Qué os parece?” “Todos juzgaron que era reo de muerte” (14, 61-64).	“¿Eres tú el Rey de los judíos?” Él le respondió: “Sí, tú lo dices” (15, 2). “¿Y qué voy a hacer con el que llamáis el Rey de los judíos?” (15, 12).

* Véase el apéndice XIII para un comentario en torno a la expresión “Hijo del Hombre”.

CUADRO 5.9: LA DUALIDAD EN LAS CAUSAS DE LA MUERTE DE JESÚS (CONCLUSIÓN)

EVANGELIO	ANTE EL SANEDRÍN	ANTE PILATO
Mt	El Sumo Sacerdote le dijo: “Yo te conjuro por Dios vivo que nos digas si tú eres el Cristo, el hijo de Dios”. Dícele Jesús: “Sí, tú lo has dicho. Y yo os declaro que a partir de ahora veréis al hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y venir sobre las nubes del cielo”. Entonces el Sumo Sacerdote rasgó sus vestidos y dijo: “¡Ha blasfemado! ¿Qué necesidad tenemos ya de testigos? Acabáis de oír la blasfemia. ¿Qué os parece?” Respondieron ellos diciendo: “Es reo de muerte” (26, 63-66).	“¿Eres tú el Rey de los judíos?” Él le respondió: “Sí, tú lo dices” (27, 11).
Lc	Dijeron todos: “Entonces, ¿tú eres el Hijo de Dios?” Él les dijo: “Vosotros lo decís: Yo soy”. Dijeron ellos: “¿Qué necesidad tenemos ya de testigos, pues nosotros mismos lo hemos oído de su propia boca?” (22, 70-71).	“¿Eres tú el Rey de los judíos?” Él le respondió: “Sí, tú lo dices” (Lc 23, 3). “Solivanta al pueblo, enseñando por toda Judea, desde Galilea donde comenzó, hasta aquí” (23, 5).

EVANGELIO	ANTE EL SANEDRÍN	ANTE PILATO
Jn	Ver en párrafo inmediato anterior observación relativa a 19, 7.	<p>“[...] es costumbre entre vosotros que os ponga en libertad a uno por la Pascua. ¿Queréis, pues, que os ponga en libertad al Rey de los judíos?” (Jn 18, 39).</p> <p>“Si sueltas a éste, no eres amigo del César; todo el que se hace rey se enfrenta al César” (Jn 19, 12).</p> <p>“Les dice Pilato: ‘¿A vuestro Rey voy a crucificar?’ Replicaron los sumos sacerdotes: ‘No tenemos más rey que el César’” (Jn 19, 15).</p>

Esto es lo principal. Hay algunas otras dos indicaciones que ahora reproducimos con objeto de presentar un panorama relativamente completo; ambas proceden del Evangelio de Juan y la primera, al menos, apunta hacia una concepción mesiánico-política del Reino: “Se acercaba la fiesta de los Ázimos, llamada Pascua. Los sumos sacerdotes y los escribas buscaban cómo hacerle desaparecer, pues temían al Pueblo” (Jn 22, 1-2);

[...] los sumos sacerdotes y los fariseos convocaron consejo y decían: “¿Qué hacemos? Porque este hombre realiza muchas señales. Si le dejamos que siga así, todos creerán en él y vendrán los romanos y destruirán nuestro Lugar Santo”. Pero uno de ellos, Caifás, que era el Sumo Sacerdote de aquel año, les dijo: “Vosotros no sabéis nada, ni caéis en la cuenta que os conviene que muera uno solo por el pueblo y no perezca toda la nación” (Jn 12, 47-50).

A propósito del fragmento citado del Evangelio de Lucas, queremos hacer notar que si se le considera junto con lo que le precede se aprecia cómo se distingue ser el Mesías de ser el Hijo de Dios. Éste es el fragmento más amplio:

En cuanto se hizo de día, se reunió el Consejo de Ancianos del pueblo, sumos sacerdotes y escribas, le hicieron venir a su Sanedrín y le dijeron: “Si tú eres el Cristo,

dínoslo”. Él respondió: “Si os lo digo, no me creeréis. Si os pregunto, no me respondéis. De ahora en adelante el Hijo del hombre estará sentado a la diestra del poder de Dios”. Dijeron todos: “Entonces, ¿tú eres el Hijo de Dios?” Él les dijo: “Vosotros lo decís: Yo soy”. Dijeron ellos: “¿Qué necesidad tenemos ya de testigos, pues nosotros mismos lo hemos oído de su propia boca?” (22, 66-71).

Lo que a oídos de los miembros del Sanedrín fue una blasfemia fue lo segundo: afirmar de sí un carácter divino.

¿Compatibles?

Hemos escrito “las dos hipótesis *parecen* ser mutuamente excluyentes” y “Los *argumentos* a favor de la una también *parecerían* ser incompatibles con los argumentos a favor de la otra”. ¿Es posible que la presencia de ambas en los mismos textos sea una inconsistencia sólo en apariencia? ¿Cómo podrían conciliarse ambas hipótesis (y lo que hemos esgrimido como argumentos a favor de una y otra)?

Así como puede apreciarse muy difícil la conciliación, también puede serlo aceptar que los autores de los evangelios hayan plasmado sin preocupación alguna la inconsistencia. Cualquier cosa puede ser conciliada con cualquier otra si se paga el precio de una suficientemente grande liberalidad hermenéutica, pero esto no se contempla como una vía de solución aceptable.

Tal vez la solución descansa en una mayor profundización en el sentido de algunos fragmentos clave, pero no vemos en general de cuáles ni en qué dirección (sí de algunos como los relativos al templo, que figuraron importantemente cuando estuvo ante los jefes judíos: “Nosotros le oímos decir: ‘Yo destruiré este Santuario y en tres días edificaré otro no hecho por hombres’” (Mc 14, 58). Tal vez pudiera pensarse que Jesús empleara como metáfora de lo inefable (hipótesis mística) la concepción común en el pueblo judío del tiempo del Reino de Dios. En tal caso el mesianismo político sería la gran parábola del Reino, y la concepción que tenía Jesús de éste no habría cambiado a lo largo del tiempo, sólo la forma de exponerla: de hacerlo en términos de esa gran parábola a hacerlo en términos del “misterio”. Nosotros, por ahora al menos, ni afirmamos ni negamos nada en relación con estos asuntos. Sí apuntamos que una y otra hipótesis satisfacen en igual medida el criterio de que las curaciones y las expulsiones de demonios realizadas por Jesús —o atribuidas a él— fueran signos de la llegada del Mesías y del Reino.

Recapitulación del argumento

Recapitulamos en veintidós pasos el argumento que nos ha llevado a nuestra conclusión:

1. Entre los investigadores de prestigio existe un acuerdo completo en cuanto a que el anuncio del inminente arribo del Reino de Dios (o Reinado de Dios) constituyó el núcleo central de la predicación de Jesús de Nazaret. En cambio, no hay acuerdo entre ellos en cuanto a qué significado se le daba a esta expresión en voz de Jesús (este hecho es prácticamente desconocido entre los cristianos, la inmensa mayoría de los cuales supone que la expresión tiene un significado bien establecido y que lo conocen).
2. En el tiempo en el que vivió Jesús, la expectativa generalizada en el pueblo judío era la de la instauración del Reino (o Reinado) de Dios en Israel (y más allá de Israel en el mundo todo) por parte del Mesías, Reinado que estaría libre de la dominación romana.
3. El anuncio del inminente arribo del Reino no es original en Jesús de Nazaret; ocupó un lugar central en la predicación de su maestro, Juan el Bautista, con un significado indiscutiblemente apocalíptico.
4. Entre los investigadores de mayor prestigio de la “tercera búsqueda” (actualmente en desarrollo) son reconocibles seis “imágenes” principales del Jesús histórico: 1) judío marginal, 2) campesino cínico itinerante, 3) Mesías restaurador de la soberanía de Israel, 4) profeta escatológico, 5) profeta del cambio social, y 6) carismático hombre del Espíritu.
5. Siguiendo a J. D. Crossan, debe distinguirse entre escatología y apocalíptica; por escatología debe entenderse sencillamente negación del mundo.
6. A partir de las distintas “imágenes” principales del Jesús histórico, de la distinción entre escatología y apocalíptica, del examen de los dichos sobre el Reino en los evangelios sinópticos y de las tradiciones veterotestamentaria y eclesial, es posible construir una tipología de concepciones del Reino conformada por siete elementos: 1) apocalíptica, 2) ética, 3) ascética, 4) mesiánico-política, 5) mesiánico-soteriológica, 6) mística, y 7) eclesial.
7. Estos siete tipos de concepciones se agrupan en torno a tres polos de concentración: 1) apocalíptica, 2) modo de vida / tipo de sociedad, y 3) realidad interior.

8. En cada uno de estos tres polos de concentración, la figura de Jesús de Nazaret desempeña un papel esencial (por lo que la concepción mesiánico-soteriológica, entendida de maneras distintas, se encuentra como un componente esencial).
9. En los días posteriores a la muerte de Jesús, sus discípulos lo entendían a él como un profeta mesiánico-político y al Reino en la forma común entre el pueblo judío de ese tiempo. Esto le confiere una gran plausibilidad histórica a la concepción apocalíptica.
10. La concepción apocalíptica ha de ser especificada según la comprensión común entre el pueblo judío de ese tiempo.
11. La concepción mística ha de ser entendida esencialmente.
12. Jesús de Nazaret se esforzó en efecto en anunciar cómo sería el Reino y quiénes tendrían acceso a él. Nunca dijo en qué consistía, esto es, cuál era su naturaleza.
13. En virtud de lo anterior, hay que concluir que, o bien Jesús y sus oyentes compartían un significado de la expresión (hipótesis apocalíptica con realización inminente), o bien el significado que la expresión tenía para Jesús era inefable.
14. En cualquiera de los casos, la concepción ética (modo de vida / tipo de sociedad) no resulta sostenible.
15. Los discípulos directos de Jesús estaban convencidos de que el Reino tenía un significado apocalíptico mesiánico-político.
16. Las acciones de Jesús en sus últimos días –entrada “triumfal” en Jerusalén, actuaciones en el templo– y la causa manifiesta de su muerte –“el Rey de los judíos”– son inmediatamente interpretables en términos de una convicción mesiánico-política.
17. Por otra parte, Lc 17, 21 debe ser entendido como “el Reino está *dentro de vosotros*”. En la medida en la que este *logion* pueda ser históricamente atribuido al Jesús histórico se tendría un argumento sólido a favor de la hipótesis mística.
18. La hipótesis mística se ve reforzada por el hecho de que en voz de Jesús efectivamente “Reino de Dios” y “vida eterna” parecen referirse a una y la misma cosa y por los desplazamientos a) de un privilegiar en los sinópticos la expresión “Reino de Dios” (o “Reino de los cielos” en Mateo) a privilegiar en el Evangelio de Juan la expresión Vida eterna”, y b) de un sentido que remite al futuro en los sinópticos a uno que remite al presente en el Evangelio de Juan como manifestación del hecho de una conciencia creciente de la naturaleza del Reino de Dios/vida eterna.

19. Es así que 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.
20. 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 una son incompatibles con los a favor de la otra.
21. Sin embargo, ambas hipótesis son afirmadas en los cuatro evangelios canónicos. Esto se aprecia particularmente en los relatos de la pasión.

En adición a la construcción de este argumento, la mayoría de cuyos pasos están basados en el trabajo de otros, consideramos que nuestra mayor aportación original en este estudio ha sido el análisis que desemboca en el paso 13.

