

¿EXEGESIS LIBERADORA ?

M. A. Barriola
Montevideo

This article brings into focus the hermeneutics as applied to Scripture by Juan Luis Segundo, one of the representatives of the theology of liberation. The first part deals with the starting-point as proposed by the so-called "liberating exegesis". It is to be questioned, however, whether a vital relationship of the interpreter to the matter involved or the effective history are an adequate and complete approach to interpret Scripture. Is it not true though that Scripture has its own consistency? The second part points out the fallacy of a one-sided approach since a partial viewpoint fails to do justice to the concrete contents of the biblical message: a one-sided premiss preconditions the approach to the Bible whose single passages are interpreted regardless of their context, proximate or remote, with the sole purpose of accommodating its meaning to preconceived ideas. The efficiency of hermeneutics is measured by its power to re-state in un-distorted form the actual content of God's word. The third part shows what is prior to the understanding attitude of J.L. Segundo, identifying it in terms of a tendency towards historicism. And yet this mentality seems to fail as a system of total interpretation since it does not become clear how the God of revelation is at the same time the Lord of history. The final and last part analyses the image of a God engaged in liberation which seems to be an illegitimate restriction of the notion of God as it is presented in the Bible.

Es incuestionable la resonante publicidad que les cupo en suerte a los impulsores latino-

americanos de la teología de la liberación. Una difusión semejante de productos teológicos

provenientes del Atlántico Sur no conoce precedentes en la historia.

No obstante, ya desde el primer lustro de triunfal expansión, los pensadores eleutéticos tuvieron que oír voces críticas provenientes no solamente de los regímenes opresivos, que ellos combatían con brío, sino también de parte de otros cristianos y teólogos, interesados tanto como ellos en buscar vías de solución a las graves injusticias en que se encuentra sumido nuestro continente.

Liberación de la teología: ¿genitivo objetivo o subjetivo?

Así, por ejemplo, H. Bojorge publicaba un estudio intitulado: "Para una interpretación liberadora" (1), haciendo serias advertencias sobre el uso limitativo de la Sgda. Escritura que practicaban estos autores.

Uno de los subtítulos, que jalonaban el mencionado artículo, rezaba así: "Teología de la liberación - liberación de la teología" (2).

Bajo ese apartado se leía lo siguiente:

"Los teólogos de la liberación, los teólogos políticos, son por lo general muy clarividentes para detectar la función legitimadora de la teología

tradicional y de su correspondiente base exegetica. Pero no suelen plantearse la pregunta acerca de la posible función legitimadora del nuevo esfuerzo teológico. Para ser justos, habría que aceptar: por un lado, que la teología que llaman tradicional, no fue exclusivamente legitimadora; y por otro lado, que la teología política de la liberación puede estar cumpliendo también una función legitimadora" (3).

El dedo estaba puesto sobre la llaga hermenéutica y las carencias que, al respecto arrasaba la naciente corriente liberacionista.

Es evidente que para Bojorge se trata de un objeto con fisonomía propia y perfiles inconfundibles, al que se trata de liberar: la teología, que no nació en Lima ni en Montevideo o Rio de Janeiro; a esa teología hay que aligerarla de distorsiones, tanto provenientes del pasado (que no fue maniqueamente "todo" malo e ideologizado), como del presente (que tampoco es "totalmente" inmaculado de apriorismos y tendenciosidad). Se trata, pues, de un genitivo objetivo.

Uno de los exponentes máximos de la teología de la liberación parece haber acusado el golpe; pues, aunque no lo con-

(1) *Revista Bíblica Argentina* - 1971 - pp. 67-71.

(2) *Ibid.* p. 68.

(3) *Ibid.* pp. 68-69; cursivos del autor.

fiese abiertamente, ofrece indicios que justifican la sospecha de que su última obra represente un intento de recoger el guante lanzado por Bojorge. En efecto, trata allí predominantemente el tema hermenéutico-bíblico y (?mera coincidencia?) adopta como lema de todo el libro el segundo segmento del subtítulo que aparecía en el artículo de Bojorge: **Liberación de la teología** (4).

La defensa de la teología de la liberación emprendida en este libro consistirá en un ataque, que se dispara desde el campo exegético, teniendo como blanco de tiro el desprestigio de los métodos tradicionales de interpretación bíblica y proponiendo simultáneamente la contraréplica de nuevas instancias exegéticas, que hagan saltar "los mecanismos de opresión" (5), de los cuales sería aliada "la teología real en América Latina, la que pasa a los sacerdotes y, por ende, a los laicos, a través de seminarios y universidades" (6).

Quien conozca otra teología, fuera de la que ahora se presenta al mundo con el rótulo de "latinoamericana", no podrá evitar las siguientes cuestiones: ¿qué teología se propone liberar J.L. Segundo: la que, nacida en

el Medio Oriente y pasando por Grecia y Roma vino finalmente hasta nosotros por medio de España y Portugal?

Esta es una teología con personalidad definida, que gozó de buena salud y también sufrió serios achaques, de los cuales el Espíritu Santo la fue "liberando" en reformas, concilios y por medio de pastores, doctores y santos. En medio de su variada y agitada trayectoria es reconocible su único rostro, siempre fiel a dos polos: a la voluntad de Cristo y a las cambiantes situaciones de la historia.

¿Quiere Segundo liberar a esta teología o anda buscando liberarse de ella?

Si fuera lo primero (salvación de la teología: como objeto), el intento resulta tan radical que no podemos ocultar nuestra impresión de que se ha arrojado al niño juntamente con el agua con que se pretendía bañarlo.

Si lo segundo (sacudirse de encima la teología, en cuanto impedimento para el sujeto "liberador" se lo debería declarar sin subterfugios, para no llamar a engaño a los incautos, privados de otro punto de comparación fuera de los esbozos de "teologías autóctonas", que

(4) J.L. Segundo, **Liberación de la teología**, Buenos Aires - 1976 - En lo sucesivo: LT.

(5) Ibid. p. 9.

(6) Ibid. Dicho sea de paso: ¿no se reconoce ahí una respuesta a las advertencias de Bojorge sobre simplificaciones poco matizadas, que no admiten **nada** aceptable en la "teología... de seminarios y universidades" y lo apuestan **todo** a la novel teología autóctona?

se presentan como "originales" en la medida en que echan por la borda "lo europeo", "escolástico", "tridentino" (7).

Es claro que la arremetida de Segundo contra la "teología académica" no están arrasadora que no subsistan lazos de unión con el precedente quehacer teológico. Permanece el recurso a la Escritura. Mas, el empleo que de ella hace la vacía

hasta tal punto de su sentido propio, estirándola y acomodándola a lo que él llama "preguntas... ricas, generales y básicas" (8), que sigue en pie la duda sobre cuál es de hecho el objetivo de este libro: ¿supone una realidad teológica deformada, pero perceptible todavía, a la que se propone salvar de excrecencias y parálisis; o, más bien, intenta deshacerse de ella?

-
- (7) Debería hacernos pensar la respuesta de Y. Congar a las desmedidas reformas propuestas por Wackenheim para el estudio de la teología: "Hombres como Ud. y los cristianos de que Ud. habla estuvieron sometidos y todavía están sostenidos por toda la substancia de la Iglesia y de la fe. Pero cuando se habrán llevado a cabo las destrucciones que ellos preconizan, en pocas palabras, en la generación siguiente ¿qué quedará? Yo no digo esto a la ligera; he visto, he visto demasiado este proceso de debilitamiento.

