

LA IDENTIDAD CRISTIANA EN JUAN LUIS SEGUNDO [1ª parte]
PRINCIPIOS HERMENÉUTICOS PARA LA INTERPRETACIÓN DE JESÚS

ALFONSO NOVO
Instituto Teológico Compostelano
Santiago de Compostela

Resumen

Se exponen las bases doctrinales y teológicas del pensamiento de uno de los autores más importantes de la teología latinoamericana de la liberación, especialmente desde el punto de vista especulativo. Como ejes de su obra se destacan la hermenéutica y la cristología.

Summary

The doctrinal and theological bases of one of the most important authors of Latin American liberation theology are here set forth, principally from a speculative position. His use of hermeneutics and christology is of particular interest.

J. L. Segundo, S.J., nació en 1925 en Montevideo. Estudió filosofía en Argentina y teología en Lovaina, donde obtuvo la licenciatura en 1956. En 1963 obtuvo el grado de doctor en letras en la universidad de París, con la presentación de dos tesis de filosofía de la religión: *La chrétienté: une utopie?* y *Berdiaeff, une réflexion chrétienne sur la personne*. Ha enseñado en diversos países latinoamericanos y en las universidades de Harvard, Chicago y Birmingham. Ha sido director del Centro Pedro Fabro de Montevideo, especializado en sociología de la religión y hoy desaparecido. Falleció en enero de 1996.

Bases del pensamiento teológico de Segundo

Ha sido definido como "uno de los más lúcidos y originales teólogos latinoamericanos de nuestros días"¹ y "el más ecuménico de los nuevos teólogos católicos latinoamericanos tanto en términos de sus profundas raíces en la teología europea, de su interés en la tradición teológica y de la extensión de su temática teológica"².

Segundo podría considerarse como un crítico de la Teología de la Liberación desde dentro, en cuanto enemigo de los reduccionismos³. Es de destacar su combinación entre praxis, historia e intelecto como base para cualquier elaboración teológica. Por ello su teología puede dar la impresión de estar afectada de un excesivo secularismo. Sin embargo, se trata más bien de una actitud que pudiera calificarse de "apologética"⁴: ¿Por qué y cómo en el mundo de hoy, con unas circunstancias muy concretas en los terrenos antropológico y político, el cristianismo sigue siendo un mensaje de salvación válido? De ahí su constante recurso a la psicología, el psicoanálisis y la sociología, con una continua crítica hacia las mediaciones de la fe y la práctica cristianas, desde la perspectiva de las cuestiones existenciales que se plantea el cristiano.

Este enfoque antropológico es, por otra parte, fruto de su formación teológica con Malevez, como él mismo recuerda⁵. El tema de la gracia y de la preparación a la fe recibieron en Malevez un tratamiento nuevo (al que más tarde se adheriría K. Rahner) que superaba el hiato (no la distinción conceptual, pues la gracia sigue siendo gracia) entre lo natural y lo sobrenatural. "Desde el comienzo de la humanidad, la gracia de Dios puso a todos los hombres en camino hacia la relación íntima con Dios y la vida

¹ J. J. Tamayo-Acosta, *Para comprender la teología de la liberación* (Estella 1989) 262.

² J. Míguez Bonino, *La fe en busca de eficacia* (Salamanca 1977) 87.

³ "Entendí que la tarea consistía, no en nombrar la 'liberación', sino en hacer una teología más cabal y, por ende, más liberadora" (*Teología abierta* I [Madrid 1983] 21).

⁴ Desde luego, en un sentido muy distinto de la Apologética clásica. Cf. la "Introducción general" a *Teología abierta* I, 13-15. El esfuerzo teológico nace hoy de una "fe-en-crisis" que plantea dos preguntas cruciales: ¿por qué creo? y ¿en qué creo? La justificación de la fe debe presentarla como una respuesta válida a los problemas verdaderos que hacen nuestra historia.

⁵ *Teología de la liberación* (Madrid 1985) 97-111.

celestial" ⁶. Entonces, si la gracia forma parte del ser hombre perfecto, la fe humaniza al hombre, lo realiza en cuanto tal en la plenitud de su destino. Más aún, no tendrá lugar una fe ajena al sentido radical del ser humano.

I. EL PROCESO HERMENÉUTICO

Establecer el valor actual del cristianismo significa hacer una relectura de la fe en el contexto concreto del mundo de hoy. No es posible *actualizar sin interpretar*.

Dentro del panorama de la teología latinoamericana actual, Juan L. Segundo representa sin duda el máximo exponente de la preocupación hermenéutica. Heredero en esto de la teología y la filosofía centroeuropeas, es consciente del callejón sin salida que supone la aceptación acrítica e ingenua de los datos inmediatos. Estos datos directamente recibidos sufren un proceso interpretativo que no por menos consciente es más inoperante.

La hermenéutica de Segundo se mueve en un triple frente: el cognoscitivo, el axiológico y el del sentido. Para el primero, será necesario estudiar el proceso de conocimiento (y, en nuestro caso concreto, la interpretación de las fuentes de la fe, la Escritura). Para el segundo, habrá que desenmascarar los valores subyacentes a proposiciones o actitudes aparentemente neutras. El tercero participa tanto del nivel cognoscitivo como valorativo, y es de importancia fundamental por cuanto explica la coherencia (o, de rechazo, la incoherencia) de los sistemas de valores y de los presupuestos gnoseológicos.

En la obra de Segundo no siempre se aprecia con claridad la diferencia de nivel entre lo valorativo y la cuestión del sentido, puesto que es el sentido global que se inyecta a la vida (no necesariamente de modo consciente) lo que determina los valores y, viceversa, la forma concreta de los valores que se adoptan tiende a adaptar la comprensión general de la existencia. Este es el motivo de que incluya ambos aspectos en el concepto de fe. Así pues, y por fidelidad al autor, abordaremos conjunta-

⁶ *Ibid.*, 100.

mente uno y otro, reconociendo su dependencia⁷, aunque sabiendo también que no expresan exactamente lo mismo.

1. *Sentido, valores y medios*

Si cualquier estudio serio exige una clarificación previa de los términos, en el caso de J. L. Segundo esta necesidad se agrava, debido al uso particular que hace de algunos vocablos. Ello no obstante, no se puede hablar de un uso arbitrario de las palabras, pues, de hecho, el autor dedica un volumen entero de su obra *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*⁸ a explicar la terminología, así como los motivos de ésta⁹.

a) La fe.

Los hábitos lingüísticos nos tienen acostumbrados a un uso religioso de la palabra *fe*. De acuerdo con éste, se distingue el creyente, es decir, el que afirma la existencia de Dios, del no creyente, que la niega. Sin embargo, Segundo, valiéndose del método arriba insinuado, parte de un análisis de las estructuras de sentido del ser humano. En éstas la fe se revela como un elemento formal universal, aunque varíe en su materialidad.

Segundo parte de una constatación obvia: la vida humana es limitada. Nadie puede agotar todas las experiencias posibles. Esto no sería tan grave si no fuera porque de hecho nadie puede experimentar ni siquiera todo aquello que necesita para valorar de modo adecuado los distintos aspectos de su vida. Y sin embargo resulta evidente que, en el nivel de las realizaciones prácticas, esto no constituye problema alguno, y la vida se sigue desarrollando de un modo normal¹⁰.

Por otra parte, el sueño cientifista fracasa justo en aquello que atañe más profundamente al ser humano: justificar la orientación de la vida en

⁷ Algo así como los trascendentales de la filosofía clásica, conceptualmente diversos, pero realmente coincidentes: el "verum" (la verdad), el "bonum" (el valor) y el "pulchrum" (el sentido) coinciden en el "unum" (la interpretación de la existencia).

⁸ (Madrid 1982).

⁹ Sobre ello vuelve en *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret* (Santander 1991) 19-37.

¹⁰ Lo que no impide que en el nivel de la reflexión filosófica se sitúe aquí el problema (que, normalmente, presupone ya la respuesta) más acuciante.

un sentido u otro¹¹, y el mismo planteamiento se manifiesta como anti-científico. Dando por supuesto que el ser humano es libre, en el sentido de que tiene capacidad decisoria, se cuestiona el principio de verificación. En efecto, toda opción (particularmente, toda opción fundamental respecto a la orientación de la propia vida) es, por principio, inverificable. Toda decisión implica, a su vez, una renuncia a otros caminos. Por lo tanto, la libertad humana está poniendo continuamente en juego la capacidad valorativa de la persona, que apuesta por un futuro frente a otros futuros alternativos.