A nuestro parecer, si bien la investigación histórica no puede pronunciarse a favor de la hipótesis apocalíptica (con realización inminente) o de la mística, sí puede manifestar una mayor confianza relativa en la primera. El estudio de los autores que seleccionamos arroja esto mismo como resultado. ¿Se podrán invocar criterios de otro tipo para decidir entre ellas? En el próximo estudio propondremos tres.

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 hablarlos 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”.¹ 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.

¹ 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 discutible²) 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

² 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.

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.³

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

³ 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 Vidal⁴ 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.

⁴ 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 presentido 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 DICHOS 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,⁵ y del sí-mismo:

⁵ 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.⁶ 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.⁷

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.⁸

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:

⁶ 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.

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

⁸ *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 [...].⁹

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

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”.¹¹ 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.¹²

Rahner precisa que lo anterior “no significa que tal posibilidad tenga que ser realizada en cada hombre que posea dicha esencia”.¹³ 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

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

¹⁰ 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.*).

¹¹ Karl Rahner, “Para la teología de la Encarnación”, p. 153.

¹² *Ibid.*, p. 145.

¹³ *Idem.*

en el verbo de Dios que tal plenitud, de hecho, no está dada en nosotros como ya cumplida”.¹⁴ 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”.¹⁵ 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

¹⁴ *Ibid.*, p. 146.

¹⁵ 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 *crisificación*.
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.¹⁶
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*.¹⁷ 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 “ἐγὼ 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 ἐγὼ 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, ἐγὼ 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 ἐγὼ εἰμι. En 9 de éstos se emplea en forma absoluta, esto es, sin un predicado; en las 15 restantes con un predicado (que

¹⁶ 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.

¹⁷ 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).¹⁸ 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).

¹⁸ 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 εἰμι], 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 εἰμι, 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;¹⁹ Ray Shelton encontró 165 (tampoco consideró la Epístola a los hebreos).²⁰ Michael Parsons, haciendo uso de criterios más amplios de equivalencia, llega a un total de 216.²¹ 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,²² hacen

¹⁹ 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.

²⁰ 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.

²¹ Michael Parsons, “‘In Christ’ in Paul”, p. 25.

²² 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 ἰουνίαν 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 τέρτιος 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 agració *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”):²³ 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.²⁴ Es así que también desde este punto de vista la muestra puede considerarse representativa.

²³ 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.

²⁴ 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 6.7:²⁵ 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.²⁶ 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.

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

²⁶ 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”.²⁷
- *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.²⁸

- *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”.²⁹ 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

²⁷ Michael Parsons, “‘In Christ’ in Paul”, p. 40.

²⁸ Lewis B. Smedes, *Todas las cosas nuevas*, p. 72.

²⁹ 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.³⁰

- *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).

³⁰ 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, οἱς ἠθέλησεν

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”;³¹ y b) “relacionándola fundamentalmente con las causalidades físicas y orgánicas del universo”.³²

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”;³³ 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”,³⁴ 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”.³⁵ 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

³¹ 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.

³² *Idem*.

³³ *Idem*.

³⁴ *Idem*.

³⁵ *Ibid.*, p. 16.

Jesús”,³⁶ 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”.³⁷ 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).

³⁶ Nótese la proposición “en”.

³⁷ 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 ῥίζαν ἐν ἑαυτοῖς* [y no teniendo raíz en sí mismo] (Mc 4, 17) y *οὐκ ἔχει δὲ ῥίζαν 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 ἔρχομεν 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)³⁸ 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,³⁹ 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,

³⁸ 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.

³⁹ 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 Zacarías⁴⁰ (o tal vez no

⁴⁰ 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).⁴¹

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

⁴¹ 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 mostración⁴² del camino a la salvación y *de su realización*. Jesús de Nazaret, el *bodhisattva* perfecto,⁴³ 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.⁴⁴

⁴² 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).

⁴³ 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.

⁴⁴ 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,⁴⁵ 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”.⁴⁶ Küng no piensa en una religión unitaria, sino en transformación, entendimiento y colaboración entre religiones.⁴⁷ 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.

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

⁴⁶ Hans Küng, *Proyecto de una ética mundial*, pp. 9 y 167.

⁴⁷ *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 Cardedal⁴⁸ 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”;⁴⁹ “[...] 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 [...]”;⁵⁰ “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”.⁵¹ 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”.⁵²

⁴⁸ Receptor del Premio Ratzinger de Teología en 2011.

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

⁵⁰ *Ibid.*, p. 261.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 261-262.

⁵² *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.⁵³

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.

⁵³ *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-como*.

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-como” como nota esencial de su naturaleza.

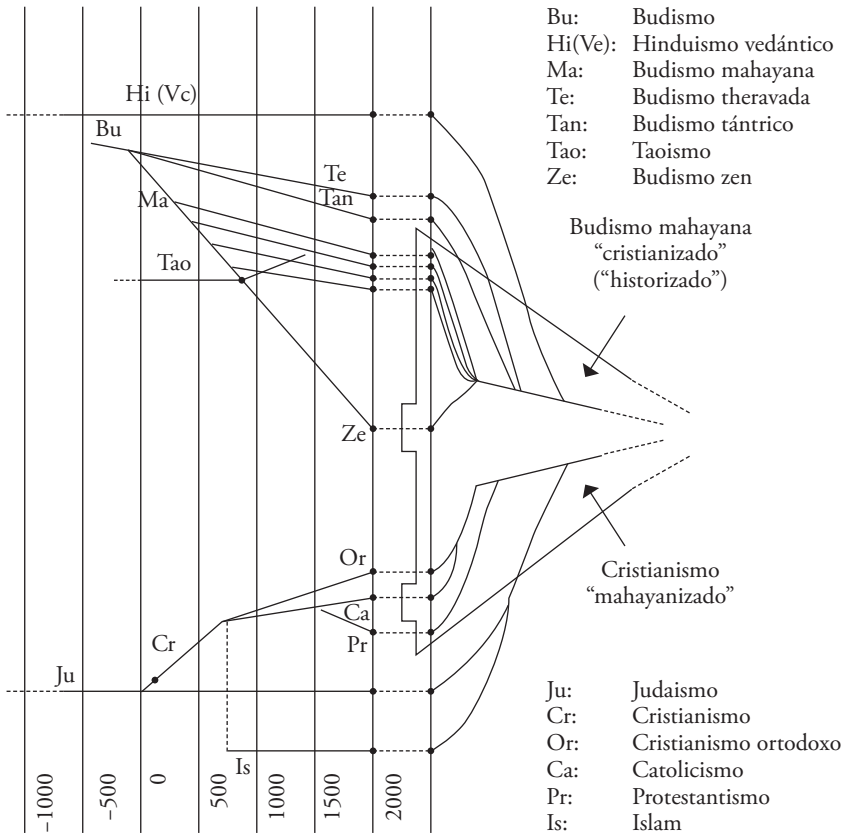
Por lo demás, ya hemos visto detenidamente que en lo que atañe al Jesús histórico, las contradicciones que se presentan no son entre fe e historia, sino internas a la disciplina histórica. Lo que emerge ahora, entonces, es que, contrario a lo que podría suponerse, en esta materia no es la fe la que requiere 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”,⁵⁴ pero que no es posible “encontrar allí el punto de vista filosófico y el horizonte de pensamiento”⁵⁵ 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”.⁵⁶ 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.⁵⁷

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.⁵⁸

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?”⁵⁹ Nosotros reformularíamos la pregunta colocando “indoeuropeo” en el lugar de “occidental”, responderíamos afirmativamente y exhibiríamos el cuarto

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

⁵⁵ *Idem.*

⁵⁶ *Idem.*

⁵⁷ *Ibid.*, p. 24.

⁵⁸ *Idem.*

⁵⁹ 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”⁶⁰ (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

⁶⁰ 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.⁶¹

(Diez años antes se había preguntado otro tanto en MV, aunque desde otra perspectiva: “¿Sabemos el significado de realidad, mundo verdad?”).⁶² 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.⁶³ 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.⁶⁴

⁶¹ TNIII, p. 837.

⁶² MV, p. 293 y p. 402.

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

⁶⁴ 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/compreñión 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”–,⁶⁵ *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-

⁶⁵ 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.⁶⁶

⁶⁶ 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.⁶⁷

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).⁶⁸

⁶⁷ 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.

⁶⁸ 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.⁶⁹

⁶⁹ 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).⁷⁰

¿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.

⁷⁰ 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 *crisificación*, 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;⁷¹ 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’*”,⁷² 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

⁷¹ 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.

⁷² 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.⁷³

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,

⁷³ 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*),⁷⁴ 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”.⁷⁵

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”.⁷⁶ (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

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

⁷⁵ 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*).

⁷⁶ Martin Heidegger, *Seminario de Le Thor 1969*, en 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 cortaría 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.⁷⁷

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/ello/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.

⁷⁷ 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).⁷⁸ Y, sin embar-

⁷⁸ 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.⁷⁹

¿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”.⁸⁰ 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.

⁷⁹ 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.

⁸⁰ 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,⁸¹ 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”.⁸² 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.⁸³

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;

⁸¹ John Dominic Crossan, *The Birth of Christianity*, pp. 257-292.

⁸² *Ibid.*, p. 259.

⁸³ *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,⁸⁴ 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”.⁸⁵

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”.

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

⁸⁵ 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*,⁸⁶ 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:

⁸⁶ 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.⁸⁷

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.

⁸⁷ 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.

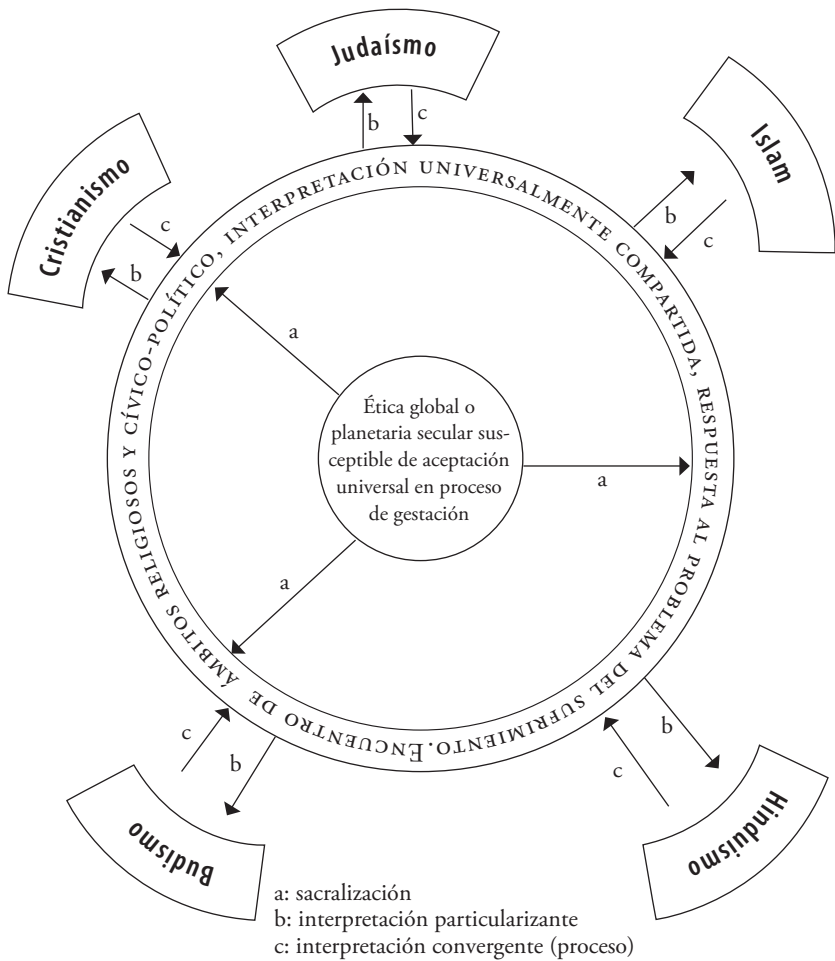
Es de esperarse que un aspecto importante de este proceso sea la moderación progresiva de las ideologías nacionalistas (identidad) y patrióticas (patrones de conducta), frecuentemente disfuncionales en relación con la paz y/o la justicia, y un concomitante incremento de prestigio de la idea de la ciudadanía 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 irremediablemente 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.⁸⁸

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.