"Por supuesto, Jesús y su Espíritu Santo son suficientemente vivientes y poderosos como para resucitar sin cesar la substancia del Evangelio en las almas. ¡Benditos sean! Pero., si ese es su trabajo, también nosotros tenemos el nuestro, nuestra tarea, nuestra responsabilidad. Consiste en vivir fielmente y en transmitir integralmente aquello que nosotros mismos hemos recibido. Esto es incondicional" ("Christianisme sans idéologie - Réponse à Ch. Wackenheim" en: *La Documentation Catholique* - 1975 - pp. 597 - 598; cursivos del propio Congar).

Precisa más su pensamiento, con un ojo auesto en la teología latinoamericana en un libro reciente: "Los hombres que, en la actualidad, avanzan hasta situarse, como en su punto de visión global, en una praxis de liberación sociopolítica, incluso en el marxismo, se formaron antes en la fe, e incluso, en una iglesia que estaba segura en sus bases. Todavía siguen beneficiándose de esta formación, lo que les asegura, en sus ideas y en su conducta, un cierto equilibrio. **Sabemos del radicalismo de una generación que no ha conocido, como ambiente de ideas y de vida, otra cosa que la militancia política. La política es totalitaria, devora a sus hombres. La práctica política tiende a restar realidad al mundo de la fe**" (Un pueblo mesiánico, Madrid - 1976 - pp. 232 - 233; cursiva mía).

NOTA BENE: A quien se escandalizara, encontrando nuestras reflexiones poco conciliadoras, pediríamos encarecidamente no olvidar que mucho antes de las "quaestiones disputatae" hubo en la teología confrontaciones que no confundían "caridad" con guante de terciopelo. Baste recordar el "conflicto" de Pablo y Pedro en Antioquía (Gál. 2,11-21), el epistolario entre Agustín y Jerónimo. las discusiones de S. Bernardo ("doctor mellifluus") con Abelardo.

Lo cual no es patrimonio de la "teología académica", si nos guiamos por los nombres vehementes inyectivos de Segundo contra "seminarios y universidades" (LT, p. 9), el episcopado chileno (ibid. pp. 52, n. 2; p. 147, n. 2), los obispos filipinos (p. 62), el P. Vekemans y Mons. A. López Trujillo (p. 82, n.1), R. Poblete y Mons. E. Henríquez (p. 219), K. Rahner (p. 90) y muchos otros.

Quien, así y todo persistiera en su indignación, que al menos la distribuya en forma equitativa.

- (8) LT, p. 13.

Es harto difícil escapar a la sensación de que no tanto persigue liberar a la teología católica, cuanto a "esta teología liberacionista", con el fin de inmuniarla de cualquier crítica fundada en la exégesis o la dogmática, de modo que la nueva creatura pueda continuar indisturbada en sus opciones tomadas ya previamente, al margen de la teología existente.

No está de más llamar la atención sobre la prepotencia de una actitud así. Es una liberación para una sola posición, que "a priori" no oír razones y que, no obstante quiere imponerse, pues, si en realidad no le importara tanto la opinión de la "teología académica" no gastaría tanto papel impreso para hacer oír sus argumentos en el mundo de la teología. A la vez que, si estuviera tan muerta la teología clásica, no se entiende tan amargo encono destilado contra ella. Mejor sería dejarla morir como fatal desenlace de su "comprobada" a-historicidad e inoperante universalidad. Déjese agonizar en paz, como un relictio inofensivo y a la deriva en la gran marea de la historia.

Un empeño tan militante contra la teología tradicional deja translucir gran resentimiento y no una actitud verdaderamente "libre". En el fondo se le tiene miedo a la teología de siempre y, como los niños en la oscuridad, "se canta fuerte", para no

asustarse de la tiniebla sin asideros en que se va abismando un clamoreo muy apasionado, pero intolerante de todo control.

¿No será entonces más lógico, también de nuestra parte, abandonar esta corriente de opinión a su propia suerte?

Creemos que la réplica de parte de la teología tradicional tiene un sentido distinto, pues en ella nunca pidió nadie libertad para moverse a su antojo y siempre se sintieron sus cultores como servidores de un legado más grande que las construcciones o sistemas que iban proponiendo en constante esfuerzo de sumisión a la Palabra y al Espíritu actuante en la Iglesia.

"Yo no tengo concepción propia sobre el dogma, sino la que es común en la Iglesia católica. Y yo no he empleado fórmula que den a entender que se trata de una concepción personal del dogma".

Así respondió S. Máximo el Confesor, encarcelado, al emisario del emperador Constante II^o (9). La teología académica se pone en la escuela de éste y otros grandes, como S. Ireneo, el cual,

"poco amigo de exaltar la libertad, la demostró con absoluto dominio de las fuentes. Y nunca

(9) Citado por H. Rahner en: *L'Eglise et L'Etat dans le christianisme primitif*, Paris - 1964 - p. 312.

se sintió más libre que cuando, en vuelo sobre los errores, enfilaba hacia el arca de la Iglesia, temeroso de perder el ramo de la verdad" (10).

A diferencia de cuanto anhela Segundo para la teología de la liberación, no ambicionamos constituirnos en instancia inapelable; nuestro esfuerzo consiste en algo muy elemental y simple: en profesar la fe, según la cual, a pesar de lo imperfecto de nuestros esfuerzos y por encima de ellos, existen en la Iglesia puntos de referencia comunes para todo el que quiera hacer teología científica. No podemos zafarnos de ellos en busca de una independencia que no responde más que a sí mismo.

Nunca fue garantía de verdad la crítica incriticada. En cambio, la disposición de ánimo del que a sí mismo, junto con todos los demás, se coloca bajo pautas de reflexión incontestables, no

puede mover los cimientos mismos de todo el edificio. No se cree invulnerable, más que "en el arca de la Iglesia", corroborada por siglos de asistencia del Espíritu (11).

Esta última publicación de Segundo se presta a múltiples reparos de índole filosófica, teológica, pero sobre todo hermenéutica. Dar cuenta de ellos exigiría otro libro; de modo que aquí nos ceñiremos al nivel de exégesis católica de la Biblia (12), que, por todo lo que se ha dicho, es el plano en que se coloca predominantemente el jesuita uruguayo en: *Liberación de la Teología*.

Previene Segundo de pasada que una frase suya "será usada fuera de contexto"; pero no se preocupa mucho, porque "nadie puede esquivar eternamente los malentendidos torpes o interesados" (13).

No dejará de extrañar esta queja cuando se compruebe

(10) A. Orbe, *Antropología de S. Ireneo*, Madrid - 1969 - p. 531.

(11) Jn. 14, 26; 16, 12-15.

(12) Y, dado que el exégeta católico ha de tener en cuenta la "analogía de la fe" (*Dei Verbum*, n. 12), se hará también referencia al amplio contexto tradicional, poniéndolos en la escuela de grandes maestros. Como aquellos de los que dice Y. Congar: "Aquí no se juega a la facilidad. Cada texto es estudiado técnicamente en el vocabulario que entraña, en su composición literaria, según su lugar en el pensamiento de los escritores inspirados. Pero los dos sabios exégetas (I. de la Potterie y S. Lyonnet) que nos ayudan a comprenderlos, se nos revelan como hombres que saben unir con el uso de su método riguroso, la preocupación de reunirse con las conclusiones de la teología tradicional y con las preocupaciones pastorales. Siná veces estas dos preocupaciones nos parecen demasiado alejadas de ciertos exégetas, ellas son tenidas en cuenta aquí de una manera notable" ("Au lecteur" en: I. de la Potterie y S. Lyonnet, *La Vie selon l'Esprit*, Paris - 1965 - p. 9).

(13) LT, p. 19, n. 10.

hasta que punto el "círculo hermenéutico" por él propuesto se toma amplias libertades respecto a todo contexto. En tal caso, los posibles "malentendidos" surgirán tarde o temprano inevitablemente, sin que sirva de coartada suponer tácitamente que la propia interpretación es la única impecable, mientras que la "torpe o interesada" surge solamente en tiendas ajenas.