Si esto no debe ser un conjunto de elecciones azarosas, es necesario que exista un sentido unitario de la vida que, por una parte, dé a cada elección una significación coherente con las demás, y, por otra, ahorre energías a la hora de cada opción particular.

Aquí está presente también la cuestión de los valores: ¿qué sentido vale la pena infundir a la propia vida? La respuesta debe ser previa a la verificación, pues, para poder verificar una respuesta de este tipo, haría falta estar en posesión del sentido de la historia (particular y general). De modo que en las cuestiones más significativas, más esenciales del ser humano, el principio neopositivista (no sólo en sentido filosófico, sino como mentalidad moderna) de la verificación se manifiesta como inoperante.

Y, sin embargo, el ser humano sigue haciendo opciones fundamentales en su vida orientadas por valores determinados, a pesar de que nadie pueda afirmar por propia experiencia que tal valor se revelará al final como plenamente satisfactorio. Pero lo que la propia experiencia no da, lo ofrecen —hasta cierto punto— las experiencias ajenas. "Una estructura valorativa de toda existencia humana depende de los *testigos referenciales* en quienes creemos"¹². El carácter social del hombre, por tanto, es un

¹¹ J. Monod reconoce que el "primer mandamiento" de la mentalidad objetivista del científico no es objetivo: "constituye una elección ética y no un juicio de conocimiento" (*El azar y la necesidad* [Barcelona 1971] 189). Por su parte, K. Popper califica la opción por el racionalismo (al que él se adhiere) como una "decisión irracional": "Esto [i.e. el que unos postulados son buenos y otros no] no puede demostrarse [...]. En última instancia, la adopción o repudiación de uno de estos valores sociales es una cuestión de decisión. [...] Esta juicio en relación con el racionalismo no podemos fundarlo de nuevo con argumentos y experiencias [...]. Se basa en una decisión irracional, en la creencia en la razón" (Entrevista con Frank Stark, publicada en H. Marcuse / K. Popper / M. Horkheimer, *A la búsqueda del sentido* [Salamanca 1989] 61).

¹² *El hombre de hoy...*, 19. "Sólo a través de testigos en quienes se decide confiar

elemento esencial de la dimensión cognoscitiva-valorativa de la persona. Hay, pues, una tendencia universal a llenar las lagunas de nuestra experiencia con la experiencia de otros.

A partir de todo lo dicho se descubre una estructura antropológica, a modo de mecanismo de defensa, destinada a preservar al hombre de una búsqueda infinita condenada al fracaso. A esta estructura Segundo la llama fe. La fe consta, por lo tanto, de los siguientes elementos:

- Un *mundo de sentido*, que actúa de estructura cognoscitiva a partir de unas "premisas autovalidantes" (una especie de "primeros principios" no lógicos, sino hermenéuticos). Este sentido aparece como incondicionado y presupuesto necesario para toda posible actuación, pues, en última instancia, en la justificación de nuestros actos siempre hay un principio irreductible e indemostrable que hace válidos nuestros intereses¹³.
- Un *mundo de valores* íntimamente ligado al anterior, que determina las preferencias prácticas y que estructura toda la existencia en torno a esa significación. Este mundo de valores no se manifiesta sólo en el nivel ético-práctico, sino que "aun *cognoscitivamente*, el orden de los *valores* se vuelve determinante frente al mundo de los *datos*"¹⁴, en todo aquello que no se imponga como tautológico. "Aceptaremos, y de un modo altamente razonable, determinados argumentos en cuanto nos lleven a confirmar, profundizar y extender nuestros valores"¹⁵.
- Un *dato trascendente* (o más). Dato significa que no se trata de un valor, "sino que responde a la pregunta sobre hasta qué punto *la*

hace cada uno la estimación comparativa de los valores posibles" (*La historia perdida...*, 25).

¹³ Véase, por ejemplo, lo que dice Horkheimer respecto a la burguesía de la Revolución francesa: "La Revolución dio a la actividad burguesa un sentido inminente: crear entre los hombres unas condiciones justas, el orden de la sociedad que diese cumplimiento a la reivindicación irrenunciable de una vida racional para todos. Esta esperanza sostenía una meta concreta, asequible a través de la actuación propia, traída del otro mundo a éste *sin dejar atrás nada de su carácter incondicional*" ("Sociología y filosofía", en Th. W. Adorno / M. Horkheimer, *Sociológica* (Madrid 21971) [trad. de *Sociológica* II] 9-26, 9-10. Subrayado mío).

¹⁴ *El hombre de hoy...* I, 86.

¹⁵ *Ibíd.*

realidad (total) permite la realización de determinados valores" ¹⁶. Por trascendente entiende aquí Segundo que, al versar sobre la realidad total, no puede obtenerse por experimentación: hay que apostar por él. Pero al mismo tiempo, al afirmar de un dato que es trascendente, se está diciendo que es absoluto, es decir, que es valorado por sí mismo, y no en cuanto medio para. En efecto, los medios, por su propia naturaleza, deben demostrarse eficaces; esto es, deben ser precisamente verificables. Este dato es el que estructura los mundos del sentido y de la significación. "*Dado tal hecho (datum, dato que yo asumo como verdadero, aunque no pueda verificarlo empíricamente por ahora), al final se verá que era mejor obrar así...*" ¹⁷

- Un *componente social*, en cuanto que se basa en experiencias y testimonios de otros que actúan como punto de referencia para el significado y la valoración de la realidad (*testigos referenciales*). Ya que la vida humana es limitada para poder descubrir si, a la larga, tal postura o tal otra merece la pena, la persona necesita fijarse en otros que, tipificando un estilo, muestren un camino concreto hacia la plenitud humana y la felicidad. Tipificando un estilo, decimos, porque para que esta figura sea significativa (y, por tanto, digna de fe) debe entrar en categorías interpretativas.

El proceso de autoidentificación, de la búsqueda de la propia identidad, consiste en el descubrimiento de la propia estructura significativa o valorativa. En la psicología evolutiva del ser humano, esta fijación del sentido e ideal de la propia vida se suele dar en la adolescencia ¹⁸.

b) La ideología.

En este punto el lenguaje de Segundo, a diferencia del tratamiento antropológico del término *fe*, da la impresión de apartarse de un modo injustificado (pese a todos los intentos por justificarlo) del uso común ¹⁹.

¹⁶ *Teología abierta* III, 176 nota 18. En la obra posterior *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret* sitúa estos datos trascendentes en una "tierra de nadie" entre la fe y las ideologías (pp. 31-37).

¹⁷ *El hombre de hoy...* I, 193.

¹⁸ Cf. *La historia perdida...*, 41.

¹⁹ La misma crítica le dirige C. Focant en la recensión de la edición francesa

Su intención es eliminar la falsa disyuntiva entre la fe (caracterizada por su referencia a Dios) y las ideologías (marcadas por el recurso a un dato igualmente no verificable pero no religioso). Según su definición formal antropológica de la fe, lo que, muchas veces con carácter peyorativo, se califica como ideología sería también fe, en cuanto principio valorativo y hermenéutico de la realidad.

¿En qué nivel, pues, se situaría la *ideología* según J. L. Segundo? Si la fe se mueve en el plano de las opciones absolutas, es decir, incondicionadas, la ideología lo hace en el terreno operativo o, lo que es lo mismo, de lo condicionado. Es el instrumento a través del cual la persona sistematiza su vida, una relación entre los fines a procurar y los medios a utilizar²⁰. Los valores por sí mismos no muestran cuáles son los medios adecuados para realizarlos. La libertad del hombre debe plegarse a la lógica de las cosas si quiere ser eficaz, aunque "sin someterse por entero"²¹. "Para realizar valores, se deben aprender métodos en sí mismos independientes de tales valores"²². Ideología sería sinónimo de estrategia o instrumentalidad (y uno queda con la convicción de que el lenguaje de Segundo sería mucho más claro si hubiese utilizado cualquiera de estos dos términos) o, dicho con sus propias palabras, "todos los sistemas de medios, naturales o artificiales, en orden a la consecución de un fin", o también "el conjunto sistemático de lo que queremos de manera *hipotética*, no absoluta"²³.

Por otra parte, si Segundo usa el término *ideología*, lo hace consciente de apartarse del uso común, pero no es una elección arbitraria, sino basada en un análisis de la terminología corriente, especialmente en el marxismo²⁴. En efecto, la ideología como superestructura, actúa a favor

(traducción abreviada y reelaborada de los dos primeros volúmenes de *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret: RThL* 20 (1989) 358-363. El mismo Segundo es consciente de lo anómalo de la terminología, y por eso la justifica en *La historia perdida...*, 28, nota 3.