⁸⁸ 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.

EPÍLOGO

Paul Ricoeur nos relata en una nota a pie de página al inicio de sus extensas conclusiones al final de TNIII¹ cómo casi un año después de terminar de escribir ese volumen lo releyó, y cómo de esa relectura desprendió tales conclusiones. Por él inspirados, queremos nosotros ahora hacer referencia a algunas cuestiones en relación con las cuales se ha clarificado o aun mudado nuestro modo de pensar a lo largo de los más de diez años durante los que hemos venido escribiendo *La producción textual del pasado*.

¿PENSAR CON HEGEL, DESPUÉS DE HEGEL Y CONTRA RICOEUR?

¿Con Hegel?

En su imprescindible historia del pensamiento alemán de Kant a Heidegger, Eusebi Colomer comienza su larga exposición (casi 300 páginas) sobre la vida, la obra y el pensamiento de Hegel señalando que esto último puede ser visto indistintamente como un final o como un comienzo: “Como un final, puesto que con él se cierra la época de los grandes sistemas metafísicos. Como un comienzo, porque los filósofos que vienen después de él definen su propia postura en relación con él”.² Nosotros también –sin mayor pretensión de ser filósofos– hemos de hacer lo mismo, y hemos de hacerlo en virtud de la naturaleza de este trabajo.

¹ TNIII, p. 991.

² Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger II. El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*, p. 113.

No asumimos como tal el sistema hegeliano. Sí hemos asumido en este libro una visión absolutamente totalizante, un metarrelato omniabarcante que encuentra en Hegel mucho de su inspiración. Lo que hemos ahora dicho en torno a la razón se constituye como una confirmación de esto.

¿Después de Hegel?

Hegel tuvo a la poesía como la forma superior del arte. (Recordemos las tríadas jerarquizadas en lo relativo al espíritu absoluto en la tercera parte de la *Enciclopedia*: arte/religión/filosofía; en el arte: simbólico/clásico/romántico; en el romántico: pintura/música/poesía).

Pero la razón de ello es precisamente la negación completa del giro lingüístico: la extrema libertad entre medio (lenguaje) y contenido (idea); el lenguaje no acaba de ser más que el medio para la expresión de la idea. Josef Simon, quien ha escrito todo un libro sobre la cuestión del lenguaje en Hegel, entiende ésta (en la *Fenomenología del espíritu*) en el marco de la intervención del “nosotros”, en la relación sujeto-objeto y en la conciencia receptiva individual. Lo expresa de la siguiente manera: “[...] en la concepción inicial de la conciencia, Hegel supone que ésta es capaz de revestir con la forma lingüística lo que ha recibido, esto es, de ponerlo en una forma que representa lo recibido no sólo para ella, como conciencia individual, sino para la conciencia general de la sociedad o del ‘nosotros’ [...]”.³

La expresión clave aquí es “revestir con la forma lingüística lo que ha recibido [la conciencia]”. Por lo demás, donde Simon ha escrito “sociedad”, nosotros hubiéramos puesto “comunidad lingüística”.

Con nuestra propia versión radical del giro lingüístico, expresada en las afirmaciones de la naturaleza lingüística (discursiva) de la conciencia y del carácter (*intra*)*interlingüístico* de la referencia, hemos manifestado que también pensamos después de Hegel. En un sentido parecido, aunque con las adiciones de las nociones de una forma o gramática pura, de una dialéctica entre forma y contenido lingüísticos y de una estructura subyacente, se expresa Jim Vernon en una obra muy reciente sobre el tema:

La vía de la gramática nos revela el marco para el desarrollo de una filosofía general del lenguaje mediante la dialéctica de la forma y el contenido lingüísticos. El lenguaje es experimentado fenomenológicamente como los lenguajes “naturales” de comunidades particulares que, como lo expresa Hegel en la *Enciclopedia*, constituyen el contenido o elemento ‘material (lexical) [*das Material (das Lexikalische)*]’ del lenguaje.

³ Josef Simon, *El problema del lenguaje en Hegel*, p. 34.

En el seno del uso significativo de estos léxicos, las categorías y relaciones universales que los estructuran nos son ocultadas en la inmediatez de la expresión natural. Este elemento material, léxico, es sensible y particular, más que abstracto y universal, y sólo puede ser estudiado como tal. Así, es en las obras del *Geist* [espíritu] (la *Fenomenología* y, particularmente, *La filosofía del Espíritu*, por ejemplo) donde debemos buscar un tratamiento del lado del “contenido” del lenguaje, ya que son precisamente esos textos los que se ocupan de nuestra experiencia y conocimiento de materiales sensibles, vida comunal, etc. Este análisis demandará en su momento una confrontación con el lenguaje como enajenante, mecánico y abstracto, revelando el ocultamiento de la pura ‘forma (gramática)’ universal del pensamiento determinado [*determinate thought*] en el seno de la expresión lingüística. Este ‘elemento formal del lenguaje es el trabajo del entendimiento que imparte sus categorías al [lenguaje]’. Estas categorías formales del pensar, sin embargo, aparecerán necesariamente como abstracciones sin existencia sustancial. Es en la *Lógica* donde debemos buscar una explicación de estos conceptos abstractos desarrollados en conformidad con su propio principio.⁴

Escuchemos, finalmente, al propio Hegel:

Las formas del pensamiento están ante todo expuestas y consignadas en el *lenguaje* del hombre. [...] Es una ventaja que un lenguaje posea abundancia de expresiones lógicas, es decir, particulares y diferenciadas, para expresar las determinaciones del pensamiento; a estas relaciones, que se fundan sobre el pensamiento, pertenecen ya muchas de las proposiciones y los artículos.⁵

[...] la ciencia lógica, en cuanto trata de las determinaciones del pensamiento, que pasan a través de nuestro espíritu de manera del todo instintiva e inconsciente, y que, aun cuando entran en el lenguaje, quedan carentes de objetividad e inobservadas, será también la reconstrucción de aquellas que han sido puestas de relieve por la reflexión y fijadas por ella como formas subjetivas exteriores a la sustancia y al contenido.⁶

¿Contra Ricoeur?

No, porque no asumimos como tal el sistema hegeliano. Sí, porque asumimos una visión absolutamente totalizante, un metarrelato omniabarcante. En esto segundo y en nuestra afirmación del carácter (*intra*)*interlingüístico* de la referencia nos distanciamos completamente de Ricoeur.

⁴ Jim Vernon, *Hegel's Philosophy of Language*, p. 44. Las expresiones entre comillas sencillas provienen de Hegel; las referencias correspondientes pueden verse en el texto de Vernon.

⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Ciencia de la lógica*, p. 38.

⁶ *Ibid.*, p. 52.

JESÚS EL NAZOREO

El Reino de Dios en Historia de Jesús (2013) de Xabier Pikaza*

Concluimos el quinto estudio con una recapitulación del argumento en él desarrollado. Los puntos finales de esa recapitulación son los siguientes (son los puntos 19, 20 y 21):

- (19) Es así que 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.
- (20) 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.
- (21) Sin embargo, ambas hipótesis son afirmadas en los cuatro evangelios canónicos. Esto se aprecia particularmente en los relatos de la pasión.

Pues bien, la lectura de *Historia de Jesús* y la escucha de la exposición de los contenidos de esta obra por parte de su autor,⁷ llevadas a cabo después de concluida la redacción de ese quinto estudio, nos han llevado a la ampliación de lo en él expuesto, de manera que incluimos una tercera hipótesis en cuanto al significado de la expresión “Reino de Dios” en el uso de Jesús de Nazaret. Con esta inclusión, los puntos quedarían de la siguiente manera:

- (19 bis) Es así que la hipótesis con mayor plausibilidad histórica es la del significado apocalíptico (con realización inminente) de la expresión “Reino de Dios”, pero no pueden ser descartadas histórico-críticamente la del significado místico y la del significado ético-socio-político propuesto por Xabier Pikaza.
- (20 bis) Tanto la hipótesis del significado místico como la del significado apocalíptico y la del significado ético-socio-político propuesto por Xabier Pikaza son escatológicas en el sentido de J. D. Crossan. Por otra parte, no sólo las hipótesis parecerían ser

⁷ Los días 20 y 21 de marzo de 2014 en la Universidad Iberoamericana en la Ciudad de México.

excluyentes entre sí, sino que parecería que también los *argumentos* a favor de cada una son incompatibles con los a favor de cualquiera de las otras dos.

- (21 bis) Sin embargo, las tres hipótesis parecen ser afirmadas en los cuatro evangelios canónicos. Esto se aprecia particularmente en los relatos de la pasión.

La lectura de *Historia de Jesús* pone de manifiesto la decisiva influencia que sobre Pikaza han ejercido Gerd Theissen (y Annette Metz), John Dominic Crossan y Senén Vidal, entre otros; pero en este intento de escribir una historia de Jesús, el más reciente (marzo de 2014), de importancia en lengua española, hay aportaciones originales de gran significación. Antes de pasar a cómo ha llegado a entender Pikaza el Reino de Dios en el uso de Jesús de Nazaret, es menester aclarar el significado de tres términos clave: *nazareno*, *nazireo* y *nazoreo*. Así escritos (en su versión en español) sugieren una raíz común y Pikaza parece pensar –probablemente de manera equivocada, por lo que a “nazareno” respecta– que la tienen y que ésta es *nezzer* (así Pikza) o *netzer* = retoño. En principio, los dos primeros no presentan problemas de interpretación.

Nazareno es el originario de Nazaret (o Nazara, como en Mt 4, 13 y en Lc 4, 16).

Nazireo (o *nazir*) es el consagrado a Dios según lo que se lee en Nm 6, 1-21: (reproducimos sólo los versículos 1-8):

Dijo Yahvé a Moisés: “Di esto a los israelitas: Si un hombre o una mujer se decide a hacer voto de nazireo, consagrándose a Yahvé, se abstendrá de vino y de bebidas embriagantes. No beberá vinagre de vino ni de bebida embriagante; tampoco beberá zumo de uvas, ni comerá uvas frescas o pasas”.

En todo el tiempo de su nazireato no tomará nada de lo que obtiene de la vid, desde el agraz hasta el orujo. En todos los días de su voto de nazireato no pasará navaja por su cabeza: hasta cumplirse los días por los que se consagró a Yahvé, será sagrado y se dejará crecer la cabellera. No se acercará, en todos los días de su nazireato, en honor de Yahvé, a ningún cadáver. Ni por su padre, ni por su madre, ni por su hermano, ni por su hermana se manchará, en el caso de que murieran, pues lleva sobre su cabeza el nazireato de su Dios. Todos los días de su nazireato es un consagrado a Yahvé.

Dos figuras veterotestamentarias que seguramente fueron nazireos son Sansón (Jc 13, 5) y el profeta Samuel (1 S 1,11). Fueron también nazireos Juan Bautista (Lc 1, 15; 7, 33) y por algún tiempo Pablo de Tarso (Hch

18, 18). Está fuera de toda duda que Jesús no fue un nazireo, pues consta repetidamente en los evangelios, en segmentos de indiscutible autenticidad histórica que bebía vino. Pasamos ahora a la consideración del tercero de los términos.