Lo más novedoso de *Libración de la Teología* parece concentrarse en el primer capítulo, donde describe los pasos de su círculo hermenéutico. Los capítulos siguientes ponen en funcionamiento los principios de interpretación liberadora en ejemplos concretos.

Ya abordamos una evaluación crítica de los principios exegéticos del primer capítulo (14). Ahora emprenderemos la tarea por la otra punta. Dado que por los frutos se puede conocer el punto más objetable de este aparato hermenéutico, iremos reseñando algunas de las exégesis practicadas en la obra; ellas mostrarán suplementariamente si sus raíces son sanas o no. Creemos que las extrapolaciones acomodaticias con que son tratados los textos, serán una prueba adicional de las carencias congénitas del sistema.

Seleccionamos como puntos focales de nuestro análisis:

- 1 - El punto de partida.
- 2 - Poco respeto del contexto.
- 3 - La diosa historia.
- 4 - Un Dios partidista.

1 - El punto de partida

En una revelación positiva es palmario que se da la Palabra de Dios, que nos precede, que, si bien está dirigida a interpelarnos en la historia, tiene en sí su consistencia previa a nuestra respuesta.

Ya, para evitar toda infatuación localista, lo recordaba Pablo a los corintios:

"¿Acaso salió de vosotros la Palabra de Dios, o llegó sólo a vosotros? (I Cor. 14, 36).

La Palabra de Dios es soberana y no sólo se amolda y abaja a la situación humana, sino que también invita a los hombres a elevarse, aun a esferas que ellos no pueden comprender momentáneamente. Así es como S. Pablo, confiado en la fuerza del Evangelio, dirige una carta a los romanos sin partir de la problemática de aquella comunidad, que él desconocía y exponiendo más bien sus propias preocupaciones, confiado en que la universalidad de la fe sería suficiente para interesar a

(14) M. Barriola, "El exégeta en la Iglesia", ponencia para el **Segundo Encuentro de Biblistas Latinoamericanos**, de la Sección ECUMÉNICA DEL Celam, Bogotá, Marzo - 1977 -

sus destinatarios en el tema (15).

"Probablemente - comentan Sanday y Headlam - era más de lo que por el momento podían digerir y asimilar (los romanos); pero justamente por esta razón estas riquezas formaban un cuerpo de doctrina que diez ocho siglos de exégesis cristiana no han logrado todavía desenrañar" (16).

Ahora bien, Segundo se sitúa en la órbita de la hermenéutica bultmanniana, cuyos principios lleva hasta la exasperación:

"Espero poder probar, y los lectores serán jueces de ello, que nuestro círculo hermenéutico merece todavía más que el de Bultmann ser llamado así en el sentido más estricto de la fórmula" (17).

Se erige como una "harmonía praestabilita" entre la situación de opresión, las opciones toma-

das para combatirla y el espaladarazo que se espera recibir de la Escritura.

Cabe recordar entonces a esta subespecie latinoamericana del Bultmannismo la advertencia de P. Ricoeur:

"Una teoría de la interpretación que corre de entrada al momento de la decisión va demasiado rápido; saltea el momento del sentido, que es la etapa objetiva, en la acepción no mundana de la palabra" (18).

Acercándonos más a nuestro tema, encontramos una idéntica prevención en la pluma de Y. Congar:

"El peligro de la hermenéutica está en que, al intentar una recta actualización del texto para hacérselo más significativo, lo reduce a nuestra actualidad, a nuestras categorías, evitando que seamos instruidos y juzgados por él. Se toma entonces como marco explicativo nuestra his-

(15) Constata al respecto S. Lyonnet: "No se encontrará la más mínima alusión explícita a la Iglesia romana en toda la parte dogmática, a partir de 1,18 hasta 11,36. El Apóstol desarrolla sus propios problemas más bien que los de los romanos... Por lo tanto, para entender Romanos nada ayuda investigar cuáles eran las condiciones de la Iglesia de Roma... cuanto, más bien, el estado de ánimo de S. Pablo en el momento mismo en que dictó la carta" (*Quaestiones in Epistolam ad Romanos*, Roma - 1962 - p. 44).

(16) *A Critical and exegetical Commentary on the epistle to the Romans*, Edinburgh - 1907 - p. XLIV.

(17) *LT*, p. 13.

(18) "Préface" a: R. Bultmann, *Jésus*, Paris - 1968 - p. 25.

toría, y en su caso el compromiso revolucionario ilustrado por el análisis y la praxis marxista" (19).

Diametralmente distinto es el tono que resuena en las páginas de Segundo. Así por ejemplo:

"La pregunta desde las alturas de la teología no tiene sentido, ni, por onde, respuesta" (20).

Sentencia lapidaria, bajo cuyo peso cae también aquel pobre etíope, que se devanaba los sesos buscando el sentido de un texto de Isaías (Hech. 8, 28-31). Sólo que parece haber obtenido alguna respuesta.

Pero no está eximido de reproches el mismo Jesucristo, que partió de una lectura sinagogal, también de Isaías, para anunciar que "hoy" se cumplía aquella Escritura (Luc. 4, 17-21). ¿Se librará de reprimenda el propio S. Pablo, que pensaba que "toda Escritura es...útil para enseñar, para rebatir, para corregir, para guiar al bien" (II Tim. 3, 16-17)?

Hasta tal punto se hace exclusivo este punto de partida, que llega Segundo a dictaminar:

"No se puede reconocer a Cristo ni conocer, por onde, a Dios, sino a partir de un cierto compromiso con el oprimido" (21).

¿Cómo compaginar con este antropocentrismo (restringido todavía más hacia un opresocentrismo), estos dichos de S. Juan, que parecen sugerir la posibilidad de otro término de movimiento?

"El que ama al Padre ama también a todos los hijos de ese Padre.

Cuando amamos a Dios y cumplimos sus mandatos tenemos la certeza de que amamos a los hijos de Dios" (I Jn. 5, 1-2).

Una visión tan comprimida, como la expuesta por Segundo, no hace justicia a la totalidad del Evangelio. Porque Jesús hizo todos sus signos no sólo por "comprometerse con los oprimidos", sino sobre todo, pa-

(19) **Un pueblo mesiánico**, p. 230. En igual sentido habría que ponderar estas reflexiones del P. R. Heckel S.J., secretario de la Pontificia Comisión "Justicia y Paz": "Atribuyendo a la teología como 'lugar' fundamental, y muy pronto exclusivo, de su reflexión lo 'vivido' de una época (eso mismo, para más, restringido a lo que percibe una ideología particular, por genial que sea) se impide a uno de los interlocutores del diálogo - la fe - afirmar su propia identidad. Por el hecho mismo, el juego es desigual, está determinado desde el punto de partida. "De hecho, para muchos desde ahora en adelante la Iglesia está por todas partes, salvo en ella misma, es decir, que no está más en ninguna parte" (En: *Cahiers de l'actualité religieuse et sociale*, N° 83 - 1974 - pp. 31-32).

(20) *LT*, p. 92.

(21) *Ibid.* p. 95.

ra que aquellos mismos necesitados elevaran su punto de mira hacia los superiores horizontes de la fe en su persona, regañándolos muchas veces de que se quedaran en la mera "liberación de los distintas urgencias que padecían y seguirían experimentando en la historia, hasta que venga el momento en que "Dios enjague toda lágrima y no haya más muerte ni llanto ni clamor ni ulterior dolor" (Apoc. 21,4):

"Vosotros no me buscáis por los signos que habéis visto (que apuntan más allá de la solución del problema del hambre), sino por el pan que comisteis hasta saciaros. Afanáos, no por la comida de un día, sino por otra comida que permanece y da vida eterna: la que os dará el Hijo del Hombre" (Jn. 6,26-27).