²⁰ "El hombre tiene que aprender... qué valores (y, sobre todo, en qué medida) son conducentes para el primero... qué precio se debe pagar y qué precio no se debe pagar por cualquier realización parcial, so pena de destruir o disminuir la finalidad a la que cada hombre decide dirigirse" (*La historia perdida...*, 26).

²¹ *La historia perdida...*, 26.

²² *Ibíd.*, 26.

²³ *Ibíd.*, 28.

²⁴ Cf. *El hombre de hoy...* I, 122-135.

de los intereses de clase: "es una construcción hecha con ideas; en otras palabras, un *instrumento* [...] de los *intereses*, es decir, de los valores de clase de quienes la manejan"²⁵. Esta afirmación concreta, comparada con la metodología científica, le lleva a generalizar el sentido de las ideologías: "Toda ciencia aplicada a lo humano concreto está obligada a teorizar para estudiar esta concreción (puesto que a mayor concreción menor es la exactitud o, dicho de otro modo, la precisión científica está en proporción directa a su carácter formal), tan compleja y huidiza. Y al teorizar entra ella misma en los campos de la *ideología*, debiendo ser analizada desde ese ángulo, so pena de que la ciencia se deshumanice y sirva de pretexto a nuevas explotaciones disfrazadas del hombre real y de su trabajo"²⁶.

La *ideología* recupera así un sentido neutro, a la vez que imprescindible. Nadie puede presumir de verse libre de ideologías, por más "científico" que pretenda ser. Al contrario, ello sería signo de una ignorancia del uso instrumental de los sistemas; ignorancia que agrava precisamente esta instrumentalidad.

En este sentido neutro, no sólo es inevitable sino además imprescindible²⁷, que la fe no exista "pura" de ideologías. De hecho son las ideologías las que actualizan la fe. Y esto vale también para la fe cristiana: las ideologías constituyen el medio a través del cual la revelación divina es transformada en un programa concreto de liberación. Parafraseando a Sant 2,17, "una fe sin ideologías está en realidad muerta"²⁸. A pesar de todo lo dicho, no es extraño en Segundo el uso de esta palabra según un sentido más comúnmente aceptado: "sistema de ideas con el que se oculta y justifica una determinada relación de producción"²⁹. A este sentido se

²⁵ *Ibid.*, 127.

²⁶ *Ibid.*, 135.

²⁷ Incluso como principio gnoseológico en el nivel de las realizaciones prácticas, como lo es la fe en el del sentido y del valor. "Todo conocer está y estará siempre al servicio de una *eficacia*, es decir, de la realización de determinados valores" (*El hombre de hoy...* II, 260).

²⁸ *El hombre de hoy...* I, 156.

²⁹ J. L. Segundo, "Teología y ciencias sociales", en Instituto Fe y Secularidad, *Fe cristiana y cambio social en América Latina* (Salamanca 1973) 285-295, 285. En *Teología de la liberación*, 52-56, se analizan distintos sentidos que en el uso común puede tener esta palabra. Junto al *estricto* y *negativo* (una falsificación de la realidad destinada a ocultar y justificar aspectos inhumanos de la sociedad; es decir, una *falsa*

referirá cuando hable del programa desideologizador que es necesario emprender en la teología.

c) La religión: ¿fe o ideología?

Pese a que el uso habitual de los términos podría dar la impresión de que hablar de religión supone moverse en el ámbito de la fe, la terminología de Segundo deja bien claro que la fe no es un concepto material, sino formal; es decir, no se caracteriza por la naturaleza de sus contenidos sino en cuanto estructura antropológica. Por lo tanto, la calificación de *religioso* puede convenir tanto a la fe como a la ideología.

¿Cuándo una fe se convierte en fe religiosa? Si se analizan los elementos de la fe arriba descritos, la posible respuesta puede tomar distintas orientaciones. No basta con afirmar que una fe se vuelve religiosa porque se apoya en datos trascendentes (pues, consciente o inconscientemente, cualquier estructura humana de significación está apoyada en tales datos, según el sentido antes expuesto). Más bien hay que considerar como esencial para que una fe sea religiosa la identificación "con una 'tradicción', con una historia determinada", con "un largo proceso de testigos referenciales de valores con sus victorias, vaivenes y recaídas"³⁰. Por lo tanto, una fe religiosa vive su dimensión social (elemento constitutivo de toda fe antropológica) en modo de tradición, como un proceso de *aprender a aprender*³¹.

Tradicción no se identifica con escuela de pensamiento. "En una escuela, es la lógica de los argumentos lo decisivo. En la tradición, son las experiencias vivas lo que enseña a aprender"³². Por tanto, una fe reli-

conciencia de la sociedad), se encuentra el *amplio y neutro* (cualquier sistema de pensamiento a medio camino entre la teoría y la práctica) y el *amplio y negativo* (lectura humana y, por tanto, parcial de la realidad; se suele contraponer a "la luz de la fe" o "la luz del Evangelio").

³⁰ *El hombre de hoy...* I, 100.

³¹ Este concepto de aprender a aprender será fundamental para la comprensión del dogma no como una fórmula fija, expresión de una verdad inmutable, sino como "busca de la verdad" (cf. *El dogma que libera*, 44). O, dicho en clave de fe (antropológica), "símbolos del mundo de los valores, y ciertamente de un mundo en movimiento. De un mundo que aprende" (*El hombre de hoy...* I, 102). En *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?* (Santander 1993) 358, nota 2, relaciona esta idea con "el concepto de mayéutica histórica", de A. Torres Queiruga.

³² *El hombre de hoy...* I, 301.

giosa auténtica es "una fe que determina valores, no porque éstos se revelen o comuniquen a un hombre desprovisto de ellos hasta entonces, sino porque, al constituir un sistema de aprendizaje transmitido por testigos históricos, permite reconocer y discernir datos genuinos trascendentes que se vuelven así, a su vez, factores determinantes de las estructuras significativas existentes"³³.

Aquí parece encontrarse una laguna en el pensamiento de Segundo ya que, incluso sociológica y antropológicamente, la fe religiosa no se caracteriza únicamente por esta "situación" en una tradición (pensemos por ejemplo en los fundadores de nuevas religiones) ni siquiera por la validez del principio de autoridad (pues entonces muchas escuelas filosóficas traspasarían los umbrales de la religión). Falta, al parecer, un dato elemental dentro de la dificultad que siempre supone definir la religión: que el dato gnoseológico-axiológico trascendente es sentido como un dato ontológico, con realidad independiente de su aceptación. Dicho de otra forma, el dato trascendente es apoyado por el Ser Trascendente.

Pero él mismo se da cuenta de la polisemia de la palabra religión. Por eso la utiliza (y, por desgracia, no siempre advierte en qué sentido la toma) para expresar tres conceptos muy distintos:

Lo "religioso" es, ora una "técnica" para obtener los medios preternaturales —bienes considerados como valiosos dentro de cualquier clave humana— ora un grado al que el hombre eleva, absolutizándolos, los valores pertenecientes también a una gran diversidad de claves. Lo "religioso" designaría así [en este segundo sentido] la *formalidad* de lo Absoluto³⁴.

La religión, por tanto, puede ser entendida de modo ideológico, como una técnica que prescinde de la causalidad histórica, o de modo formal, como un plano de elevación de la fe, poniéndola en relación con lo Absoluto, con Dios. Además, como sistema, en el sentido arriba explicado, lo religioso es una característica de la fe insertada en una tradición.

Fiel heredero a una tradición secularista anglosajona³⁵, en su uso común, Segundo suele dar primacía al significado ideológico; así, "reli-

³³ *Ibíd.*

³⁴ *Teología abierta* III, 57, nota 14.

³⁵ Señala el error de H. Cox en no aceptar la secularidad como primer paso en el círculo hermenéutico, del que hablaremos más adelante (Cf. *Liberación de la teología*, c. I).

gión" se identifica con instrumentalidad, esto es, con ideología. Una ideología, por añadidura, revestida de carácter sacral y, por ello, con mayor poder manipulador. El que la religión (es decir, el conjunto de medios concretos con que se realiza una fe religiosa) tenga carácter ideológico de por sí no es negativo, si nos atenemos a la definición neutra de ideología. Sin embargo, el peligro se encuentra en su carácter sagrado, ya que tiende a absolutizar lo relativo, con lo cual, perdido de vista el mundo de la significación y de los valores, la *religión* ocupa el puesto de los fines, perdiendo su verdadera eficacia.