Nazoreo (o *nezereo*; griego = *nazoraios*), “hombre del *nezer*” (así Pikaza; o *netzer* = retoño), esto es, “hombre de la corona”; o, alternativamente, del *natzar*, “descendencia de David”, o sea un descendiente de David; un retoño de la casa de Jesé (el padre de David), según está escrito en el libro del profeta Isaías: “Saldrá un vástago del tronco de Jesé, y un retoño de sus raíces brotará. Reposará sobre él el espíritu de Yahvé” (Is 11, 1-2). Pikaza especula que Nazaret era una aldea o pueblo de nazoreos (o de una variedad específica de ellos a la cual pertenecía José, y con la que Jesús rompió): “Vengo suponiendo que Nazaret fue un asentamiento nazoreo, de manera que las palabras ‘nazareno’ y ‘nazoreo’ se encuentran vinculadas y pueden ser intercambiables”.⁸

Pero esto es discutible: nazoreo / *nazoraios* en hebreo es *notzrim*, que no parece provenir de la misma raíz que nazareno. Lo que no es discutible es que, como dejamos registrado en una nota a pie de página en el quinto estudio, aunque en los tres evangelios sinópticos se lee que la inscripción colocada en la cruz señalaba que la causa de la condena a muerte de Jesús era el haberse tenido por “rey de los judíos”, en el Evangelio según Juan (Jn 19, 19) se proporciona una versión más elaborada (y con toda probabilidad más apegada al acontecimiento histórico): “Jesús el nazoreo, el Rey de los judíos” (y no “Jesús el nazareno...” como suele transliterarse/ traducirse el original griego).

Pikaza suele comentar con satisfacción cómo el papa emérito Benedicto XVI, en el tercer volumen de su trilogía sobre la vida de Jesús de Nazaret, reconoce el carácter nazoreo de Jesús y la importancia de ello. Éste es el pasaje relevante:

Sí podemos suponer con buenas razones que Mateo haya oído resonar en el nombre de Nazaret la palabra profética del “retoño” (*nezer*) y haya visto en la denominación de Jesús como nazoreo una referencia al cumplimiento de la promesa, según la cual Dios daría un nuevo brote del tronco muerto de Isaías, sobre el cual se posaría el Espíritu de Dios. Si a esto añadimos que, en la inscripción de la cruz, Jesús es denominado Nazoreo (ho *Nazoraios*), el título adquiere su pleno significado: lo que inicialmente debía indicar solamente su proveniencia, alude sin embargo al mismo tiempo a su

⁸ Xabier Pikaza, *Historia de Jesús*, p. 107. Véase también en la misma obra la nota núm. 16 de la p. 111 y la núm. 17 de la p. 112; en la segunda de estas notas Pikaza hace un recuento de las ocasiones en las que Jesús es nombrado “nazareno” y “nazoreo” en el Nuevo Testamento.

naturaleza: él es el “retoño”, el que está totalmente consagrado a Dios, desde el seno materno hasta la muerte.⁹

Lo que Pikaza critica de este notable fragmento es que en adición al reconocimiento del carácter de nazoreo de Jesús y de su importancia, parece también atribuirle el de nazireo (“el que está totalmente consagrado a Dios, desde el seno materno hasta la muerte”).

Nuestra lectura del libro de Pikaza nos lleva a pensar que su hilo conductor –al menos uno de sus hilos conductores– es el carácter nazoreo de Jesús: Jesús concibió su proyecto mesiánico –o, mejor, cayó en la cuenta de él– desde su condición de nazoreo. Su convicción mesiánica, su proclamación del Reino, y lo que lo llevó a la muerte tienen su origen en la vivencia de esta condición nazorea. La inscripción en la cruz (Jn 19, 19), además de ser históricamente probable –así la considera Pikaza, aunque no el que estuviera en tres lenguas–, es desde esta perspectiva una apretada síntesis del sentido que Jesús confirió a su vida.

Según Pikaza, Jesús fue un nazoreo descendiente de colonos de Galilea provenientes de Judea. Un dato esencial para entender su actividad y predicación en Galilea es el hecho de que en su tiempo la propiedad de la tierra se había concentrado en una minoría que detentaba el poder político y económico, de manera que la región estaba habitada mayoritariamente por personas de origen campesino desposeídas de tierras, forzadas a laborar como jornaleros u obreros no calificados itinerantes, e incapaces por lo mismo de fundar una familia. Es a éstas a las que Jesús anunció el Reino. Como para Crossan, antes de él, para Pikaza Jesús fue un “artesano itinerante”,¹⁰ (p. 98, p. ej.) un “campesino sin campo” (p. 92).¹¹

Como lo había hecho Senén Vidal, Pikaza discierne tres proyectos sucesivos en la actividad mesiánica de Jesús: discípulo de Juan el Bautista en el desierto en las proximidades del Jordán, profeta del Reino en Galilea y estrategia mesiánica al final en Jerusalén. En la etapa correspondiente al segundo de estos proyectos, “el centro de su acción y mensaje [...] fue el anuncio, gestación y despliegue del Reino de Dios, motivo que vincula y unifica todas sus palabras y hechos”; “[...] apareció como profeta y promotor del Reino, es decir, de la presencia salvadora de Dios, y se propuso instaurarlo en Galilea”.¹²

⁹ Joseph Ratzinger, Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret. La infancia de Jesús*, pp. 122-123.

¹⁰ Xabier Pikaza, *Historia de Jesús*, p. 98 (por ejemplo).

¹¹ *Ibid.*, p. 92.

¹² *Ibid.*, p. 137.

En esta etapa al menos, “el proyecto de Jesús puede llamarse teodicea práctica, una manifestación de Dios que se revela como Reino, esto es, como fuente y espacio de surgimiento y de vida para los hombres, en crecimiento compartido”.¹³ El Reino es: a) “una tarea”¹⁴ [algo que hay que hacer], b) “acción y presencia de Dios”,¹⁵ c) “un programa de comidas”;¹⁶ pertenecer al Reino (o estar en él) es pertenecer a una gran familia, la gran familia de Israel restaurada. El ingreso al Reino no es primariamente el efecto de una conversión; el Reino es “don de Dios y vida de los hombres”.¹⁷ El Reino ofrecido y promovido por Jesús es para su tiempo.

Pero el proyecto galileano de Jesús fracasó. Este fracaso lo llevó a elaborar e intentar realizar el tercer proyecto:

La decisión de subir a Jerusalén para instaurar el Reino fue el momento clave de la historia mesiánica. Jesús debió subir porque el Reino no había irrumpido en Galilea, a pesar de lo anunciado por sus Doce mensajeros. Debió subir porque allí habían ofrecido su testimonio los profetas (cf. Lc 13, 33). Si los galileos hubieran creído, Jesús hubiera legado de un modo distinto, como portador ya visible del reino, para culminar lo iniciado.¹⁸

El fracaso aparente de este tercer proyecto fue evidente el 14 de Nisan del año 30.

No podemos menos que reconocer los argumentos esgrimidos por Pikaza (y por otros muchos autores de enorme prestigio tales como los que hemos dicho que le inspiran) a favor de una propuesta y un proyecto ético-socio-político en Jesús de Nazaret. Resolvemos las contradicciones a las que se alude en el punto 20-bis y damos satisfacción a lo asentado en el 21-bis recurriendo al mismo tipo de maniobra que empleamos con motivo de los dichos de corte apocalíptico: desacoplamos los componentes ético-socio-políticos de los relativos al Reino de Dios como núcleo central de la predicación de Jesús.

En relación con esto hacemos cuatro comentarios. Primero, el Evangelio según Juan muestra claramente el desacoplamiento al que hemos hecho referencia; en tanto que en el relato de la pasión se subraya el proyecto regio de Jesús —es el único de los evangelios canónicos que registra que en la inscripción

¹³ *Ibid.*, p. 190.

¹⁴ *Ibid.*, p. 226.

¹⁵ *Ibid.*, p. 222.

¹⁶ *Ibid.*, p. 107.

¹⁷ *Ibid.*, p. 154.

¹⁸ *Ibid.*, p. 397.

colocada en la cruz se hace referencia a Jesús como nazoreo (Jn 19, 19)—, todo lo previo está escrito en clave mística.

Segundo, lo propuesto parece tropezar con las bienaventuranzas (en especial, Mt 5, 3-10 y Lc 6, 20-21): en ellas se “felicita” a los pobres, a los hambrientos, a los que lloran, etcétera, porque su situación se transformará en la inversa. A los pobres (Lucas), o pobres de espíritu (Mateo) en particular, Jesús les asegura que de ellos es el Reino. La implicación parece ser que es precisamente cuando llegue o se establezca el Reino que su situación se invertirá. (Lo cual sugiere, además, que esa llegada o establecimiento del Reino es inminente, de manera que son los pobres y los hambrientos de entonces los que verán invertida su situación en el Reino).

Pero, ¿es en verdad válida esta implicación? Consideremos en primer término la bienaventuranza de los pobres, aquéllos de quienes es el Reino. Tomada por sí sola, es perfectamente interpretable en el sentido de que la pobreza —material (Lucas) o de espíritu (Mateo)— es una precondition para el ingreso al Reino. La bienaventuranza de los hambrientos (al igual que las restantes), tomada por sí sola, es perfectamente interpretable en términos del proyecto ético-socio-político (desacoplado de lo relativo al Reino). Es así que se podría argumentar que los evangelistas —y, mejor, las fuentes en las que se inspiraron— unieron en un mismo discurso dichos referentes a cosas distintas (el reino, en el caso de los pobres; el proyecto ético-socio-político, en el de los hambrientos).

Sin embargo, se trata de una salida demasiado fácil e incluso intelectualmente deshonesto el hecho de que los evangelistas tengan en un mismo discurso los dos dichos —los dos tipos de dichos, de hecho—. Debe ser interpretado, pensamos, o bien como reflejo del hecho de que fueron proferidos en una y la misma ocasión, o bien como que han de ser entendidos con un único horizonte referencial.

Nuestra conclusión es la siguiente: deben, sí, desacoplarse los componentes ético-socio-políticos de las bienaventuranzas de los relativos al Reino de Dios *en cuanto a su sentido*, pero deben considerarse acoplados en cuanto que la realización del proyecto ético-socio-político ha de ser considerado como expresión social de la llegada o establecimiento del Reino y la participación en su realización como condición para el acceso a éste.

El tercer comentario es que lo verdaderamente difícil no es la armonización del significado místico del Reino con el proyecto ético-socio-político o con la expectativa apocalíptica, sino de dicho proyecto con esa expectativa. Pero tal armonización no es una tarea para nosotros.

Finalmente, cuarto, según lo expuesto en el sexto estudio en relación con la inmunidad del modelo propuesto, aun cuando la concepción que del

Reino tiene Pikaza fuera históricamente correcta (lo cual hemos argumentado que no es posible probar, ya que la investigación histórica por sí sola no determina unívocamente una concepción del Reino en el uso del término por parte de Jesús), la validez de nuestra propuesta no se vería afectada.

¿Quiénes fueron los nazoreos?

En el Nuevo Testamento, específicamente en Hechos de los Apóstoles, encontramos referencias a los nazoreos (*nazoraïos*) que sugieren que así eran nombrados los primeros cristianos o una variedad de ellos.