Y, cuando se tratará de la famosa "praxis", único punto de arranque para la teología de la liberación, los terminos prioritarios del Evangelio serán estos:

"¿Qué tenemos que hacer, y cuáles son las tareas que Dios nos encomienda? Jesús respondió: La tarea que Dios os ha dado es creer al Evangelio de Dios" (ibid., vv.28-29).

Más adelante, el compromiso liberador se vuelve tan absorbente para Segundo, que el "ser cristiano" pasa a la categoría de medio subordinado a tal fin:

"¿Tienen los cristianos una contribución específica al proceso liberador de nuestra sociedad? En caso de que no la tuvieran, no valdría la pena de ser cristiano si nos atenemos a la teología de Jesús" (22).

-
- (22) Ibid. p. 96. Culminará esta sumisión del Evangelio a la premura liberadora con estas preguntas, a las que, según el escritor uruguayo, se ha de responder afirmativamente: "¿Quiere esto decir que cuanto menos sepan de cristianismo los hombres tendrán una mejor garantía de entrar en un auténtico proceso de liberación y de descubrir, desde él, el verdadero mensaje evangélico? O, en otras palabras, para tener una verdadera educación cristiana, ¿debemos, en un primer paso, substituir tal educación por un compromiso liberador, dentro del cual hallaremos la clave para descubrir y transmitir el cristianismo sin deformaciones?" (ibid.). Encontramos una respuesta a las preguntas de Segundo en la experiencia "liberadora" de un gran apóstol moderno: J. Loew: "Hemos visto muchas veces trabajar por la promoción humana sin llegar a hablar en ningún momento de Jesucristo; nunca hemos visto, si realmente se comparte la vida de los hombres, hablar de Cristo sin que se dé una promoción humana" (citado por: Marie-Paule Préa, *Jacques Loew ou le défi évangélique*, Paris - 1974 - p. 77). Del sistema de Segundo, en cambio, se desprende lógicamente que el cristianismo es un doblete a lo que importa por encima de todo: "la liberación del hombre"; predique lo que predique el Evangelio.

Nadie negará que la "connaturalidad" de vivencia ayuda poderosamente a comprender y afianzar más aquello que, sabido sólo teóricamente, no se arraiga tan hondamente en el ser. Pero esteo ya lo decía Sto. Tomás (II-II, q. 45, a. 2, in c.) y no es novedad alguna. Lo erróneo es

Medimos aquí el alcance del giro copernicano realizado: si el ser cristiano sirve a mis ideales será aceptado, si no "no valdría la pena". ¿Responde esto a la pregunta evangélica:

"¿De qué le vale al hombre ganar todo el mundo, si al fin pierde su vida?" (Mat. 16,26).

¿Tiene en cuenta Segundo la primacía de Cristo sobre todo, aún por encima del provecho que de la propia vida pueda redundar en pro de los hermanos?

"Para mi - escribía Pablo - vivir es Cristo y morir una ganancia. Pero si la vida en este cuerpo me permite aun un trabajo provechoso, ya no sé qué escoger. Estoy apretado por los dos lados. Por una parte desearía partir y estar con Cristo, lo que sería sin duda mucho mejor. Pero a vosotros os es más provechoso que yo permanezca en esta vida" (Filip. 1,21-24).

Pablo se siente perplejo en la elección y, por el fruto de sus cristianos, calcula que se quedará todavía. Pero esto no empaña un solo momento que

"mucho mejor" es estar con Cristo.

¿No permitió Cristo que se despilfarrara en su honra un dinero que podría haber liberado a tantos pobres (cfr. Mat. 26,8-12)?

La inversión del punto de partida no es un anodino proceso metodológico, pudiendo convertirse en gravemente distorsionante. Ya Congar al enjuiciar a la teología kerigmática veía el riesgo de "cierto pragmatismo pastoral", al cual oponía la teología que,

"partiendo de la palabra de Dios, es un descubrimiento del hombre y de las cosas, no partiendo del uno y de las otras, sino desde el punto de vista de Dios, principio y fin de la creación, partiendo de y en vista de su designio de salvación, que es, de modo supremo Jesucristo" (23).

2 - Poco respeco del contexto

Si la actitud fundamental no es de obediente auscultación de la Palabra; si, en desmedido apremio, una opción sociopolítica llega a enseñorearse de la existencia, en tal caso la misma revelación divina terminará por

destronar a la fe y su inteligencia del acceso al Evangelio, pasándola a segundo lugar.

Es cierto también que la reflexión teológica es un "acto segundo", pero no se olvide que ya antes de la "re-flexio", actúa la inteligencia en la captación de la fe, que no es "mere fiducialis". Si no la tenemos presente, cercenamos al hombre, el cual primero no oye, no puede creer; y no puede oír sin que haya alguien que predique (cfr. Rom. 10, 14-15), en lo cual va implicado un proceso de conocimiento y comprensión, anterior a toda praxis.

verse uncida al carro de empresas heroicas, pero que llegarán a la postre a juzgar al mensaje de Dios, al que admitirán sólo como aliado, con tal de sumar fuerzas que hagan salir airoso la empresa. Poco importa en realidad que se trate del Evangelio o del Corán, siempre que uno u otro enciendan en las masas oprimidas las legítimas y eficaces ansias de sacudir todo yugo alienante.

Semejante talante permite, claro está, moverse con "una mayor libertad dentro de las Escrituras" (24); pero, constatará el lector a qué precio.

Se vuelve prácticamente varios decenios atrás, a los tiempos en que la Biblia era saqueada a mansalva en busca de "textus probantes", arrancados de su contexto y sin ningún respeto por el sentido literal, sobre el cual han de basarse todos los demás.

Esta falta de consideración va desde la ignorancia olímpica de versículos inmediatamente próximos, hasta la más vasta, que olvida la tendencia unitaria vigente entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, dentro, por supuesto, de un pluralismo con-

(24) LT, p. 134. Uno se pregunta perplejo si el fin de una auténtica teología puede ser alguna vez, una "libertad dentro de las escrituras", antes que una "sumisión" estricta a las mismas en todo su conjunto. S. Agustín reprochaba a los maniqueos: "Si no creéis en el Evangelio otra cosa fuera de lo que queréis vosotros, más bien os creéis a vosotros mismos que al Evangelio" (citado por Sto. Tomás de Aquino en: *Catena Aurea in Matt V, 17*, N° 12). Compruébese esa tendencia a la crítica incriticada en esta otra frase de Segundo: "Tal vez las críticas posteriores a la teología latinoamericana, si son suficientemente **eruditas** tendrán que comenzar justificándose a sí mismas" (TL, p. 10). Pero, ¿ante qué tribunal? Si se echa por tierra las instancias hasta ahora conocidas, la respuesta no queda más que en manos de la misma teología latinoamericana, lo cual es un tanto presuntuoso.

Si por los frutos se conoce lo que podría ser esta **justificación**, que se tendrá que hacer antes de osar criticar a la teología de la liberación, juzgue el lector por la recensión de un "encuentro" habido en Europa sobre "teología negra y teología de la liberación": "Sesenta participantes europeos y una pequeña representación, de Estados Unidos, discutieron en un ambiente donde careció el diálogo y primó la incomunicación, sobre la teología negra y la teología de la liberación... Ambas teologías (negra y la de la liberación) aparecen como liberadas de la teología europea y agresivas frente a ella, como incapaz de salir de las cuestiones preliminares, porque, en el fondo, es una teología hecha por burgueses... Todo esto en un clima desfavorable al diálogo, porque desde el comienzo quedó establecido quienes eran los maestros y quienes los discípulos, así como quienes tenían la conciencia limpia y quienes no eran libres ni capaces de hacer una reflexión cristiana sin caer en círculos viciosos... Pero en esta babilonia no todo está perdido. Se aceptó la incomunicación, el conflicto como experiencia necesaria para la reconciliación" (En: *Perspectivas de Diálogo*, IX - 1974 - p. 303).