Toda religión (incluida la "revelada") entra en el inevitable peligro de una idolatría, o, lo que es lo mismo, de una instrumentalización del hombre contra el hombre³⁶. El cristianismo no es ajeno a esto, y de modo especial, ya que la afirmación de exclusividad, si no es suficientemente matizada, tiende a crear una diferencia. Y una diferencia canonizada ideológicamente instrumentaliza una diferencia de explotación en el nivel social, aunque sólo sea por el hecho de conceder el primado a la verdad sobre las personas, lo que, implícitamente, supone la imposición del que se considera en poder de la verdad sobre quien no la posee. Esto le lleva a separar *conocimiento de Dios y religión*³⁷. De ahí que el proceso liberador incluya la *desideologización* del cristianismo. Y ello no porque el cristianismo deba o pueda existir sin ideologías (en el sentido ya explicado: el cristianismo no puede renunciar a la eficacia para realizar sus valores), sino porque las ideologías vigentes manipulan al buscar la eficacia *prescindiendo de la liberación histórica*³⁸.

2. *El círculo hermenéutico*

En la interpretación en y para el presente, el pensamiento de Segundo sigue una dialéctica en la que se conjugan tres factores. Uno es el análisis de la realidad social (de ahí el proceso "de la sociedad a la teología").

³⁶ Cf. al respecto, por ejemplo, lo que escribe sobre la Ley judía: "Su carácter de ideología 'sagrada' va pervirtiendo el juicio del hombre hasta que, sin darse cuenta ya, usa naturalmente de lo religioso para justificar la injusticia de sus relaciones con sus semejantes" (*El hombre de hoy...* II, 370).

³⁷ Cf. *Teología abierta* I, 110-116.

³⁸ "Las élites latinoamericanas...", 207.

Otro es la facultad de "juzgar sobre los signos de los tiempos"³⁹, que compromete siempre la fe liberadora del hombre⁴⁰. Finalmente se encuentran la Escritura y la tradición, que deben ser interpretadas, del mismo modo que ellas son ya interpretación (o testimonio de una interpretación) de una corriente viva, de un proceso en constante desarrollo de aprender a aprender.

a) Definición y proceso del círculo hermenéutico.

El círculo hermenéutico⁴¹ es "el continuo cambio de nuestra interpretación de la Biblia en función de los continuos cambios de nuestra realidad presente, tanto individual como social"⁴². He aquí, en pocas palabras, el quehacer que Segundo asigna a la hermenéutica.

Esta actividad se desarrolla en cuatro pasos continuamente recurrentes:

1) El círculo hermenéutico se inicia con una manera especial de experimentar y valorar la realidad (Mannheim habla de "una previa experiencia real y humana"). Dicha experiencia ha de ser crítica y comprometida en cambiar el mundo. El punto de partida de la hermenéutica es asumir conscientemente un punto de vista partidario, lo cual, lejos de constituir algo negativo, resulta una cualidad positiva. Dicha parcialidad no tiene por qué ser contraria a la universalidad (entendida como "llegar a las raíces humanas profundas que explican actitudes de valor y de influencia universales"⁴³). La "parcialidad horizontal" puede ser superada por la naturaleza del compromiso, no sobre la base de criterios teológicos, sino de criterios humanos. La teología liberadora surge de un compromiso humano, preteológico, por transformar el mundo. Esta manera de experimentar la realidad lleva a la sospecha ideológica.

2) Aplicar la sospecha a toda superestructura ideológica y, en particular, a la teología. Se toma aquí, claro está, el sentido negativo de *ideología*. Se trata de desenmascarar los mecanismos de opresión que operan en

³⁹ Cf. "Revelación, fe, signos de los tiempos": *RLT* 14 (1988) 123-144.

⁴⁰ Libertad y compromiso vienen así a identificarse. Si somos libres *de* la tentación de buscar seguridades ("señales del cielo") es *para* actuar con creatividad en la realización del amor más perfecto posible (cf. *El hombre de hoy...* II, 122).

⁴¹ Cf. el cap. I de *Liberación de la teología*, espec. 11-45.

⁴² *Liberación de la teología...*, 12.

⁴³ *Ibíd.*, 35.

la realidad. También en la teología operan mecanismos ideológicos que es necesario descubrir para desterrarlos. Como se ha dicho más arriba, ignorarlos o negarlos no los elimina, sino que, al contrario, los agrava. Cuando la teología no cae en la cuenta de los mecanismos ideológicos de la realidad establecida, se convierte en portavoz inconsciente de las experiencias e ideas de los grupos dominantes.

3) La nueva manera de experimentar la realidad teológica conduce a la sospecha exegética, es decir, a la sospecha de que también la interpretación de las fuentes bíblicas puede estar influida por mecanismos ideológicos que dejan fuera importantes informaciones. Estos mecanismos velados deben ser sacados a la luz.

4) Se llega así a una nueva hermenéutica, una nueva manera de interpretar la fuente de nuestra fe (la Escritura) con los nuevos elementos a nuestra disposición. La Biblia hay que interpretarla, pues, a partir de nuevas preguntas. El principio hermenéutico fundamental es la presencia simultánea del pasado y del presente: descubrir la revelación de Dios aquí y ahora, con la originalidad propia de la nueva situación donde Dios sigue revelándose de forma liberadora. No se trata de dar la primacía a la ortopraxis sobre la ortodoxia, sino más bien de situar ésta en aquélla⁴⁴.

Ahora bien, por coherencia hay que reconocer que ni siquiera el primer paso es un salto en el vacío. Es imposible partir de una observación neutra de la realidad sociológica. Ésta está ya configurada por una precomprensión que es fruto del estar situado en una tradición concreta; una precomprensión que es a su vez el efecto del proceso hermenéutico continuamente realimentado de la tradición cristiana. No se trata, pues, de subordinar las Escrituras al preentendimiento, porque el mismo preentendimiento está diseñado por las Escrituras⁴⁵, claro que (y aquí se ve claramente el carácter de circularidad) por las Escrituras interpretadas⁴⁶. "No existe

⁴⁴ Más adelante veremos el carácter valorativo-práctico de las verdades de fe.

⁴⁵ Cf. S. Muschett, "El círculo hermenéutico de Juan Luis Segundo": *Communio* 8 (1986) 497-509, 499.

⁴⁶ "Incurriría en círculo vicioso quien pidiera al Evangelio que lo instruyera sobre cómo habría que leer el Evangelio... Lo único que cabe... es salir al descubierto y asumir el riesgo de una *apuesta*: la de preguntar al Evangelio con lo que uno cree son las premisas (ontológicas y epistemológicas) con que el Evangelio fue proclamado" (*La historia perdida...*, 222).

inocencia hermenéutica..."⁴⁷ Se aprecia con claridad la huella de Gadamer, para quien el comprender no es un modo accidental, sino ontológico, esencial al ser humano. Y en este movimiento, toda comprensión presupone una prenoición. De ahí que comprender no es sólo reproducir un sentido, sino producirlo en la historia efectual (*Wirkungsgeschichte*). Por tanto, la comprensión es la fusión de dos horizontes: el del texto y el del intérprete⁴⁸. Igualmente, es de importancia fundamental en el análisis de Segundo (por ejemplo para explicar el impacto que produjo Jesús en sus contemporáneos) el horizonte de expectativas (*Erwartungshorizont*), destacado por el discípulo de Gadamer, H. R. Jauss.

Así pues, para cualquier lector u oyente de la palabra de Dios, su propia precomprensión actúa como criterio hermenéutico. Pero Segundo insiste en que esta situación es precisamente lo que Dios quiere. Tal como interpreta el *logion* de Mc 7,15 ("nada hay fuera del hombre que, entrando en él, pueda hacerlo impuro; sino lo que sale del hombre, eso le hace impuro"), Jesús rechaza la heteronomía de una ley exterior, estableciendo que es el corazón, o sea, la fe (antropológica), "la premisa hermenéutica, tan arriesgada como ineludible, para comprender lo que dice la palabra de Dios sobre el obrar humano"⁴⁹.

b) ¿Es posible un Jesús no interpretado?

A partir de lo antes dicho, la primera consecuencia en relación con el acceso a Jesús será que los intereses delimitan y determinan el ámbito de la investigación. Dicho de otro modo, el acceso a Jesús con un método histórico siempre estará condicionado por lo que se espera realmente de él. Lo cual, precisamente por lo mismo, no tiene nada de malo. El peligro se encontraría en la pretensión de una lectura *neutra* que ignorase sus propios presupuestos. Y es que si se estudia al hombre Jesús de Nazaret es porque interesó poderosamente a sus contemporáneos. "No se puede hablar sobre Jesús, sobre el Jesús *real*, sin tener en cuenta a sus interlocutores"⁵⁰. Si el interés por Jesús ha llegado hasta nosotros, ha sido

⁴⁷ *El hombre de hoy...* II, 300, nota 19.