Por ejemplo, cuando Pablo es acusado ante el procurador romano Félix por el sumo sacerdote Ananías, algunos ancianos y el abogado Tértulo, éstos dicen, entre otras cosas, lo siguiente: “Pues hemos comprobado que esta peste de hombre provoca altercados entre los judíos de toda la tierra y que es el jefe principal de la secta de los nazoreos [de nuevo, no “nazarenos”, como suele traducirse]” (Hch 24, 5).

Por lo demás, en seis ocasiones en Hechos de los Apóstoles Jesús es nombrado nazoreo (Hch 2, 22; 3, 6; 4, 10; 6, 14; 22, 8 –en voz del propio Jesús en el camino a Damasco– y 26, 9, y, una vez más, no “nazareno”, como suele aparecer en las traducciones). (La misma fuente los nombra también “discípulos del Camino” o “seguidores del Camino”, por ejemplo, en Hch 19, 9 y 24, 14, en esta segunda haciendo referencia a la “secta” que los acusadores de Pablo habían designado “nazoreos”).

También en Hechos de los Apóstoles se hace en dos ocasiones referencia a “discípulos” que sólo conocían el Bautismo de Juan. Uno de ellos es Apolo, quien sin embargo, “había sido instruido en el Camino”, aunque insuficientemente (Hch 18 24-26). Otros fueron visitados por Pablo en Éfeso (Hch 19, 1-7).

Pues bien, desde el siglo I hasta nuestros días ha habido una secta gnóstica –probablemente la única secta gnóstica que ha existido continuamente a lo largo de los dos últimos milenios– y es la de los *mandeos* (actualmente hay miles y tal vez decenas de miles de mandeos, principalmente en Irak y en Irán). Una raíz de las creencias mandeas parece ser un mito persa precristiano de la redención; una raíz de sus ritos, ¡el bautismo de Juan! Los mandeos, como los cristianos, tienen un origen común en Juan Bautista. Produce desconcierto saber que *los mandeos siempre han sido nombrados y autonombrados “nazoreos”*.

La historia del cristianismo primitivo –o, quizás mejor, de los cristianismos primitivos– es un campo de investigación muy intensa en la actualidad. De hecho, en gran medida el interés por la historia de Jesús (tercera

búsqueda) se ha desplazado a este otro campo. (Y ésta es una razón más para afirmar un cierto atraso en este libro). El resultado más contundente que estas investigaciones han arrojado es que el cristianismo en el siglo I era mucho más poliforme y variado que lo que antes se pensaba.¹⁹

ESQUEMAS ABISMALES Y EL ABISMO DE LOS SER-COMO

Tatsachen gibt es nicht, nur Interpretationen.

FRIEDRICH NIETZSCHE

Hay una estructura de pensamiento, que nombraremos *esquema abismal*, con la que —sin así haberla designado— nos hemos encontrado en el desarrollo de *La producción textual del pasado* en los ámbitos de la epistemología de la teoría de los sistemas sociales, la lingüística, la hermenéutica, la historiografía y la filosofía de la conciencia. Hablando en términos de observaciones de observaciones (epistemología de la teoría de los sistemas sociales), el esquema se presenta en cada caso exponiendo en un primer momento la que podríamos llamar la concepción tradicional (o convencional), en la que hay una realidad observada que no observa, a partir de la cual procedemos a desechar la idea de un nivel que es observado pero desde el que no se observa.

Reunimos ahora esos cinco encuentros y añadimos tres más que tienen lugar en la filosofía de la conciencia: la teoría literaria, la narratología, y la tropología ontológica. Como aconteció hace medio siglo con el estructuralismo, la lingüística podría constituir nuestra guía y nuestro modelo fundamental (en lugar de la epistemología de la teoría de los sistemas sociales), aunque también hubiéramos podido tener por tal a la hermenéutica, por sus alcances; nuestro destino es el esquema abismal en la tropología ontológica.

Epistemología de la teoría de los sistemas sociales

De esto nos hemos ocupado con bastante amplitud en el tercer estudio y no hay necesidad de repetir aquí lo ahí dicho. Baste sólo con recordar la noción del “punto ciego” en toda observación: una observación no puede observarse a sí misma —no puede observar la distinción con la que observa—, pero ésta sí puede ser observada por una segunda observación, una observación de

¹⁹ A este respecto pueden verse, entre muchas otras, las siguientes obras: Gerard P. Luttikhuisen, *La pluriformidad del cristianismo primitivo*; Pablo Richard, *Memoria del movimiento de Jesús*; y Roberto Sánchez Valencia, *De la heterodoxia a la ortodoxia. Hacia una historia hermenéutica de los dogmas nicenos*.

segundo orden con respecto a la primera, una meta-observación (que tendrá a su vez su propio “punto ciego”).

Ahora bien, hablar de una observación de segundo orden implica una de primer orden, y ésta algo que es observado (por la de primer orden) pero que no observa. Lo que hemos propuesto a este respecto en el tercer estudio es desechar la idea de lo observado que no observa y, de esta manera, relativizar el concepto de observación de segundo orden. Algo totalmente paralelo ocurre en relación con los metalenguajes, los lenguajes objeto y la supuesta realidad extralingüística; a ello dirigimos ahora nuestra atención.

Lingüística

Partimos de las conocidas distinciones uso/mención y lenguaje objeto/metalenguaje provenientes del ámbito de la lógica formal y atendemos al hecho de que, si aplicamos recursivamente la distinción lenguaje objeto/metalenguaje, damos lugar a una jerarquía de lenguajes, cada uno de los cuales funciona como metalenguaje en relación con el del nivel inmediato inferior y como lenguaje objeto en relación con el del nivel inmediato superior.

Parecería, así, que funcionar como lenguaje objeto o como metalenguaje es algo relativo en todos los casos. En una concepción realista tradicional, sin embargo, éste no es el caso: se encontrará en la parte inferior de esa jerarquía un lenguaje –el de nivel 1– que funcione como lenguaje objeto para el de nivel 2, pero que no funciona como metalenguaje para ningún lenguaje debido a que en él no se habla de un lenguaje, sino sólo de realidades extralingüísticas (las que, si queremos, podemos ubicar en un nivel 0 pre-lingüístico).

Éste vendría a ser el hecho de la *referencia* lingüística a la realidad extralingüística. En términos de observaciones, en cada nivel a partir del 1 se observan las realizadas en el nivel inmediato inferior; las realizadas en el nivel 2 son observaciones de segundo orden en relación con las realizadas en el nivel 1 de realidades extralingüísticas ubicadas en el nivel 0; son observaciones (actos discursivos) de observaciones (de actos discursivos) de (sobre) la realidad extralingüística.

Ahora bien, en la filosofía de la discursividad desarrollada en V2, la supuesta realidad extralingüística es interna al discurso. En esta propuesta teórica, la referencia es un hecho (*intra*)*interlingüístico*; este término quiere expresar que es una *relación* entre lenguajes o niveles de lenguaje ordenados por la relación metalenguaje/lenguaje objeto: la referencia es acontecimiento *interlingüístico* por ser relación *entre* lenguajes o niveles de lenguaje, pero es *intra**lingüístico* en el sentido de que todo ocurre sin residuo en el medio del lenguaje; por esto decimos que es acontecimiento (*intra*)*interlingüístico*.

Considérese la estructura de las siguientes preguntas y de las respuestas a éstas (para emplear el mismo ejemplo ya consagrado del que echó mano Gottlob Frege y que empleamos en V2 para explicar la distinción sentido/referencia):

PS: ¿Cuál es el sentido de “estrella vespertina”?

RS: El sentido de “estrella vespertina” es “lucero brillante que aparece...”.

PR: ¿Cuál es el referente de “estrella vespertina”?

RR: El referente de “estrella vespertina” es el planeta Venus.

Como se aprecia, PS (pregunta por el sentido) y PR (pregunta por el referente) presentan la misma estructura si se atiende a la distinción uso/mención; no así RS (respuesta relativa al sentido) y RR (respuesta relativa al referente): en tanto que en RS tanto la expresión por cuyo sentido se pregunta en PS como éste se menciona, en RR la expresión cuyo referente se pregunta en PR se menciona, pero este referente se usa.

Constatamos en este ejemplo que la relación que hay entre significante y referente es *vertical* o *asimétrica*, entendiéndolo por ello la pertenencia del segundo a lo que es metalenguaje respecto del lenguaje (objeto) al que pertenece el primero; esto es, la relación es *interlingüística* (o *heterolingüística*). Esto es distinto a lo que sucede con la relación entre significante y sentido, que es *horizontal* o *simétrica*, entendiéndolo por ello pertenencia al mismo lenguaje (o nivel de lenguaje); esto es, esta relación es *intra lingüística* (o *isolingüística*).

Hermenéutica

Aquí la concepción tradicional es que hay hechos que son como son (independientemente de cualquier interpretación), que son interpretados: esas interpretaciones pueden ser a su vez interpretadas, y así sucesivamente. La afirmación de Nietzsche: “No hay hechos sólo interpretaciones”, que hemos tenido oportunidad de comentar en los estudios segundo, tercero y cuarto, lleva a un esquema abismal de la hermenéutica estrictamente paralela y correspondiente al de la lingüística.

Cabe hacer mención a este respecto de la distinción que establece Ricoeur entre acontecimientos y hechos: a diferencia de los primeros, los segundos son de naturaleza lingüística. “Napoleón Bonaparte nació en Córcega” es un hecho, el nacimiento de Napoleón fue un acontecimiento. Pero como veremos enseguida, puede también argumentarse que no hay acontecimientos, sólo interpretaciones (que, si asumimos la distinción acontecimiento/hecho, es lo que Nietzsche quiso decir).

Historiografía

Al menos desde la primera mitad de la década de los setenta del siglo pasado, se tiene por agotado, en el pensar sobre la escritura de la historia, el supuesto epistemológico positivista (realismo ingenuo) de la que la famosa prescripción de Leopold von Ranke –registrar los acontecimientos tal como tuvieron lugar– es emblemática. Este supuesto sustentaba una concepción del método histórico como determinación a partir de documentos y las inscripciones en monumentos de hechos acontecidos.

La fragilidad de la cadena que unía acontecimiento con documento en archivo pasando por la percepción del testigo, la memoria del testigo, el testimonio del testigo, el registro escrito de dicho testimonio, el archivado y la conservación del registro escrito, cadena que el historiador recorre en el sentido contrario al de su generación, llevó en el siglo XIX a la canonización del método que suele denominarse histórico-crítico, en virtud de que cada eslabón de la cadena es sometido a juicio crítico.

Los trabajos de Paul Veyne, Hayden White y Michel de Certeau, entre otros, pusieron de manifiesto en la primera mitad de la década de los setenta del siglo XX el *carácter literario* de la *imaginación histórica*, a partir de lo cual las categorías de interpretación y sentido se volvieron dominantes en el pensar sobre la escritura de la historia (reemplazando a las de descripción y explicación), lo que tuvo como consecuencia que la pregunta por la relación de la historia con otras ciencias (naturales o sociales) fuera a su vez reemplazada por la concerniente a su relación con los diversos géneros literarios.

El realismo crítico resultante contempla al relato histórico como una amalgama (cuyos componentes sólo pueden ser separados analíticamente) de lo que es función del pasado “real” y de la imaginación literaria del historiador, una amalgama de ciencia y arte. La historia, así entendida, es ciencia por cuanto los enunciados del relato histórico que tienen la forma de afirmaciones de *datos* (resultantes de la aplicación del método histórico-crítico) son susceptibles de ser sometidos a procesos de validación y, sobre todo, *falsación*, que pueden ser objeto de acuerdo intersubjetivo.