Tenue consolación acerca de lo que "no está perdido" en esa babilonia. Habíamos los cristianos afeado a la Iglesia desde el cisma y la Reforma. Fatigosamente se trata de buscar vías de inteligencia apreciando en el ecumenismo todo lo que todavía es común. Ahora, resulta que se acentúa tanto la originalidad de países otrora colonizados, que se agrega un capítulo más al caos. No se busca lo que une sino lo que distingue. ¿No andaremos olvidando que el Maestro aconsejó, ante una niña por "prioridades", que "el mayor entre vosotros sea como el menor" Luc. 22, 26)? ¿A qué viene eso de establecer quién es maestro y quién discípulo?

vergente, en progresiva evolución y en modo alguno anárquica.

Sirvan de comprobación algunos comentarios "bíblicos" de Segundo.

Ofreciendo a Harvey Cox un justificativo "evangélico" que haga pasar como "Cristiano" al pragmatismo de la "ciudad secular", nos sorprende con esta exégesis:

"Muchos consejos de Jesús mismo, parecen ser puramente pragmáticos si no astutos, como, por ejemplo, la manera con que enseña a los discípulos a apoderarse indirectamente de los mejores lugares en los banquetes" (25).

Se cuida muy bien de citar literalmente a Luc. 14,7-14, pues todo el contexto está apuntando a exaltar la humildad y no los ardides de un ventajismo solapado. Juega, en efecto, en todo el relato el elemento fortuito:

"No sea que esté invitado por él uno de más categoría que tú" (Luc. 14,8).

De modo que, por más que se elija el último sitio, en caso que

se diera la eventualidad de estar también presentes otros de mayor rango, no se verá uno automáticamente ascendido. La parábola supone que se ignora el orden de precedencias establecido por el dueño de casa; y por eso mismo es un llamado a un sometimiento a la "gracia" del que convida y en modo alguno a la incitación de la estratagema.

Por lo demás, en correlación con este desinterés que se inculca al que entra al convite, se pide igual actitud, nada pragmática, al invitante:

"Cuando des una comida o una cena, no lla-mes a tus amigos... ni a vecinos ricos, **no sea que ellos también te inviten a su vez y te sirva de recompensa**. Sino que cuando prepares un convite, llama a los pobres, lisiados, rengos, ciegos, y **serás feliz, porque no pueden recompensarte**" (Luc. 14,12-14).

Para prevenir caer en un literalismo, que, sirviéndose de algunos textos, patrocine con la Palabra de Dios situaciones injustas, Segundo echa mano a la singular "teología negra" de J. Cone (26).

(25) LT, p. 17.

(26) Respecto a este autor declara Segundo: "A veces me siento de acuerdo con él, a veces no" (Ibid. p. 45). Pero, como en raras oportunidades explicita cuándo es lo uno o lo otro, uno puede arriesgarse a estar tomando como asumidas por Segundo citas de Cone, que en realidad aquel no comparte. En cuanto a la referencia que comentaremos, parece que Segundo la convida, a juzgar por otra frase suya: "Estoy de acuerdo con Cone en que no podemos aceptar tales decisiones sobre nuestra 'elección' (entre sí) 'libre' según el Exodo o el 'siervo sufriente'".

"Durante la esclavitud - recuerda Cone - se exhortaba a los negros a que fueran esclavos obedientes porque tal era la voluntad de Dios. Al fin de cuentas, el propio Pablo había dicho: 'Esclavos, obedeced a vuestros amos'; y en virtud de la 'maldición de Ismael' los negros habían sido condenados a ser inferiores a los blancos. Aún hoy, los eruditos blancos recurren a un literalismo similar para exhortar a los negros a no ser violentos, como si la no violencia fuese la única expresión posible del amor cristiano. Realmente admira que a estos pensadores religiosos blancos ni siquiera se les ocurra pensar que el opresor no está moralmente calificado para dictar lo que es una respuesta cristiana. Las eshortaciones de Jesús a 'presentar la otra mejilla' y 'caminar

una segunda milla', no son argumentos que convengan al negro si con ellos se quiere persuadirlos de que ni puede ni debe impedir que el blanco lo 'haga trizas'. No podemos usar las acciones de Jesús en la primera centuria como guías de nuestra conducta en el siglo veinte... La Escritura no es una guía que tome decisiones por nosotros" (27).

No es posible quedar impertérrito ante esta furia hermenéutica, por más que sea explicable, desgraciadamente, por situaciones reales y tristes, pero que no justifican el descalabro exegetico.

Se ha de compadecer el dolor que se filtra a través de estos recuerdos y el cristiano debe empeñarse por combatir sus causas. Ello no impide pensar con serenidad, pues la agitación emocional, por fundada que sea, nunca fue buena consejera de la razón ni de la acción (28).

descrito por Isaías) cuando nos vienen impuestas por nuestros opresores" (LT, p. 45).

Sólo que la solución no consiste en oponer al texto esgrimido por el "opresor" otro que lo contradiga; porque la propia Sgda. Escritura, a veces en contextos muy próximos, desenmascara un uso abusivo de sus perícopas.

(27) LT, p. 41.

(28) Cuando Polifemo, que había obstruido su antro con una enorme roca, engulló tranquilamente a algunos de los compañeros de Odiseo, éste, ciego por la sed de venganza, se abalanzó sobre el propósito de aniquilar al monstruo, mientras el ciclope aletargado se reposaba de la comilona.

Uno está tentado de comentar: "¡Qué noble arrojo para restablecer la justicia!". Sin embargo,

Lo que se puede decir es que, respecto a las citas bíblicas que sublevan a Cone, tenemos un ejemplo de "mala" aplicación literal de la Escritura, parcializada y no leída en su total contexto. Bastaría hacer esto último, para reducir a silencio a los "eruditos blancos". Pues el mismo Pablo, pocos versículos después de la exhortación que conmueve a Cone, exhortó asimismo:

"En cuanto a vosotros, patrones, conceded a vuestros servidores lo que es justo y razonable, sabiendo que vosotros también tenéis un Señor en el cielo" (Col. 4,1).

A esa misma comunidad de Colosas mandaría el billete a Filemón, que, al igual que la frase anterior, pondría la bomba de tiempo que haría saltar la esclavitud como inhumana y antirristiana, pues, ahondando en lo "justo y razonable", amén que en la "hermandad" creada en Cristo (Filemón, 16), se llegaría a ver con creciente claridad en este asunto.

Una torpe exégesis histórica no es prueba suficiente de que la literalidad de la Biblia se vuelva estirable hasta acomodarla a cualquier capricho ideológico.

En cuanto a la "maldición de Ismael", es comparable a lo sucedido con la "maldición de Is-

rael". La interpretación fanatizada de la misma es fácilmente refutable y esto, acudiendo al mismo acervo exegético de la Iglesia.

Por lo tanto, que los blancos o los cristianos se hayan extralimitado en exégesis injustas, no invalida sus esfuerzos por buscar una respuesta cristiana. Si así fuera, la "falta de calificación moral" de Pedro, traidor de su Maestro, lo habría tenido que reducir a silencio perpetuo o a llorar amargamente de por vida y nada más. Sin embargo, dictó resoluciones cristianas y; con qué energía!, si recordamos el episodio de Ananías y Safira (Hech. 5,1-11).