⁴⁸ Cf. H. G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (Salamanca 1984) 337s., 344s., 372s., 414s., 452s., 462s.

⁴⁹ *La historia perdida...*, 228; cf. *ibíd.*, 412s.

⁵⁰ *El hombre de hoy...* II, 31.

porque Jesús fue el testigo referencial de un determinado mundo de valores y de sentido para distintas generaciones. Por ello, estaría fuera de lugar "hacer un discurso sobre lo *que* es Jesús a personas que, actualmente, en sus existencias normales, no se interesarían por él" ⁵¹. Si esto es así, no hay acceso posible a Jesús que no pase, de alguna manera, por los intereses de los que nos lo han transmitido.

En efecto, si la pregunta por Jesús entra en nuestro mundo de intereses no es por sí misma directamente, sino en cuanto que su figura es transmitida como significativa, actualizada por una comunidad. "La Iglesia no es un [...] museo de historia donde Jesús sería la pieza principal. Es un grupo de hombres actuales que están acuñando siempre de nuevo la significación que Jesús, su vida y su mensaje, tienen para el hombre" ⁵².

Por tanto, es un planteamiento erróneo suponer que el interés por Jesús nace del reconocer en él la persona divina. Al contrario, éste sería el último paso del proceso que parte de reconocer en Jesús un hombre "humanamente significativo" ⁵³. Así, la cristología ⁵⁴e de Segundo se presenta como un auténtico proyecto de cristología desde abajo, a diferencia del de Pannenberg, quien, pretendiendo hacer una cristología "desde abajo", tiene un planteamiento "cristológico", intentando dar una respuesta a la pregunta "qué es Jesús" ⁵⁵. Así pues, la primera pregunta que debe formularse todo aquel que pretenda acceder a Jesús será, citando a san Agustín: "¿Para qué me hablas?" ⁵⁶ Y la respuesta a esta pregunta pasará necesariamente por la que han dado antes que nosotros todos aquellos para

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Teología abierta* III, 35.

⁵³ *El hombre de hoy...* II, 32.

⁵⁴ Aunque, probablemente por dificultades lingüísticas, el lenguaje de Segundo no se muestra siempre coherente en este sentido, encuentra él más apropiado el término *anti-cristología*, ya que no es posible una *logía* (es decir, un tratado racionalizado) sobre un sujeto histórico, puesto que, por principio, lo histórico es particular, aunque pueda tener un valor universal (cf. *El hombre de hoy...* II, 29). En otros lugares no se muestra tan escrupuloso, y puede, por ejemplo, caracterizar la cristología como "una reflexión acerca del significado que tiene, para el hombre, Jesús de Nazaret" (*La historia perdida...*, 382).

⁵⁵ Cf. W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología* (Salamanca 1974) 27, 47, 63, 67. Cf. La crítica de Segundo en *El hombre de hoy...* II, 28, 31, 43, 49, 50.

⁵⁶ *In Ioannis Evangelium Tractatus, trac. XIX*, 14. Lo vuelve a citar en *La historia perdida...*, 177.

quienes Jesús fue significativo y que, sólo por eso, nos han transmitido un testimonio acerca de él.

Ello no exime de la tarea de intentar un conocimiento científico e histórico de la persona de Jesús; pero obliga a tener presente que es imposible una transposición de un mensaje dirigido a un auditorio muy concreto, en unas circunstancias determinadas que ya no son las nuestras⁵⁷. Al contrario, el estudio del Jesús histórico sirve más bien para observar la capacidad adaptadora de sus intérpretes, dentro del proceso ya mencionado de *aprender a aprender con creatividad histórica*. La pluralidad de intérpretes, presente ya en el Nuevo Testamento⁵⁸, no empobrece la figura de Jesús (ya que, por otra parte, no existe un Jesús no interpretado), sino que abre perspectivas para saber también nosotros actualizar con creatividad histórica.

Asumido todo ello, Segundo emprende un camino para llegar a unos criterios fiables (nunca seguros, por lo antes dicho, y reconociéndose él mismo condicionado por sus intereses) de historicidad con respecto a la vida y mensaje de Jesús.

II. JESÚS, ENTRE HISTORIA E INTERPRETACIÓN

Llegados a este punto, se hace necesario entrar en el círculo hermenéutico e intentar acceder a Jesús utilizando las herramientas adecuadas. Esto implica un doble trabajo: por una parte, un instrumental histórico-crítico que permita llegar de la forma más fiable posible al personaje histórico; por otra, la asunción consciente de una clave de lectura para los datos así obtenidos.

Fiabilidad, decimos, y no historicidad, porque, si todo acceso a un personaje histórico encuentra innumerables obstáculos, ya en su misma generación... (pues de ellos se tiene una "memoria *interpretativa y selectiva*"⁵⁹), en el caso de Jesús las dificultades no son sólo de carácter histó-

⁵⁷ "Lo que es de vida o muerte para nuestra existencia humana (y cristiana) hoy es nuestra capacidad de crear cristologías, por una parte, válidas para nuestro contexto y, por otra, fieles a Jesús de Nazaret, al Jesús histórico" (*El hombre de hoy...* II, 302).

⁵⁸ "Todos sus escritos son otras tantas interpretaciones que se presentan como diferentes y fieles al mismo tiempo" (*La historia perdida...*, 371).

⁵⁹ *Teología abierta* III, 42-43.

rico-crítico, sino hermenéutico-existencial, ya que nuestro interés en él está orientado por presupuestos que son en parte respuesta (o, al menos, enfoque) a las preguntas que se le van a dirigir. Por ello, en la medida de lo posible, será necesario liberarse de preconcepciones dogmáticas y "preguntarle a Jesús *desde las preguntas* a las que históricamente quiso (y pudo) responder" ⁶⁰.

Ni que decir tiene que aquí también se producirá una circularidad, que Segundo acepta, aun asumiéndola como una limitación ⁶¹: los criterios de fiabilidad histórica y su aplicación están ya mediatizados por la clave hermenéutica.

1. *Criterios de fiabilidad histórica*

La parte exegética (en cuanto tal, no en sus aplicaciones socio-teológicas) es quizás la menos brillante de la obra de Segundo ⁶². Aquí se hará sólo una breve alusión a los criterios de fiabilidad histórica que aplica a los evangelios, ya que depende en esto de los estudios exegéticos corrientes ⁶³.

- La distinción entre pre-pascual y pos-pascual. Ello no elimina el valor histórico que tiene también la interpretación sinóptica. Se trata sólo de establecer la prioridad en la fiabilidad de los hechos narrados. Y ésta se sitúa, según Segundo, en aquello que se ha atribuido a Jesús *sin referencia* a su pasión, muerte y resurrección ⁶⁴. Aquí entra, de modo particular, todo aquello que justifique el atractivo que ejerció un hombre *corriente* en ese contexto determinado y

⁶⁰ *El hombre de hoy...* II, 51.

⁶¹ Después de exponer los criterios de fiabilidad histórica, Segundo confiesa: "Lo dicho [...] no pretende determinar que es o no 'histórico' en las narraciones —o evangelios— que poseemos sobre Jesús de Nazaret [...] No existe interpretación o reconstrucción del pasado totalmente libre de prejuicio u objetiva" (*El hombre de hoy...* II, 103). Y cita como caso de prejuicio célebre el principio de Bultmann: "Sólo puede provenir del Jesús tratado en los evangelios una concepción del reino de Dios como algo que Dios mismo envía sin intención o colaboración alguna del hombre" (*Ibid.*, II, 104).

⁶² Cf. la crítica, por otra parte bastante favorable, de C. Focant ya citada.

⁶³ Cf. *El hombre de hoy...* II, 72-103 y, de modo más resumido, *Teología abierta* III, 43-52.

⁶⁴ Cf. *El hombre de hoy...* II, 72.

respondiendo a unas expectativas muy concretas⁶⁵, correspondientes al ambiente judaico palestino de su tiempo⁶⁶.