De esta manera puede hablarse de la verdad en historia y del estatuto científico de la disciplina. En un realismo crítico de este tipo, el historiador realiza observaciones *mediadas necesariamente por sus fuentes* de lo acontecido en el pasado (que fue pero que ya no es), y el teórico de la historia –o el propio historiador cuando asume un talante reflexivo– realiza observaciones de segundo orden, esto es, observaciones de las observaciones llevadas a cabo por el historiador.

Tanto en el realismo ingenuo a la von Ranke, como en el crítico, encontramos un nivel base observado pero no observante, el de los acontecimientos ocurridos en el pasado, y, como hemos ya dicho, un primer nivel de observación: del pasado por parte del historiador en relación con el cual el teórico de la historia realiza una observación de segundo orden al observar las observaciones efectuadas por el historiador. Cuando se da una discusión teórica o histórica sobre la teoría de la historia se lleva a cabo una observación de tercer orden. En el realismo crítico, la observación de primer orden desempeña una función constitutiva en relación con lo observado, no así en el ingenuo. Es claro el riguroso paralelismo de este realismo crítico con la concepción tradicional del lenguaje que hace referencia a una supuesta realidad extralingüística.

Pero, como hemos visto en V2, hay una alternativa al realismo crítico: el constructivismo, para el que no existe ni puede existir un nivel de lo observado que no observa, donde la razón de ello es que la actividad historiográfica se realiza siempre en un medio de escritura cerrado sobre sí mismo. En esta manera de entender las cosas la “operación historiográfica”, según la feliz expresión de Michel de Certeau (posteriormente recogida por Paul Ricoeur), parte siempre de fuentes escritas y genera como producto un discurso escrito, el discurso histórico.

No obstante esta clausura de la escritura sobre sí misma, es perfectamente posible hablar de procesos efectivos de validación y, sobre todo, de *falsación*, que pueden ser objeto de acuerdo intersubjetivo y, por ende, de verdad en historia. Ahora bien, aunque tradicionalmente se ha sostenido que las fuentes disponibles para el historiador —documentos e inscripciones en monumentos— son siempre discurso escrito, hay que decir que, desde fines de la década de los años veinte del siglo pasado, se ha tenido por superada esta visión y se ha reconocido que cualquier vestigio o huella de acontecimientos pretéritos es una fuente en potencia para la investigación histórica. Y sin duda esto es correcto.

Sin embargo, como hemos argumentado en V3, las fuentes no discursivas lo son sólo de una manera mediata y la mediación es, en todos los casos, precisamente de naturaleza discursiva. El historiador no cita fuentes no discursivas: la operación historiográfica se realiza de punta a punta en el medio del discurso. Tiene razón el realista crítico Ricoeur, cuando en el año 2000 escribe que “la historia es totalmente escritura”;²⁰ aquí no hay ningún acontecimiento extralingüístico.

²⁰ Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, p. 311.

De hecho, como vimos en su oportunidad, la operación historiográfica no tiene su inicio en el acontecimiento, ni tiene como eslabones constitutivos a la percepción, a la memoria y al testimonio. Todo ello es construido, implícita o explícitamente, en el medio del lenguaje por el historiador. Repetimos: el *historiador no conoce fuentes no lingüísticas*; la actividad historiográfica está ubicada siempre en el circuito cerrado sobre sí mismo de la textualidad.

Es ahora cuando comprendemos la *doble producción textual del pasado*: a) la de quienes crean las fuentes documentales, por lo general contemporáneos de lo que va a ser ese pasado, pero no siempre, y b) la que efectúa el historiador con base en esas fuentes, por lo general, mas no siempre, mucho tiempo después de su generación. Es así que el discurso histórico es un metadiscurso narrativo en relación con el discurso de las fuentes.

Filosofía de la conciencia

Hemos sostenido a lo largo de *La producción textual del pasado* que la conciencia es de naturaleza lingüística, pero eso no es explicarla. Una de las mejores ofertas al respecto disponibles hoy día es la que sostiene que un “estado mental” (una percepción o un pensamiento, por ejemplo) es consciente cuando es el objeto de un pensamiento (no consciente) de orden superior. Es decir, un pensamiento es consciente cuando es objeto de otro pensamiento *de segundo orden* (que no será consciente a no ser que a su vez sea pensado por un pensamiento de tercer orden).

Como dijimos ya en el tercer estudio cuando mencionamos esta teoría, encontramos aquí un interesante paralelismo con Luhmann, para quien, como hemos visto, una observación nunca se observa a sí misma. Es así que lo que hemos venido llamando “experiencia subjetiva consciente” es, en los términos de esta teoría, “pensamiento de segundo grado” y, de manera más general, “pensamiento de orden superior”.

Estos pensamientos de orden superior son de naturaleza lingüística. Su forma lógica es la del juicio. Son estos tipos de pensamiento de orden superior los que constituyen la *conciencia refleja*, y es a ella a la que nos hemos venido refiriendo cuando hemos hablado de “experiencia subjetiva consciente”. Según esto, habría experiencias no conscientes (y no lingüísticas: las que no serían objeto de un pensamiento de orden superior). Un ejemplo que podría ofrecerse a este respecto es el siguiente: a quienes conducen automóviles en las grandes ciudades les sucede con frecuencia que se trasladan de un sitio a otro pensando con tal concentración en alguna preocupación absorbente que no son conscientes de ninguna cosa exterior y, sin

embargo, detienen la marcha de su vehículo cuando los semáforos están en rojo, evitan atropellar a los peatones que se cruzan frente a ellos, de alguna manera reconocen las esquinas en las que debemos dar una vuelta, etcétera. Todo esto lo hacen sin ser conscientes de ello (en el sentido de experiencia subjetiva consciente). Ésta es, en el marco de la teoría de la conciencia como pensamiento de orden superior, la concepción tradicional.

Un poco de reflexión hace ver que podemos aquí repetir el esquema que hemos presentado en relación con la epistemología de la teoría de los sistemas sociales, la lingüística, la hermenéutica y la historia: esas “experiencias no conscientes” vienen a corresponder a la realidad que es observada pero que no observa, a lo extralingüístico, al hecho que es interpretado pero que no es interpretación...

Teoría literaria

Con mayor libertad y soltura que en los dos apartados anteriores, nos preguntamos por la naturaleza de lo *literario*. Distinguimos en el medio de los textos, entendidos aquí como discurso escrito, a los textos literarios en términos de la distinción transparencia/opacidad.

Sostenemos que en tanto que los textos no literarios (directorios telefónicos, recetarios de cocina, manuales de operación, por mencionar algunos ejemplos) son transparentes al ser leídos en el sentido de que dirigen la atención del lector hacia sus referentes, lo propio de los textos literarios es que dirigen la atención tanto del autor como del lector hacia sí mismos y hacia sus relaciones con otros textos que hacen lo mismo, para operarse así la clausura de lo literario sobre sí mismo. Éste es el *carácter reflexivo de lo literario*; en esto consiste la *literariedad*.

En efecto, en la creación literaria, el trabajo del autor está conducido por el propio texto que escribe y por sus relaciones con otros textos, no por las expectativas o reacciones anticipadas de sus lectores. De manera correspondiente, el del lector es conducido por el texto que lee y por las relaciones de éste con otros. Esto encuadra en una concepción de la obra de arte como *forma que se significa a sí misma* y que a la vez remite a otras formas auto-significantes.

Hace ya más de veinte años, el escritor John Fowles hacía a uno de los personajes de su metanovela *Mantissa* —en el sentido de ser una novela sobre la novela— expresar lo siguiente (que, contrario a nuestra costumbre, citamos en el inglés original para no perder el juego de palabras): “*The reflective novel is sixty years dead [...]. What do you think modernism was about? Let alone*

post-modernism. Even the dumbest students know it's a reflexive medium now, not a reflective one".²¹

Hemos recuperado esta cita porque nos parece que es ilustrativa de la distinción transparencia/opacidad. (Quien mira a un espejo ve lo en él reflejado, no el medio del espejo). Sin embargo, diferimos de Fowles en que al parecer él sostiene que antes de la vanguardia –*Modernism* en inglés–²² la literatura era transparente y con ella se volvió opaca. Nosotros sostenemos, en cambio, que la verdadera *literatura* fue siempre opaca en el sentido que hemos explicado, y que en la vanguardia se tomó consciencia de ello o, mejor dicho, la literatura misma se tornó “auto-consciente” en virtud del empleo de dispositivos explícitamente auto-referenciales (y que en esto consiste el carácter reflexivo que entonces exhibió).

La concepción tradicional de la literatura, antes de que se volviera reflexiva en la vanguardia, suponía un nivel 0 pre-literario –pre-discursivo, de hecho– al cual hacía referencia, esto es, que era “observado” por ella, de manera que los textos sobre los textos literarios venían a constituir una observación de segundo orden. De lo que se tomó conciencia en la vanguardia es que los textos literarios –lo propio de ellos– sólo remiten a otros textos literarios...

Narratología

En una concepción tradicional, una narración relata acontecimientos no discursivos vinculados entre sí por relaciones de simultaneidad o causalidad (todo ello con un comienzo o situación inicial, un desarrollo y un fin o situación final, producto esta última de la transformación que el desarrollo ha operado en la situación inicial). Esta narración de primer orden podrá ser objeto de una narración de segundo orden, y así sucesivamente. En el esquema abismal ascendente y descendente no existe una realidad no narrativa previa a lo que sería una narración de primer orden, sólo narraciones de narraciones. ¿Cómo puede ser esto? Al entender que la naturaleza del supuesto acontecimiento es siempre narrativa. No hay acontecimientos, sólo narraciones.

²¹ John Fowles, *Mantissa*, p. 116. Nuestra traducción al español es la siguiente: “La novela reflejante murió hace ya sesenta años [...]. ¿De qué crees que se trató la vanguardia, por no hablar del post-modernismo? Aun los estudiantes menos avisados saben que es ahora un medio reflexivo, no reflejante”.

²² Por ningún motivo debe equipararse el término *modernism* con el de “modernismo” (en español), que remite a un movimiento literario completamente distinto.

Tropología ontológica

En lo que llamamos la concepción tradicional, hay un primer analogado (o analogado principal) y analogados secundarios. Elaboramos esta concepción tradicional anidando una analogía en otra sucesivamente para dar así lugar a analogados secundarios, terciarios, cuaternarios, etcétera. En una particularización lingüística de este esquema, el primer analogado es la realidad extralingüística, el secundario, una metáfora; el terciario, una metáfora de la metáfora anterior. En el esquema abismal ascendente y descendente, sólo hay metáforas de metáforas. Pero estamos pensando en las metáforas como lo hace Ricoeur, como *ser-cómo* con carga ontológica (ser y no-ser a un tiempo).

En el sexto capítulo de V2 presentamos el cuadro “La presuposición ontológica de la referencia y la concepción (intra)interlingüística”,²³ en el que mostrábamos tanto la concepción tradicional en la lingüística –realidad extralingüística no discursiva / lenguaje objeto / meta-lenguaje / meta-meta-lenguaje / ...– como el esquema correspondiente a la concepción (intra) interlingüística de la referencia. Ahora, en los cuadros E.1 y E.2 volvemos presentar esto, así como lo correspondiente a los otros siete ámbitos que hemos considerado.

Se observará que en el cuadro E.1 el esquema abismal ascendente en el caso de la historiografía presenta una complejidad ausente en los otros casos; esto es debido a que en realidad se trata de dos esquemas distintos a partir del nivel dos. En efecto, por una parte se tiene el correspondiente a la teoría de la historia (acontecimientos / historia escrita / teoría crítica o analítica de la historia / teoría de las teorías críticas de la historia / etcétera), y, por otra, el correspondiente a la historiografía, entendida como historia de la escritura de la historia.