En fin, que si en esto siguiéramos las insinuaciones de Cone, pecadores como somos, tendríamos todos que enmudecer.

Por último advirtamos las contradicciones en que se cae tarde o temprano, cuando el punto de partida no es otro que el de mis conveniencias. El mismo Cone, que acaba de decir que "no podemos usar las acciones e Jesús en la primera centuria como guías de nuestra conducta", afirma en otra cita que de él hatoma Segundo (aprobándolo):

"Si leemos correctamente el Nuevo Testamento, la resurrección de Cristo significa que el

los restantes miembros del grupo "hacen razonar" al impetuoso héroe: "Si lo matamos, nos condenamos nosotros mismos a perecer de inanición en esta cueva, pues, ¿quién nos apartaría la lápida descomunal que obstruye nuestra salida?".

Señor también hoy está presente en medio de las sociedades llevando a cabo su liberación de los oprimidos. **No se circunscribe al siglo primero,** razón por la cual nuestro hablar sobre él en el pasado sólo reviste importancia cuando nos lleva al encuentro con él hoy. Como teólogo negro me interesa saber lo que la revelación de Dios significa aquí y ahora, mientras la comunidad negra participa en la lucha por la liberación" (29).

¿Porqué la resurrección significa algo y no los restantes gestos del Señor de la historia? ¿Qué es, a fin de cuentas, lo que decide la normatividad de las enseñanzas y ejemplos de Cristo? ¿Su señorío o mi necesidad? Salta a la vista el reduccionismo que se impone a la Palabra de Dios, cuando se usa como único criterio de interpretación "lo que se vive hoy".

Otro filón en que los prejuicios de posición tomada hacen leer los textos sin el menor miramiento por su contexto es el de la "reconciliación", sobre la cual ponen justamente todo énfasis los obispos chilenos (y el papa, al proponer este arduo tema como consigna del pasado

Año Santo), y contra la cual se alinea Segundo... con la biblia en la mano:

"Por supuesto, la Iglesia responde a estas críticas aludiendo a fundamentos bíblicos. Alude al 'ministerio de la reconciliación' que, de acuerdo al pensamiento paulino (II Cor. 5,18 s.), poseen los cristianos; o a la reconciliación universal que debe resultar de la obra de Cristo (Col. 1,20). Pero olvida, al hacer esas alusiones, que la reconciliación última escatológica, de que hablan esos textos, pasa por la liberación de los hombres y no es el resultado de un tipo de piadosa ceguera hacia la opresión actual y a los medios de combatirla, uno de los cuales, si no el principal, es separar a los que padecen opresión de los que se la infligen o son cómplices de ella. Si no, por ejemplo ¿cuándo se reconcilió Cristo con los fariseos, o Pablo con los judaizantes?" (30).

Es preciso recordar que el ministerio de la reconciliación de II Cor. 5,18 s. o de Col. 1,20 no se refiere solamente a la pacificación última, escatológica, sino a la que ya ahora está en curso por el ministerio del APÓSTOL. El contexto es de luz meridiana:

(29) LT, p. 42.

(30) Ibid., p. 53.

"Nos presentamos, pues, como mensajeros de Cristo... Y de parte de Cristo os suplicamos: de jáos reconciliar con Dios" (II Cor. 5,20).

"Y vosotros, que antes estábais excluidos... **ahora empero, os reconcilió en el cuerpo de su carne...**" (Col. 1,21).

Que la reconciliación pase por la liberación y superación de toda injusticia, es lo que todos debemos anhelar y lograr en la medida de los auxilios de Dios y la colaboración de nuestras fuerzas. Pero no aceptamos que para reconciliar así haya que enemistar más todavía, ni que para combatir la opresión haya que hacer "tabula rasa" con todo lo que tengan de aceptable los mismos opresores, como puede ser la fe cristiana, que no raras veces ha sido el resorte para conversiones a Dios y al prójimo desvalido, como en el caso de Francisco de Asís, burguesito acomodado, que antes de ser tocado por el Evangelio leído en la catedral, llevó vida galante y de guerrero.

Debería Segundo preguntarse si es realmente evangélico "separar" a los cristianos sólo porque haya pecado entre ellos.

La patética pregunta final, en el párrafo que comentamos, es también pasible de mayor precisión, con poco que se tenga en cuenta **todo** el evangelio y la **íntegra** doctrina de Pablo.

Al pedir Cristo al Padre desde la cruz que perdonara a los que no sabían lo que hacían (Luc. 23,33) ¿no estaba poniendo en medio de la historia el acto máximo de reconciliación con los mismos fariseos, de los cuales uno, Nicodemo, andaba ya ocupándose de su Maestro (cfr. Jn. 3, 1ss; 7,50; 20,39); y otro, el más famoso de aquella secta, sería Pablo, campeón del cristianismo, enemigo irreconciliable de Esteban (quien por sus verdugos repitió la misma oración de Cristo- Hech., 7,58-60) y fue aunado después con su propia víctima en la fe y el martirio?

A su vez, Pablo no tolera la tendencia judaizante y fue intransigente con ella, pero luchó a muerte para reconciliarse con los que judaizaban, empezando por Pedro, Bernabé, los gálatas, que ya empezaban a caer en las redes de los judeocristianos (ver toda la carta a los Gál.).

Sus tremendos apóstrofes al judío que se cree "guía de ciegos" (Rom. 2,19) culminan con el desgarrador deseo de volverse el mismo Pablo "aborrecido de Dios y anatema de Cristo en bien de sus hermanos, sus iguales según la carne" (Rom. 9,3), deseando "despertar la envidia de Israel" (Rom. 11,11).

En el caso que más se asemeja a las situaciones de desigualdad e injusticia social, como eran los desórdenes de los ágapes eucarísticos, donde unos se hartaban y embriagaban, mientras otros pasaban hambre, Pa-

blo reprueba y es duro, pero no se le pasa por la mente proponer la separación. El Apóstol, al igual que los obispos chilenos, persigue un "valor superior":

"Según lo que oí, cuando os reunís en asambleas hay divisiones entre vosotros. Y en parte lo creo. Pues es necesario que haya grupos rivales entre vosotros, a fin de que se vea quiénes tienen virtud probada" (I Cor. 11,18-19).

En vez de la excomunión airada y de azuzarlos unos contra otros, persigue claramente un bien que es obtenible en un ámbito que está por encima de las diferencias de clase. Y si admite "grupos rivales", no es para fomentar la riña, sino para que se ejercite la "virtud probada", en superar esa misma rivalidad, como es patente por el contexto y los versos que citaremos enseguida.

Tampoco declara una "huelga de Eucaristía", encerrando así a cada sector en su hermetismo y dejando que se ahonde más el cisma. Todo lo contrario: conserva el único medio capaz de hacer volar por los aires toda estrechez:

"El Señor viene para corregirnos, a fin de que no seamos condenados con este mundo. En resumen, hermanos, cuando os reunáis (no dice:

"¡dejen dehacerlo!") para comer, espérense unos a otros" (Ibid. vv. 32-33).

Buscando más apoyos bíblicos para su repulsa de las tentativas reconcilladoras, nos topamos con la aplicación peregrina de un lógon de Mateo:

"La respuesta más común es la tentativa de descartar las ideologías que dividen, para acentuar la importancia de la fe que unifica. Pero ello supone darle a la fe un valor autónomo, independiente de las ideologías que es capaz de generar. Y ello lleva, lógicamente, a hacer cada vez más difícil la transmisión de una de cuyo valor es difícil de reconocer cuando el Evangelio deja de ser esa espada decisiva que se introduce en lo más hondo de las relaciones humanas y cuyo valor es tan grande que logra dividir a los seres más cercanos y volverlos enemigos (Mat. 10,33-36)" (31).