- La distinción entre pre-eclesial y pos-eclesial. Resulta natural que, puesto que los evangelistas escriben para las iglesias, tengan ante la vista las posibles aplicaciones de enseñanzas primitivas de Jesús, aplicándolas al contexto eclesial concreto. Este criterio lo liga Segundo a la tendencia de leer a Jesús en clave (exclusivamente) religiosa; contra ello, situar a Jesús en el contexto pre-eclesial supone situarlo en un panorama cultural concreto.
- El criterio literario y lingüístico. En su sentido clásico de múltiple testificación, eventuales aramaismos y el estudio de las variantes a partir de los dos criterios anteriores⁶⁷.

2. *La clave política*

La expresión "claves de lectura" puede dar la impresión de que se aplica un criterio externo a una realidad objetiva, que así es interpretada de un modo parcial y, por tanto, ajena a su objetividad. Nada más lejos de la intención de Segundo.

La clave no es solamente "de lectura", sino que debe ser capaz de dar una interpretación coherente de la realidad que estudia. Tratándose del acceso a una persona histórica, la clave debe ayudar no sólo a tener una visión lógica de sus actitudes, sino también a explicar estas actitudes desde el personaje mismo. Ello se explica por la unitariedad de la vida humana, ordenada según los valores jerarquizados. El hombre, si lo es de verdad, "no tiene una vida caótica y dispersa. Se concentra en una dirección entre las propuestas normalmente por la existencia"⁶⁸.

Nuestro autor, es cierto, asume la parcialidad de cualquier clave, tanto por criterio metodológico⁶⁹ como, en el caso concreto de la clave políti-

⁶⁵ Cf. de modo semejante Th. Aerts, "Suivre Jésus. Evolution d'un thème biblique dans les évangiles synoptiques": *EphTheolLouv* 42 (1966) 476-512. En este artículo establece como primer paso indiscutible para cualquier acceso al Jesús pre-pascual la necesidad de explicar su "atractivo".

⁶⁶ *La historia perdida...*, 119s.

⁶⁷ Los mismos criterios, con algunas ampliaciones, vuelven a aparecer en *La historia perdida...*, 109-148.

⁶⁸ *Teología abierta* III, 56.

⁶⁹ Vid. *supra* la conjunción de parcialidad y universalidad en el círculo hermenéuti-

ca, que ahora veremos, por la insuficiencia para explicar todos los elementos de la predicación de Jesús⁷⁰. Sin embargo, pretende dar una explicación "lógica y coherente"⁷¹ a los materiales históricos. Para ello adopta la clave conflictual-política. Y ello, aclara él, no porque escriba en América Latina o desde una teología determinada, sino porque Jesús expresó su fe en una ideología política⁷².

a) Interés y conflicto.

"Cualquiera que pretenda acercarse al Jesús histórico tiene que hacerse la pregunta de cómo un hombre, al parecer en nada diferente de los demás (y que no insistió nunca en sus propios títulos), comienza a interesar y a apasionar a sus contemporáneos"⁷³.

Este era, desde el inicio, el problema fundamental que se encuentra en el origen de nuestro interés por Jesús: si pertenecemos a la tradición cristiana es porque la persona de Jesús llamó poderosamente la atención a las personas que entraron en contacto con él. Pero si existió interés es porque se dio una conflictividad, puesto que el interés se produce en la ruptura con lo ya adquirido.

co. "Aunque no podamos definir de 'carente de prejuicios' la clave que hemos aplicado —ninguna lo es—, ..." (*El hombre de hoy...* II, 276).

⁷⁰ No se pretende "insinuar que *todo* en Jesús se explica por la clave política sino, a lo más, que ésta es el mejor código para descifrar la globalidad de su destino y su enseñanza" (*El hombre de hoy...* II, 240).

⁷¹ *El hombre de hoy...* II, 276.

⁷² "Jesús, perfecto hombre, hombre cabal, no puede expresar de manera icónica su fe antropológica, que es también religiosa, sino mediante una *ideología*. Es decir, mediante un sistema de eficacia. Como todo sistema de eficacia dentro de una realidad finita, esa ideología será tan determinada como limitada, puesta al servicio de una cierta estructura de valores que constituye la manera como Jesús concibe a Dios y lo que Dios quiere. Consiguientemente, debe quedar claro que esa ideología —que de hecho fue política— es una entre mil capaces de vehicular esos valores y de representar la fe a la que Jesús da un valor absoluto y por la que apuesta su vida... La única ventaja de la clave política para el historiador es que *fue* la clave usada por Jesús" (*La historia perdida...*, 186). Cuando se leen, por el contrario, las cartas de Pablo, la clave ya no puede ser la misma, puesto que escribe desde una clave antropológica (cf. *La historia perdida...*, 390-392). Lo cual no significa que el Jesús de Pablo... "sea un Jesús inventado. Hay una traducción por la que el sentido pasa de una clave a otra" (*ibid.*, 391).

⁷³ *El hombre de hoy...* II, 105. Cf. *Teología abierta* III, 65.

¿En qué nivel se produjo la ruptura? Aquí es donde entran en juego las posibles claves de lectura. De hecho, todos los testigos/intérpretes de Jesús han dejado constancia de que su presencia desencadenó un conflicto, pero cada uno situó éste dentro de un marco determinado. El abanico es amplio: el drama cósmico, la carne y el espíritu, la luz y las tinieblas... En este panorama, la clave política ¿es sólo una entre tantas posibles o hay razones para preferirla? Antes que nada, se impone una clarificación de los términos.

b) Política y religión.

Cuando se ha hablado de Jesús como "activista" político, sea a favor⁷⁴ o en contra⁷⁵, se hacía tomando como punto de referencia la rebelión armada contra el Imperio Romano. En este sentido, tiene razón Hengel al negar el "activismo" de Jesús. Pero es éste, para Segundo, un enfoque erróneo de lo que significa política. La política no es el mero intento por ocupar el poder, sino que lo que la caracteriza como un plano diferente de los otros es "el juntar los hilos de todos los demás [planos] dirigiéndolos, en principio, hacia el bien común con el poder proporcionado a esta unificación"⁷⁶.

En la situación social concreta de la Palestina que conoció Jesús, el conflicto opresores-oprimidos no se libraba en el plano, lejano a la realidad viva, del Imperio⁷⁷. La escena política que agitó Jesús fue la ideológico-religiosa. Así se inscribe Jesús en la línea profética, donde es imposible trazar una marca divisoria entre religión y política.

Adoptar esta clave política no pretende, pues, establecer un reduccionismo que elimine el aspecto religioso. Más bien habrá que decir, según los presupuestos de J. L. Segundo, que el aspecto religioso⁷⁸ puro no

⁷⁴ Por ejemplo: R. Eisler, *Jesous Basileus ou Basileusas* (Heidelberg 1929-1930); S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots* (Manchester 1967).

⁷⁵ Por ejemplo: M. Hengel, *Jesús y la violencia revolucionaria* (Salamanca 1973) [ed. orig: *War Jesus Revolutionär? y Gewalt und Gewaltlosigkeit*, 1970-1971].

⁷⁶ *El hombre de hoy...* II, 122. En esta descripción de política se pueden apreciar los dos niveles caros a Segundo: el de los fines ("el bien común") y el de los medios ("el poder proporcionado a esta unificación"). O, dicho de otro modo, la fe y la ideología.

⁷⁷ Cf. *La historia perdida...*, 181s.

⁷⁸ Hablamos aquí de religión en el sentido formal mencionado más arriba.

existe. "Dios sólo puede ser revelado en relación con valores significativos para el hombre, y estos valores se han de manifestar históricamente en uno cualquiera de los planos donde el hombre pone el sentido de su existencia y sus posibilidades de felicidad" ⁷⁹. Evidentemente, Jesús era un hombre "religioso", es decir, había elevado sus valores vitales a un grado de relación con lo Absoluto (Dios). Pero hasta ahora no hemos dicho nada. Definir a un hombre como religioso sólo presenta la *formalidad* del planteamiento de sus valores, sin decir, sin embargo, nada sobre ellos. "Hay que ver en qué plano de la existencia se relaciona con lo Absoluto" ⁸⁰; es decir, qué valores sitúa como fundamentales en este plano de la relación con Dios.

Hablar de clave política en este contexto significa hablar de "preferencias y realizaciones [es decir, actuaciones ideológicas] en el plano de las relaciones interpersonales, en el educacional, social, económico o político" ⁸¹. Dentro del panorama de la tradición religiosa de Israel, esto indica que Jesús adoptó una actitud más profética (una visión política desde la fe religiosa) que sapiencial (una visión moral de la conducta individual).

c) Revelación y sociedad.