Una observación final en relación con dos posibles ontologías de la naturaleza (siempre de naturaleza discursiva, por supuesto): si se asume una concepción atomista (del espacio tiempo y de toda la realidad física), se tendrá una concepción del tipo tradicional en la que el renglón inferior corresponderá a los “átomos” y la teorización de la física se llevará a cabo en última instancia empleando matemáticas discretas. En cambio, si se asume una concepción cuyas variables fundamentales sean de tipo continuo, se tendrá una concepción representable por un esquema abismal en lo ascendente y en lo descendente, sobre un continuo de niveles.

²³ Cuadro 6.3, V2, p. 320.

CUADRO E.1: ESQUEMAS ABISMALES ASCENDENTES EN LAS CONCEPCIONES TRADICIONALES

NIVEL (ORDEN)	EPISTEMOLOGÍA SIST. SOCIALES	LINGÜÍSTICA	HERMENÉUTICA	HISTORIOGRAFÍA	FILOSOFÍA DE LA CONGENCIA	TEORÍA LITERARIA	NARRATOLOGÍA	TROPOLOGÍA ONTOLÓGICA
...
3	Observación de 3er orden	Meta-meta lenguaje	Interpretación nivel 3 (Meta-meta interp.)	Meta-teor. de la hist. Meta-historiograf.	Pensamiento <i>reflejo</i> de tercer orden	Intertextualidad de 2do orden	Intertextualidad narrativa 2do orden	Analogado cuaternario (meta-meta-analogado)
2	Observación de 2do orden	Meta-lenguaje	Interpretación nivel 2 (Meta-interp.)	Teor. crit. de la hist. Historiografía	Pensamiento <i>reflejo</i> de segundo orden	Intertextualidad de 1er orden	Intertextualidad narrativa 1er orden	Analogado terciario (meta-analogía)
1	Observación de 1er orden	Lenguaje objeto	Interpretación nivel 1	Historia escrita	Pensamiento <i>reflejo</i> de primer orden	Literatura que refiere a mundo	Relato de acontecimientos ocurridos en tiempo	Analogado secund. nivel 1
0	Realidad observada que no observa	Realidad extralingüística	"Hechos"	Acontecimientos (no discursivos)	Pensamiento (experiencia no consciente)	Mundo (real o imaginario) no discursivo	Acontecimientos (reales o imagin. no narrativos)	Realidad (analogado principal)

CUADRO E.2: ESQUEMAS ABISMALES ASCENDENTES Y DESCENDENTES

NIVEL (ORDEN)	EPISTEMOLOGÍA SIST. SOCIALES	LINGÜÍSTICA	HERMENÉUTICA	HISTORIOGRAFÍA	FILOSOFÍA DE LA CONCIENCIA	TEORÍA LITERARIA	NARRATOLOGÍA	TROPOLOGÍA ONTOLÓGICA
...
x + 3	Observación de orden x + 2	Lenguaje nivel x + 3	Interpretación nivel x + 3	Disc. Historiográfico nivel x + 3	Pensamiento <i>reflejo</i> de orden x + 3	Intertextualidad de orden x + 3	Narrativa de orden x + 1	Analogado Nivel x + 3
x + 2	Observación de orden x + 2	Lenguaje nivel x + 2	Interpretación nivel x + 2	Disc. Historiográfico nivel x + 2	Pensamiento <i>reflejo</i> de orden x + 2	Intertextualidad de orden x + 2	Narrativa de orden x + 2	Analogado Nivel x + 2
x + 1	Observación de orden x + 1	Lenguaje nivel x + 1	Interpretación nivel x + 1	Disc. Historiográfico nivel x + 1	Pensamiento <i>reflejo</i> de orden x + 1	Intertextualidad de orden x + 1	Narrativa de orden x + 1	Analogado Nivel x + 1
x	Observación de orden x	Lenguaje nivel x	Interpretación nivel x	Disc. Historiográfico nivel x	Pensamiento <i>reflejo</i> de orden x	Intertextualidad de orden x	Narrativa de orden x	Analogado Nivel x
x - 1	Observación de orden x - 1	Lenguaje nivel x - 1	Interpretación nivel x - 1	Disc. Historiográfico nivel x - 1	Pensamiento <i>reflejo</i> de orden x - 1	Intertextualidad de orden x - 1	Narrativa de orden x - 1	Analogado Nivel x - 1
x - 2	Observación de orden x - 2	Lenguaje nivel x - 2	Interpretación nivel x - 2	Disc. Historiográfico nivel x - 2	Pensamiento <i>reflejo</i> de orden x - 2	Intertextualidad de orden x - 2	Narrativa de orden x - 2	Analogado Nivel x - 2
x - 3	Observación de orden x - 3	Lenguaje nivel x - 3	Interpretación nivel x - 3	Disc. Historiográfico nivel x - 3	Pensamiento <i>reflejo</i> de orden x - 3	Intertextualidad de orden x - 3	Narrativa de orden x - 3	Analogado Nivel x - 3
...

EL PECADO ORIGINAL DE *LA PRODUCCIÓN TEXTUAL DEL PASADO*

Nos confesamos atrapados sin remedio en el giro lingüístico. Nos parece que una vez que se ha caído en la cuenta de la cerradura del lenguaje sobre sí mismo, no es ya posible regresar a la filosofía de la conciencia o a alguna otra concepción omniabarcante distinta.

Es posible ubicar la culminación de la filosofía del lenguaje –y del giro lingüístico– hacia los años setenta y ochenta del siglo xx, cuando se muestra en toda forma la radicalización del idealismo lingüístico que reduce toda realidad a discurso, con el consecuente rechazo de una referencia a lo extralingüístico; referencia tenida como imposible por ser considerada la actividad lingüística –el discurso– cerrada sobre sí misma y por ello carente de exterioridad.

En este modo de pensar *todo es sentido*, no hay “presencias”, ni “materialidades”, si no es como efectos (proyecciones) del sentido. Es en este marco del pensar en que se ha ubicado nuestro propio trabajo académico. La radicalidad de esta manera de ver las cosas se aprecia mejor si se tiene en cuenta que quien se interna en ella después de rechazar una teoría tradicional de la verdad como correspondencia, en la que la verdad o la falsedad de un juicio es una función de su adecuación o correspondencia con una supuesta realidad independiente de todo pensar, decir o comunicar, suele asumirse alguna otra concepción, por ejemplo la de la verdad como coherencia (en el conjunto o sistema de juicios tenidos por verdaderos, por ejemplo).

Pero después de este paso hay uno más, el final: asumir una teoría de la correspondencia que es la exacta inversión de la original, *la teoría de la realidad como correspondencia con la verdad*. En lugar de la verdad como una función de la realidad, ésta como una función de aquélla. Se apreciará que desde esta plataforma teórica las cuestiones relativas a la corporeidad, por ejemplo, resultan marginales, cuando no literalmente insignificantes

Somos conscientes, empero, de que se trata de lo que hoy día podemos considerar *el penúltimo capítulo de la historia del pensamiento occidental*; de un modo de pensar que, en efecto, parece haber sido históricamente superado, aunque un juicio de esta naturaleza es aún un tanto atrevido. Nos parece discernir que en la teorización sobre la escritura de la historia –y más ampliamente en la teorización en general– ha adquirido plena vigencia una corriente de pensamiento post-lingüística (post-hermenéutica, post-textualista) que dice haber superado el giro lingüístico y que privilegia la experiencia sobre el lenguaje, la presencia sobre la interpretación, lo material sobre lo formal, lo espacial sobre lo temporal.

Cuando nosotros decimos que toda experiencia es de naturaleza lingüística, en ello se sostiene que experiencia y lenguaje se excluyen recíprocamente. No es posible decir aún si esta corriente se volverá hegemónica o cuasi-hegemónica (como lo fue el giro lingüístico a lo largo de las últimas décadas del siglo xx). Los indicios de que ello está sucediendo, empero, son abundantes: “presencia”, “materialidad” y “corporeidad” son hoy día categorías que tienden a volverse dominantes en las ciencias sociales y en las humanidades. Lo decíamos al inicio de V2. Hicimos entonces referencia a *Production of Presence. What Meaning cannot Convey (Producción de presencia: lo que el significado no puede transmitir, 2003)** de Hans Ulrich Gumbrecht, quien desde años antes venía hablando del “colapso de la hermenéutica”; su libro bien puede ser tenido como un manifiesto del nuevo orden de pensamiento al que nos estamos refiriendo. También hicimos referencia a *Sublime Historical Experience (La experiencia histórica sublime, 2005)* de Frank R. Ankersmit, expresión de lo mismo en el trabajo relativamente reciente de uno de los autores contemporáneos más importantes en nuestro campo de trabajo, la teoría de la historia.

Se trata de una nueva era del pensar que, en una palabra, constituye la inversión de lo que ha gozado de vigencia a lo largo de la Modernidad, privilegiando, primero, la conciencia, y, luego, el lenguaje. En la medida en la que esto sea verdad toda la obra *La producción textual del pasado* será manifestación de nuestra obsolescencia en relación con los signos de los tiempos en el ámbito del pensar. Quienes se ubican ya en este “nuevo paradigma” —tenemos en mente en concreto a los autores que hemos mencionado, Hans Ulrich Gumbrecht y en Frank R. Ankersmit— creen saber que nos han dejado atrás. Nosotros nos atreveremos a decir que en lugar de superación hay regresión.

Pero hay un aspecto fundamental en relación con el cual, al término de nuestro trabajo, nos hemos descubierto a nosotros mismos gravemente regresivos. Toda la obra *La producción textual del pasado* se encuentra contaminada por un pecado original: hemos venido entendiendo como un *neidealismo discursivo* (en todo paralelo al idealismo de la filosofía de la conciencia) al resultado del doble desplazamiento que dio lugar a nuestra plataforma teórica fundamental: el que va de la proposición fundamental de la primera sección de ST, la del *ser-en-el-mundo*, a la del *ser-en-el-lenguaje*, en un primer momento; y luego, en un segundo momento, de la de ésta a la del *acontecer en la discursividad*.

En realidad no había necesidad de ello —aunque sí se hubiera requerido una mejor comprensión de ese resultado— y al hacerlo ignoramos los

planteamientos de pensadores tales como Baruj Spinoza, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Martin Heidegger y Nishida Kitaro, quienes rechazan la distinción subjetivo/objetivo (paralela a la distinción idealismo/realismo), o bien han trabajado en un nivel tan fundamental que ni siquiera puede formularse en él.

Considérese el cuadro E.2. Lo que hemos nombrado “esquema de pensamiento de los esquemas abismales ascendentes y descendentes” se muestra como un postulado teórico omniabarcante con cada uno de los ocho ámbitos contemplados como (algunos) espacios en los que se da su instanciación.

Lo propio de los esquemas abismales ascendentes y descendentes es su clausura sobre sí mismos. Precisamente en virtud de esta clausura, estos esquemas no tienen en sí ningún sesgo hacia un neoidealismo o un neorealismo; no hay en ellos lugar para tal cosa. El interpretarlos desde el exterior como neoidealistas es gratuito, limitante y distorsionante. Y eso es lo que hicimos; ése es el pecado original de todos nuestros planteamientos. Peor aún, la relectura de los volúmenes anteriores, en particular en la de V2, nos hace ver que ni siquiera hemos sido consistentes en nuestra desafortunada interpretación; hemos oscilado entre ella y lo que debió haber sido.