Nos aclara el texto el mejor comentario actual del primer Evangelio en lengua castellana:

"Sería inoportuno citar estas palabras aisladas de su contexto, y abusando de un sentido aparente. No afirma el Evangelio que Jesús vi-

(31) Ibid., p. 151.

no a sembrar discordia, sino que el empeño de su 'seguimiento' es tal que no ha de ceder ni a costa de los más dolorosas disensiones familiares" (32).

Hay en la fe alguien autónomo, por encima de contrarias ideologías, cuya fuerza de cohesión radica en su capacidad de unir tanto a un Simón el zelota, como a Leví el publicano; al sicario subversivo y enemigo jurado del opresor romano, al igual que al colaboracionista de ese mismo imperio romano.

Se trata de la persona de Jesucristo quien, como Dios, puede exigir sacrificios y separaciones de esta índole, así como Yahvé le pidiera a Abraham la inmolación de Isaac.

"El contexto presente de San Mateo - explica

Gomá - proclama, por medio de un patético 'crescendo' de severidad, la exigencia sin límites del amor de Jesús. No se trata de una abstracción, verbigracia, 'lo bueno', como entre algunos estoicos. Tampoco de un interés común, como el que dicen perseguir ciertas ideologías (a veces inhumanas en sus métodos, y aun directamente antifamiliares). Se trata del amor a una Persona concreta, que, para ser alguien 'digno de ella', hay que considerar más digna de amor que la persona de los propios padres o de los propios hijos. En el clima moral de la Biblia, sólo Dios puede exigir tanto..." (33).

(32) I. Gomá, *El Evangelio según San Mateo*, Madrid - 1976 - pp. 551-552.

(33) *Ibid.*, p. 533. No olvide el P. Segundo que idéntica exégesis se presta para justificar toda opción, aun la del bando contrario que se combate; tanto la de los "cristianos para el socialismo", como la de "Tradición Familia y Propiedad". Si pactamos con la conflictividad y, encima, pretendemos cohesionarla con el Evangelio, con el mismo derecho acudirán a él todas las partes en contienda.

Y esto no es cuento de hadas. Así, por ejemplo, encontramos este mismo texto, al que cude Segundo, usado para opuestas direcciones durante la guerra civil española.

Los separatistas vascos afirman: "El primer separatista fue Jesús. Metió el cuño de la separación, no sólo en lo tocante a la dirección de Israel, en manos por aquel entonces de lobos con piel de oveja, sino hasta lo íntimo de la familia de sus seguidores. ¿Ha parado mientes el lector en lo que significan ciertos pasajes evangélicos? Porque no vaciló en decir: 'No penséis que he venido a poner paz en la tierra (...) y sigue toda la cita de Mat. 10, 34-38). No será, pues, Jesús quien nos aparte del separatismo tratándose de aplicar su doctrina" ("Presentación" del libro: *El Clero vasco frente a la cruzada franquista*, editorial Egi-Indarra, Toulouse - 1966 - p. 58).

Por otra parte los obispos de Vitoria y Pamplona esgrimían el mismo texto en que se escudaban los separatistas, pero en sentido contrario, deplorando el secesionismo: "Hijos nuestros - los nacionalistas vascos - han hecho causa común con enemigos declarados, encarnizados de la Iglesia; han sumado sus fuerzas a las de ellos... y acometen fieramente, con

El cercenamiento y consiguiente mistificación de los textos llega a su colmo, cuando quiere Segundo probar a toda costa que el Evangelio está destinado a minorías (vieja tesis que viene repitiendo desde casi 15 años), a grupos heroicos, asimilables a la categoría sociológica de "secta".

"Es cierto que el término *secta* se empleó en el Nuevo Testamento para designar a la Iglesia naciente (literalmente, dado su origen latino, en la traducción latina de Hech. 24,14). En el original griego, los Hechos de los Apóstoles cuentan que cuando se le pidió a Pablo que se identificara religiosamente, contestó que servía a Dios 'en el camino que llaman *secta* (o herejía))! El término alu-

de a la escisión o facción que la Iglesia naciente constituía dentro de la religión judía. Tanto en el original griego como en la traducción latina, *secta* lleva ya la connotación minoritaria de un grupo disidente y contestatario, separado de la tradición principal" (34).

Quien tenga presente el contexto remoto del libro de los Hechos sospecha de entrada. ¿Cómo la obra que ostenta como plan estructural la extensión de la Iglesia "en Jerusalén, toda la Judea y Samaría y hasta el fin de la tierra" (Hech. 1,8), podrá plegarse a un ideal de minoría sectaria? ¿Cómo será armonizable una presentación elitista de la Iglesia con un libro que se complace en subrayar las *cantidades* que se iban agregando a los cristianos (35)?

todo género de armas mortíferas, a los los enemigos de ellos que son sus propios hermanos. Así se realiza en nuestro país la tremenda palabra del evangelio, según la que los hijos se levantarán contra el padre y el hermano contra el hermano, con la desventaja de que en el evangelio de la paz no hay guerra sino con los enemigos del propio evangelio y aquí, región cristianísima, se matan los hijos del mismo evangelio" (citado ibid., pp. 59-60).

El editor de estos documentos acota sensatamente (pp. 59-60, n.2): "No había semejante realización de las palabras del evangelio en este caso. Jesús habla de la lucha contra los afectos naturales cuando se oponen a su seguimiento, siendo preciso levantarse incluso contra el padre o la madre, si hace falta para seguirle poniendo en práctica sus enseñanzas. No se trata ni remotamente de la guerra con las armas. Este citar el evangelio a troche y moche, sacando las cosas de quicio, era corriente entre los franquistas. N. del ed.":

Sólo que, con flagrante incoherencia, olvidó el solícito glosador de aplicarse el cuento a sí mismo, pues ¿qué otra cosa hizo en la "presentación" antes citada, sino abusar él también del Evangelio, trayendo agua para su molino "separatista"? Ejemplo palmario de los extremos a que conduce la pasión política. No permite ecuanimidad ni objetividad. Enceguese.

(34) LT, p. 215.

(35) "Aquel día fueron agregados unas tres mil almas" (Hech. 2,41): "el Señor incorporaba *cada día* a la comunidad a los que se debían salvar" (ibid. 2,47). "Los creyentes *cada vez más en número* se adherían al Señor (ibid. 5,14).

Viniendo ya al contexto próximo, sin mayor comentario notará el lector la violencia con que Segundo extirpa sus citas, separándolas de contextos que no le favorecen en nada:

"Te confieso lo siguiente: sirvo al Dios de nuestros Padres (Segundo citó solamente: "Sirvo a Dios") conforme al camino que llaman secta, creyendo todo lo de la ley y lo que está escrito en los profetas, teniendo en Dios la esperanza que estos mismos tienen" (Hech. 24,14-15).

Resulta con claridad inocultable que no es Pablo el que se presenta a sí mismo como sectario y disidente, sino que son otros quienes lo hacen ("que llaman secta") (36). Además, Pablo va refutando paso por paso las acusaciones de Tertulio, que, entre otras cosas, había presentado a Pablo ante el procurador Félix como "jefe de la herejía de los nazarenos" (Hech. 24,5). Torpe defensa habría sido la de Pablo, si él mismo hubiera admitido ser fautor de un "grupo disidente".

Un recentísimo comentario de los Hechos expone al respecto:

"La experiencia cristiana, dice en sustancia

Pablo, no es una desviación de la sana tradición de Israel, sino su verdadero cumplimiento. Lucas es consciente de los límites de un discurso 'ecuménico' abierto al judaísmo. Pero ahora le urge hacer descubrir la identidad cristiana conectándola a su pasado histórico que se llama Israel y judaísmo" (37).