A la vista de lo anterior, debe quedar claro que hablar del aspecto político de la fe religiosa no se limita a una "doctrina social" derivada de las verdades reveladas. Se trata de la aplicación práctica de la circularidad hermenéutica. La realidad social no se ofrece a la observación neutra, sino al juicio valorativo (fe) conscientemente asumido. A partir de la constatación de la adecuación o inadecuación de la realidad al mundo de los valores se adoptará una estrategia (ideología) conservadora o crítica.

En el caso concreto de los grupos opresores, que esta ideología ideada para mantener la situación de privilegio se revista de carácter religioso es un argumento más para rechazar una presunta neutralidad política de la religión. Atacar las estructuras ideológicas de opresión religiosa es, entonces, una "agitación política".

En la interpretación de Segundo, la política no ocupa el puesto de la religión; ni siquiera adquiere prioridad sobre ella. Simplemente son

⁷⁹ *El hombre de hoy...* II, 124.

⁸⁰ *Teología abierta* III, 57, nota 14.

⁸¹ *Ibid.*

niveles diversos. Pero en la realización concreta de un modo de sociedad está en juego el rostro de Dios. Y ello por dos razones. Primero, porque también la injusticia era ejercida, o al menos justificada, en nombre de Dios. Pero además hay una preocupación de teodicea: ¿quién es este Dios que consiente tal estado de cosas? La respuesta a esta pregunta sólo podrá llegar tras haber recorrido el mensaje de Jesús.

3. *El mensaje de Jesús*

Con los instrumentos descritos, procede Segundo al análisis de los textos evangélicos en busca del anuncio central de Jesús, que individúa en tres conceptos fundamentales: el *reino*, que llega como *buena noticia* para los *pobres*.

Cuando Segundo afirma que Jesús "expresó su mensaje religioso en clave política"⁸², y no sólo que su mensaje religioso tuviese "aplicaciones" políticas hipotéticas, se basa en el lenguaje usado por Jesús⁸³. Los términos centrales (*reino*, *pobres*) de su predicación denotan esta clave concreta. Que este léxico forme parte de la tradición religiosa judía no contradice esta afirmación, sino que remarca precisamente la clave habitual en que se expresa la fe religiosa de Israel.

a) Las bienaventuranzas.

¿En qué consiste ese reino cuya cercanía anuncia Jesús? La respuesta, para Segundo, se encuentra en el análisis crítico del *sermón del monte*. Y en primer lugar estudia las "declaraciones de felicidad"⁸⁴ o *bienaventuranzas*. Se empeña, particularmente a partir de los estudios de J. Dupont⁸⁵ y André Myre⁸⁶, en reducir a la probabilidad histórica las re-

⁸² *El hombre de hoy...* II, 156. El tema está más (y "mejor", según el mismo Segundo indica en *¿Qué mundo?...*, 285, nota 10) desarrollado en *La historia perdida...*, 174-186.

⁸³ Cf. *La historia perdida...*, 167-179.

⁸⁴ *El hombre de hoy...* II, 157.

⁸⁵ *Les Béatitudes. Le problème littéraire. Le message doctrinal* (Bruges / Louvain 1954) 3 vols. (trad. italiana en dos vol. de la segunda edición reelaborada: [París 1969-1973], Roma 1972-1977).

⁸⁶ En la obra colectiva *Cri de Dieu. Espoir des pauvres* (Montréal 1977). Segundo vuelve a mencionarlo en *La historia perdida...*, 161s. y en *El caso Mateo. Los comien-*

dacciones, diversas en forma y significado, de Mateo y Lucas. Para lo cual, debe no sólo remontarse del estado redaccional al probable dato del Jesús histórico, sino también explicar de modo coherente con cada evangelista las sucesivas adaptaciones del texto común.

En el proceso no es original, sino que depende de los autores citados (particularmente de Myre); por ello nos limitaremos a reseñar las conclusiones básicas que puedan orientar sobre el significado del reino predicado por Jesús.

El verdadero sentido de estas bienaventuranzas sólo puede aparecer cuando se sabe a quién van dirigidas. Curiosamente, la principal pista para llegar a un fondo común es la divergencia redaccional, que conlleva la necesaria conclusión de que al menos una de las versiones, si no las dos, aporta un sentido distinto del dado por Jesús mismo.

Mateo, en tercera persona, las dirige a los poseedores de una serie de cualidades morales. Lucas, en cambio, a los cristianos viviendo en su *situación* real de pobreza, hambre y aflicción. Esta diferencia cambia radicalmente el significado. En Mateo, se trata de virtudes que hay que practicar para alcanzar el Reino de los Cielos; en Lucas, por su parte, expresan situaciones extremas a que lleva el discipulado, y que tendrán su recompensa.

Pues bien, de acuerdo con nuestro autor, ni uno ni otro transmiten el sentido probable que tuvieron en labios de Jesús. Cada uno de ellos revela, a la vez que oculta, un aspecto de esta declaración. Tiene razón Mateo al ponerla en tercera persona (y no restringiéndola al grupo de los discípulos); la tiene Lucas cuando escribe sencillamente "pobres" sin el añadido "en el espíritu". El contenido originario de las bienaventuranzas, según Segundo, no haría alusión ni a las virtudes ni al discipulado. La prioridad de los pobres es política: "Antes de saber si un hombre es o no virtuoso, el 'gobierno' de Dios se preocupará de que sea, en efecto, hombre"⁸⁷. Las palabras de Jesús, despojadas de sus interpretaciones posteriores (moral o eclesial), significan, pues: Felices los que (ahora) sois pobres, porque el reino viene a liberaros de esta situación.

Precisamente por eso el evangelio es para unos buena noticia y para otros escándalo, ya que la reintegración de los pobres a su dignidad

zos de una ética judeocristiana (Santander 1994) 126, nota 2.

⁸⁷ *La historia perdida...*, 158.

humana debe hacerse "a expensas de alguien" ⁸⁸, si es que pretende ser efectiva y no una simple declaración de ideales.

b) Los destinatarios del Reino.

Según Segundo, una de las barreras en la interpretación clásica del Evangelio, se encuentra en no haber sabido percibir el conflicto histórico desatado por Jesús. Al perder la clave política, se perdió también de vista que la predicación de Jesús era una predicación diferenciada, y que el reino no era buena noticia para todos, sino para los pobres. En efecto, este reino, anunciado como un cambio de situación para los oprimidos, no es una buena noticia, al menos en primera instancia, para los opresores. Y esto es así no porque Jesús haya escondido la noticia a nadie, sino porque para los no-pobres la noticia no es buena ⁸⁹. Por eso, su mensaje tiene caracteres muy diversos según sus destinatarios.

Para los pobres, este reino es la liberación de una situación de opresión social, sostenida por una ideología religiosa. Ahora bien, también para ellos aceptar el reino como buena noticia supone una conversión o, como prefiere Segundo ateniéndose a la etimología de *metánoia*, un "cambio de mentalidad" ⁹⁰, ya que ellos no son sólo la víctima de una ideología dominante, sino que la aceptan, precisamente por ser dominante. Así pues, para que sepan descubrir esta buena noticia que viene, Jesús "aviva en sus mismos beneficiarios la esperanza y la libertad para pensar y actuar, de modo que [...] se pueden ya ir incorporando al dinamismo de ese plan próximo a su realización" ⁹¹. Para ello, Jesús deberá desmontar el aparato ideológico-religioso, introyectado desde el poder en los mismos oprimidos ⁹². O, en un lenguaje distinto, Jesús debe hacer un esfuerzo

⁸⁸ *Ibíd.*, 159.

⁸⁹ Cf. *ibíd.*, 157.

⁹⁰ Cf. *Teología abierta* III, 65.

⁹¹ *Ibíd.*, III, 65.

⁹² Se ha acusado a Segundo de "elitista" en su forma de hacer teología. Él mismo explica por qué esta atención a las elites (aunque no acepta con agrado la calificación de elitista): Puesto que la ideologización ejercida por las elites de poder ha sido inoculada en las masas en perjuicio de éstas, la "tarea de *desideologizar* la fe corresponde a una minoría consciente de los mecanismos con que se creó aquella justificación oculta" ("Las élites latinoamericanas: problemática humana y cristiana ante el cambio social", 203). Éste sería el posible sentido positivo de la palabra elite.

para que los beneficiarios de su mensaje "se dejen penetrar por la increíble 'noticia', por ese dato trascendente de que Dios está en camino para liberarlos"⁹³.