Consideramos que este “pecado original” no afecta la validez de las conclusiones a las que arribamos en V3, pero sí imprime a todo nuestro trabajo un sesgo que lo torna parcial en su conjunto y que, como acabamos de decir, no se seguía de nuestras orientaciones fundamentales. Es más, siendo la categoría del ser-en-el-mundo nuestro punto de partida, lo que más bien se seguía era el no planteamiento de las distinciones subjetivo/objetivo e idealismo/realismo.

¿Un pecado terminal en La producción textual del pasado?

En *La producción textual del pasado I* expusimos el pensar de Ricoeur en materia de teoría de la historia con anterioridad a la publicación de *La memoria, la historia, el olvido* (2000); nuestro discurso se ubicó de modo claramente diferenciado en los campos de la filosofía hermenéutica y de la teoría de la historia. En *La producción textual del pasado II* desarrollamos un marco teórico conceptual alternativo al de Ricoeur.

Ahí nuestro discurso fue filosófico de manera muy preponderantemente filosófico. En *La producción textual del pasado III* presentamos los resultados de nuestra lectura crítica de la teoría de la historia, efectuada a partir del marco teórico conceptual desarrollado en el volumen anterior; nuestro discurso volvió a ubicarse en el ámbito de la teoría de la historia. En

cada uno de estos tres volúmenes mantuvimos una disciplina de relativa pureza discursiva. En cada caso, el tipo de discurso en el que escribíamos permitía establecer los sentidos de los términos técnicos empleados.

Aunque durante la preparación de este volumen intentamos mantener la misma disciplina, hemos de reconocer al término de nuestro trabajo que no es claro que lo hayamos logrado. Figuran en este volumen segmentos discursivos de carácter histórico, de teoría de la historia, filosóficos y exegeticos.

Cierto, en cada momento que las circunstancias lo ameritaban recalamos que no escribíamos desde una perspectiva cristiana, sino desde una en la que se observa lo que se observa desde una perspectiva cristiana. Pero, ¿ha resultado efectivo este recurso formal en cuanto a un propósito de no “contaminar” discursos “científicos” con el de la fe cristiana?

Quisiéramos pensar que sí, pero la verdad es que albergamos dudas al respecto, dudas que nos son imposibles de dilucidar dada nuestra involucración en lo escrito. El lector será quien pronuncie el juicio definitivo al respecto. En la medida en la que éste sea adverso, el género de este libro se desplazará del ámbito de lo “científico” al del ensayístico. Como advertimos en el segundo estudio, por discurso “científico” estamos entendiendo aquel constituido por afirmaciones capaces de ser sometidas a pruebas de validación y, más importante, de falsación, cuyos resultados sean objeto de consenso intersubjetivo. Este desplazamiento, de haber tenido lugar, habrá implicado haber incurrido en un discurso ontoteológico en el sentido de confundir el discurso “científico” con el de la fe y/o el de la teología.

Epistemología, estética y ética

El tipo de filosofía que uno escoge depende, pues, de la clase de persona que es; pues un sistema filosófico no es un utensilio muerto que pueda dejarse o tomarse según se nos antoje, sino que se halla animado por el alma de la persona que lo tiene.

JOHANN GOTTLIEB FICHTE²⁴

La distinción razón/lógica remite a una pluralidad de lenguajes, cada una con su lógica inherente. Ahora consideraremos un conjunto de sistemas o teorías mutuamente excluyentes formuladas todas en un mismo lenguaje. Como ejemplos, podemos mencionar idealismo/materialismo en el seno de la filosofía de la conciencia; realismo ingenuo/realismo crítico/constructivismo

²⁴ Johann Gottlieb Fichte, *Introducciones a la doctrina de la ciencia*, p. 20.

(sea en el campo de la ontología del pasado, sea en el de la epistemología del conocimiento histórico) en la teoría de la historia; y presuposición ontológica de la referencia de Ricoeur/referencia como acontecimiento (intra)interlingüístico. (Los ejemplos podrían multiplicarse indefinidamente).

Podemos introducirnos a este asunto recurriendo a lo que propusimos en el capítulo cuarto de V3 (y también en el sexto de este volumen) en relación con la valoración de relatos históricos distintos sobre un mismo acontecimiento o período. Se tendrá presente que lo que entonces propusimos es que tal valoración no podía hacerse empleando sólo criterios de verdad (y falsedad), ya que ésta es predicable de los datos afirmados como tales en un relato histórico, mas no al relato en sí.²⁵

Sostuvimos que, pese a ello, sí era posible comparar valorativamente los relatos y que para ello podían emplearse criterios estéticos y éticos. Construimos incluso una jerarquía de estos criterios en la que, para aplicar los de naturaleza ética, tenían que satisfacerse primero los epistemológicos, luego aplicarse los estéticos, para finalmente decidir con recurso a los éticos.

Ahora queremos ver esto como un caso particular de un planteamiento de mucha mayor envergadura: precisamente el de la valoración de teorías mutuamente excluyentes formuladas todas en un mismo lenguaje. (Como vimos en su oportunidad, siguiendo a Keith Jenkins y a Hayden White, por mencionar algunos autores, podemos entender *cualquier relato histórico* como expresión de una teoría especulativa de la historia.)

Lo que sostenemos es que la verdad es predicable *en los términos de una teoría* de los enunciados formulados en el interior de esa teoría, mas no de la teoría en sí,²⁶ a menos que esa predicación (o de su falsedad) se efectúe en el interior de otra teoría, en la que pueda formularse la primera en virtud de el carácter común del lenguaje empleado. Si esto es así, la elección de una teoría en relación con las demás no puede llevarse a cabo con recurso a criterios epistemológicos, pero sí mediante el empleo de criterios estéticos y/o éticos. Hacia el final del primer estudio, tuvimos oportunidad de ocuparnos de un caso concreto de esto (tomando la palabra “teoría” en un sentido bastante amplio) cuando hablamos de contemplar el metarrelato cristiano desde una perspectiva trascendente.

²⁵ Hay, por supuesto, muchas otras teorías sobre lo mismo divergentes de ésta. Esto mismo constituye otro ejemplo de aquello a lo que nos hemos referido en el párrafo anterior.

²⁶ Un poco más formalmente: la verdad (o la falsedad) es predicable de los enunciados formulados en una teoría, esto es, en un sistema formal (lenguaje, axiomas, reglas de inferencia), con una interpretación determinada (en términos lógico-matemáticos), en el interior de esa teoría, mas no a la teoría en sí.

Regresamos un momento a los dos esquemas teóricos cuya oposición (expuesta en V2) ha conducido todo el desarrollo de *La producción textual del pasado*: la presuposición ontológica de la referencia de Ricoeur y la referencia como acontecimiento (intra)interlingüístico. Se trata de una oposición radical, casi podríamos decir que *absoluta*. Los mundos que emergen de estos esquemas son, cada uno, la imagen en el espejo del otro. La simetría es perfecta. Consideremos un solo ejemplo: el de la noción de verdad. A la verdad como correspondencia (del juicio con la realidad) del primer esquema corresponde la verdad como *correspondencia inversa*; correspondencia de la realidad con el juicio. Como expusimos en los capítulos segundo²⁷ y cuarto de V3.

Entendemos ahora que es esta simetría la razón profunda por la que arribamos en V3 a la primera de las conclusiones fundamentales registradas ahí como resultados de la lectura crítica de la teoría de la historia de Ricoeur:

El conjunto de las tesis teóricas de Ricoeur en materia de teoría de la historia [en la segunda parte de TNI, de los cinco primeros capítulos de la segunda sección de su cuarta parte, y de la epistemología de la historia expuesta en la segunda parte de MHO] se transforma en otro que es isomórfico a aquel, al ser resignificadas de conformidad con nuestros planteamientos teóricos.²⁸

En términos más generales, desde una perspectiva trascendente a una teoría se observa que al interior de ella opera una teoría de la verdad como coherencia, la cual, al interior de la teoría, puede o no ser tenida por verdad como correspondencia. Estamos, pues, ante una secuencia de niveles de observaciones de observaciones.

De Carlos Castaneda, sobre cuya persona y obra en general nos abstenemos aquí de hacer juicio alguno, queremos recuperar los siguientes fragmentos del prefacio a su libro *The Active Side of Infinity (El otro lado del infinito, 1998)**:

Un hombre mirando fijamente sus ecuaciones
dijo que el universo tuvo un comienzo. [...].
El mundo entero aclamó;
hallaron que sus cálculos eran ciencia.
Ninguno pensó que al proponer que el universo comenzó,
el hombre había meramente reflejado la sintaxis de su lengua madre. [...]

²⁷ Véase en especial V3, pp. 94-96.

²⁸ V3, p. 98.

Hay otras sintaxis.
 Hay una, por ejemplo [...].
 En esa sintaxis nada comienza y nada termina [...].
 Un hombre de esa sintaxis, mirando sus ecuaciones [...] el universo nunca comenzó. [...]

Concluirá todo ello y mucho más,
 Acaso sin nunca darse cuenta
 De que está meramente confirmando
 La sintaxis de su lengua madre.²⁹

Si las lenguas madre se entienden literalmente como lenguajes distintos, cada uno con su carga metafísica específica, tenemos que decir que no hay un lenguaje *más verdadero* que otro (lo cual, por una parte, parecería evidente, y, por otra, ilustra perfectamente lo que venimos diciendo a un nivel superior de aquél en el que nos hemos situado: el de la comparación de las lenguas distintas con lógicas distintas y cargas metafísicas distintas; esto es, el nivel en el que se sitúa nuestra discusión anterior en torno a la distinción razón/lógica).

Si entendemos la sintaxis de distintas lenguas madre como teorías diversas formuladas al interior de una misma lengua (lo que no es tan absurdo como parecería a primera vista, dada la conmensurabilidad de los enunciados “el universo comenzó” y “el universo nunca comenzó”), se ilustra lo que hemos sostenido en este apartado.

Quizá convenga no seguir interrogándonos en relación con esto: estamos ya experimentando con claridad la amenaza de lo que podemos denominar el *vértigo abismal*. (Porque de aquí en adelante cuando dijéramos algo en relación con lo que hemos venido tratando volveríamos inexorablemente a preguntarnos: “pero, ¿desde dónde hemos hablado?”). Por lo demás, en lo ya antes dicho habíamos arribado al umbral de la contradicción. Sí, porque si la razón no es intrínseca a un lenguaje, ¿dónde reside?

No cruzaremos ese umbral; la consecuencia de evitar la contradicción será el problemático reconocimiento de que, a fin de cuentas, sí hay “un lugar” externo a cualquier relato, a toda teoría y a todos los lenguajes: precisamente el “lugar” en el que reside la razón. Al decir esto, lo sabemos, nos hemos autodeclarado retrógrados en relación con la historia del pensamiento occidental.

²⁹ Carlos Castaneda, *El lado activo del infinito*, pp. 9-10.

*

Al término del trabajo realizado a lo largo de varios años para producir este libro, constatamos con resignación que, en última instancia, no hemos hecho más que formular un conjunto de provocaciones y sugerencias (con muy diversos grados de elaboración) para la realización, por parte de otros, de investigaciones en forma.

En efecto, lo pretendido en cada uno de los seis estudios de *Cristianismo, historia textualidad. La producción textual del pasado IV*—de hecho, lo pretendido en muchos de los apartados constitutivos de los estudios— exigiría uno o varios libros completos para ser llevado a cabo cabalmente.



CRISTIANISMO, HISTORIA Y TEXTUALIDAD.
VOLUMEN II, DE LUIS VERGARA ANDERSON;
se imprimió en junio de 2019 por Alfonso
Sandoval Mazariego, calle Tizapán 172,
Col. Metropolitana Tercera Sección, Neza-
hualcóyotl, Estado de México, C. P. 57750.

El tiraje fue de 500 ejemplares ■