Para los opresores, el anuncio del reino, esto es, de la restitución de las posibilidades humanas a los hombres deshumanizados, supone la crítica de la ideología que mantenía esta situación. Sin embargo, también para ellos el reino puede ser buena noticia (y aquí el "cambio de mentalidad" se parece mucho más a una conversión). Por eso la conversión es premisa (y no consecuencia) de "creer en el evangelio". El mensaje de Jesús no se acredita en virtud de la premisa ya conocida de que él es Dios mismo hecho hombre. Por el contrario, "sólo quienes tenían ya valores afines reconocieron esa revelación como proveniente de Dios"⁹⁴. De ahí que, para quienes no comparten tales valores, aceptar que este reino que viene con Jesús es una buena noticia les obliga a cambiar sus premisas "*en beneficio del hombre*, esté o no próximo el reino"⁹⁵. Jesús, de obra y de palabra, les muestra las posibilidades humanizadoras que el reino trae también para ellos, ofreciéndoles la oportunidad de cambiar de causa. Pero si no lo hacen, les arrebatara la máscara religiosa, que es el bastión en que se escudan para rechazar el reino que viene.

Un grupo especial se escoge Jesús con una finalidad concreta. Jesús no sólo *anuncia* el reino, sino que lo prepara⁹⁶ y provoca su venida. Y la preparación del reino es exigente hasta tal punto que reclama un núcleo de compañeros que secunden esta tarea de concientización, "una comunidad de profetas"⁹⁷. A ellos (y sólo a ellos, de cara a su misión) se les exige un desprendimiento absoluto y una dedicación exclusiva⁹⁸. Y este grupo, atravesada la crisis de la cruz, convocará (*ek-kallein*) a Israel y al mundo entero para cooperar en el proyecto humanizador de Jesús.

⁹³ *La historia perdida...*, 188.

⁹⁴ *Ibid.*, 95.

⁹⁵ *El hombre de hoy...* II, 221.

⁹⁶ Cf. *La historia perdida...*, 174.

⁹⁷ *La historia perdida...*, 241.

⁹⁸ Así compagina Segundo la aparente contradicción entre "el yugo ligero" que Jesús ofrece a los que se encuentran sobrecargados y la cruz que debe tomar sobre sí su seguidor. Y es que los destinatarios de ambas invitaciones no son los mismos.

c) El conflicto desencadenado.

Jesús, al desenmascarar la ideología dominante, no sólo anuncia sino que desencadena un conflicto. Si, como vimos al estudiar el círculo hermenéutico, la realidad social condiciona nuestra percepción, lo inverso también es verdadero: nuestra percepción social, nuestra lectura de la sociedad, provoca una reacción en ésta.

Segundo, inspirándose en Marx, pero aún más fontalmente en Hegel, sitúa el conflicto como motor de la Historia. Y esto, dice él, no es un principio exclusivo del marxismo o de la filosofía dialéctica, sino que incluso la teoría capitalista parte de la libre competencia (que, al fin y a al cabo, es una lucha).

La Teología de la Liberación ha sido acusada de basar la sociedad y la justicia sobre la violencia. Dejando de lado el tema de cristianismo y violencia (que también trata Segundo), hay que afirmar, en primer lugar, que conflicto no es sinónimo de violencia. Y, además, que Jesús, sin renunciar al principio del amor universal, no evitó, sino que incluso provocó enfrentamientos directos. El mandato de amar al enemigo no suprime el hecho de que sigue siendo enemigo. El amor debe seguir siendo universal, pero no haciendo como si el conflicto no existiese, sino que su universalidad sólo puede pasar a través del conflicto. A la lucha de clases no se entra desde fuera. Se será o no consciente de estar ya metido en ella; la conciencia de su existencia ayudará a tomar posición; la ignorancia provocará un partidismo inconsciente y, por ende, más peligroso. "Constituye y constituirá siempre un desafío a mi creatividad cristiana cómo amar eficazmente en medio de la lucha y de la opción. Porque hay que optar".⁹⁹

Jesús, por tanto, "se topa con una lucha de clases"¹⁰⁰ existente que él

⁹⁹ *Teología de la liberación*, 150.

¹⁰⁰ A veces se dice, erróneamente, que el marxismo "propugna" la lucha de clases. Segundo hace notar que esto no es cierto. La lucha de clases forma parte del análisis marxista de la sociedad. No es, pues, un programa operativo, sino un instrumento de lectura de la realidad social. Puesto que Segundo adopta el marxismo como instrumento "científico" de la sociología, es natural que se exprese de ese modo. Lo que no significa que Jesús defienda la lucha de clases. Al contrario, es un hecho que se encuentra y ante el que debe reaccionar. Por supuesto, Segundo sabe que el concepto de clase sólo anacrónicamente puede ser aplicado a la realidad palestina del siglo I. Lo que se quiere afirmar, de modo más general, es la sospecha metódica de que la

no creó ni tiene la facultad de diluir con sólo ignorarla"¹⁰¹. Más aún, Jesús utiliza esta división, desenmascarando los mecanismos de opresión, aceptados incluso por los oprimidos, ya que las clases dirigentes son también las dominantes ideológicamente. Y ante esta situación él toma claramente partido por los dominados, emprendiendo una labor de concientización.

Los instrumentos de esta concientización son dos. Por una parte, Jesús debía mostrar que esa nueva situación por él anunciada no era una utopía¹⁰². Aquí encuentra Segundo el valor de los "milagros"; un término que él no acepta porque lleva a pensar en una "señal del cielo", algo a lo que Jesús se opone en Mc 8,12¹⁰³. Habría que llamarlos "fuerzas", que muestran la voluntad eficaz de Dios para intervenir¹⁰⁴ y, sobre todo, la orientación de tal intervención: restituir la humanidad a los pobres y afligidos¹⁰⁵. El relato paradigmático es la curación del endemoniado geraseno, que pasa de la marginación a la sociedad.

Pero estas fuerzas son sólo incoativas. La limitación de la acción de Jesús no descubre en él a un liberador más que para unos pocos. Por eso la verdadera dimensión de Jesús aparece sólo cuando la acción es acompañada por la palabra. Jesús explica continuamente qué es y qué exige el reino. Y la quintaesencia de su mensaje son el discurso programático de la fuente Q (particularmente las bienaventuranzas) y las parábolas.

distribución desigual del trabajo engendra diferencias sociales por apropiaciones indebidas de bienes comunes. Y esa sospecha es más cristiana que marxista (cf. *Teología de la liberación*, 139-140). Pero también hay que tener en cuenta, contra la visión reducida del marxismo estricto, que estas desigualdades tienen orígenes no sólo económicos (*ibíd.*, 141).

¹⁰¹ *Teología abierta* III, 75.

¹⁰² Es decir, "un plan concebido sin mediaciones y *sin lugar concreto* alguno". (*Teología abierta* III, 67). Dicho de otro modo, que no se trata de una fe sin ideologías.

¹⁰³ Cf. al respecto *La historia perdida...*, 228-232.

¹⁰⁴ Cf. *La historia perdida...*, 246-264.

¹⁰⁵ No acaba de convencer el esfuerzo de Segundo por hacer entrar en este esquema todos los "milagros" del evangelio. Parece forzado el querer acomodar a este criterio la resurrección de la hija de Jairo, haciendo notar que, por niña y mujer, pertenecía a "dos de las categorías menospreciadas en Israel" (*Teología abierta* III, 68). Aunque esto último pueda ser verdad (y habría que ver en qué sentido), el contexto no parece ir por ahí.

Las bienaventuranzas (lo hemos visto ya) tienen un impacto conflictivo. Pero donde se desarrolla con más fuerza la actividad desenmascaradora de ideologías es en las parábolas. En algunas de ellas, Jesús ilumina la falsa seguridad de los que pensaban que el reino no vendría o, de venir, que no les afectaría (por considerarse con derechos sobre él). En otras, muestra la preferencia efectiva de Dios por los más "indignos", según la ideología dominante. En otras muestra, contra esta ideología, la mayor gravedad del pecado de los opresores frente a los oprimidos, tachados de pecadores. Un último grupo traza el camino de la perversión de la palabra de Dios, que de liberadora fue convertida en opresora, y le devuelve su dimensión liberadora.

Jesús, anunciando el reino, no se limita a anunciar un acontecimiento futuro: genera un conflicto histórico. Entiéndase como se quiera la escatología, ésta nunca puede ser una oposición a la historia. La actuación de Jesús y el hecho de reunir un grupo de discípulos muestra bien a las claras su pretensión: "poner la causalidad histórica al servicio del reino" ¹⁰⁶.

¹⁰⁶ *El hombre de hoy...* II, 222.