Es innegable que hay una ruptura entre Israel y la Iglesia naciente, pero no querida por esta última. Además, no hay que pasar por alto que el pueblo de Israel todavía estaba en apertura hacia la última revelación evangélica y en ningún modo podía ser llamado en aquella etapa "la tradición principal". Pablo con su evangelio representa la palabra definitiva; de modo que no es él quien se separa, sino los que se niegan a escucharlo.

En una curiosa exégesis de las relaciones entre Jesús y el Bautista, explica Segundo el "pecado" de la actitud prescindente de Jesús (quien suele ser descrito últimamente como el "hombre para los demás") respecto al Bautista encarcelado. Este sufre ... el impacto de esa actitud de Jesús ante su prisión mandándole pregunta: "¿Eres

(36) Anota E. Haenchen: "Ahora pasa al punto de acusación prostáten... airéseos (jefe de herejía). Concede su pertenencia al Hodós (camino) (llamado despectivamente 'secta' por los adversarios)". *Die Apostelgeschichte*, Göttingen - 1968 - p. 582; cursiva mía.

(37) R. Fabris, *Atti degli Apostoli*, Roma - 1977 - p. 649.

tú el que ha de venir o hemos de esperar a otro?"

"Los evangelistas - opina Segundo - son ciertamente conscientes de que 'el hombre para los demás' decidió no ser, concretamente, 'el hombre para Juan el Bautista'. O serlo en una forma tan indirecta que no podía menos de producir una profunda herida y una dolorosa crisis en el amigo" (38).

Un nuevo descuido del contexto limita el "ser para los otros" de Jesús a "liberaciones temporales", cuando la liberación fundamental que trae Jesús puede ser vivida en la cárcel más lóbrega, como lo hiciera ya Daniel en el foso de los leones. No otro es el sentido del martirio cruento por confesar a Cristo. Si el mártir cifrara su esperanza sólo en la mejora de las injusticias de este mundo, su heroico arrojó sería tan inútil, como el que da su cuerpo a las llamas sin tener la caridad, que no fenece, mientras todo lo demás pasará (cfr. I Cor. 13,3.8.13).

Pues bien, Segundo omite el recuerdo de la liberación mucho más honda que todas las provisorias, a la que remite expresamente la respuesta de Jesús al Bautista

"Bienaventurado el que no se escandalizare de mí" (Mat. 11,6).

Jesús no es sólo "el hombre para los demás", sino que, con exigencia únicamente concebible en Dios, pide que los demás "sean para él", que todo lo sufran por él, aún la muerte.

También Jesús fue el "hombre para los otros", cuando curó a los 10 leprosos. Los "liberó" de aquel flagelo asqueroso y socialmente discriminante. Pero demostró bien a las claras que no era sólo "para los demás"; no bastaba aquella "liberación", pues él esperaba que volvieran a él para agradecerle y se quejó de que nueve de los sanados no lo hubieran tenido en cuenta a él.

Sus liberaciones temporales son signos (evidentemente en S. Juan) ya en ciernes en los mismos sinópticos. Y esos signos apuntan a otra redención más radical, que trasciende la historia. Cuando la gente pedía "liberaciones" sin estar dispuesta a pasar más allá de ellas, Jesús la increpaba duramente.

Se podría continuar todavía extensamente comprobando cómo este método vacía a la Escritura de su sentido primigenio, para amoldarla, sólo en base a tenues analogías, a posturas que no cuadran con la totalidad de su contexto (39).

(38) LT, p. 185.

(39) Otro ejemplo de "intuiciones exegéticas" que no resisten a una segunda lectura, al ser colocadas en contextos más amplios, puede ser apreciado en el artículo de Segundo, "Teología: Mensaje y proceso" en: *Perspectivas de Diálogo IX* - 1974 - pp. 259-270.

3 – La diosa historia

El creyente, por activo que haya sido antes de su encuentro con Cristo, y por eficaz que tenga que ser después de su conversión en la fe, pondrá como única y previa base de todo su ser y actuar, antes de toda praxis, la experiencia pasiva de verse derrumbado en el polvo, para sólo entonces poder ofrecerse:

“Señor ¿qué quieres que yo haga?” (Hech. 9,5).

De ahí que “el hecho de vida” más importante para los fieles sea la cruz y la resurrección de Cristo; a él se sujetan todos los demás y de tal forma los domina, que no se teme al mote de

“atemporalismo helenista”, cuando se proclama que “Jesucristo ayer y hoy es el mismo por los siglos” (Hebr. 13,8).

En cambio, todo aquel que ponga como primer impulso de su proyecto personal y social “la opción política”, “el compromiso” (40), la “praxis liberadora” será un abnegado luchador por ideales humanitarios nobilísimos, tal como lo fueron los Gracos; pero el recurso a la Palabra de Dios aparecerá a la larga como un pegote prescindible.

Al revés, y con signo contrario se incurre en el peligro del que no fueron exentos del todo Clemente alejandrino y Orígenes (para no hablar del gnosti-

Descubre el autor los “meta-mensajes” que pueden ser vehiculados simplemente a nivel de las opciones de traducción que se hagan y discurre sobre el impacto distinto que tendría la orden de un profeta: “matad al rey”, según la vayamos progresivamente acercando al modo de hablar rioplatense. Primero, pasando de una forma que a nosotros se nos hace mayestática a la común: “**Maten** al rey”. Pero, percibe todavía Segundo que inconscientemente el lenguaje sigue siendo poético, porque “no se nos llama a ninguna acción política”; siente que la orden “no nos concierne porque se trataría a lo sumo de matar al rey de un país que no es el nuestro” (Ibid. p. 261).

Entonces se da el paso que “nos concierne” y “nos invita a la acción política”: “Quizás un intento por actualizar, por traducir más fielmente a los oídos modernos no sólo el mensaje, sino el metamensaje correcto del profeta, nos llevará a modificar aún más la frase y a traducirla por ‘maten al **presidente**’. En efecto, así de alarmante debió sonar a los oídos israelitas, que escuchaban al profeta, el mensaje de éste” (ibid.).

La pregunta que flota en el aire, al leer esto en todo el contexto bíblico es la siguiente: ¿porqué nos ha de concernir precisamente este pasaje y no otros donde, si somos coherentes y no manipulamos los textos “a piacere”, habría que traducir igualmente: “Todo el pueblo aclamó y dijo: ¡Viva el **presidente**!” (I Sam. 10,24). “¿Qué (Dios) añade días a los días del **presidente**, que sus años sean como reiteradas generaciones?” (Sal. 61,7)?

- (40) Cfr. todo el cap. III de LT, pp. 81-110. Dice Segundo: “La atención a los signos de los tiempos como criterio de la teología constituye la línea demarcatoria entre una teología conservadora y académica y una teología de la liberación” (p. 48).

¿Porqué la atención a los signos de los tiempos se vuelve monopolio de la teología de la liberación? ¿No se podrá ejercer una doble operación: atisbar las corrientes justas o rechazables del tiempo y, a la vez, escudriñar con fidelidad las Escrituras (Jn. 5,39.46) y en ellas el gran signo del Hijo del hombre, entregado a la Iglesia y al cual han de someterse los tiempos?

cismo), quienes hasta tal punto se encandilaron con las grandes sistematizaciones neoplatónicas que el Evangelio muchas veces quedaba como un "confirmatur" para sublimes arquitecturas del espíritu.

Ahora, en cambio, por uhir de aquel inmovilismo se exalta de tal forma el tiempo y el mundo, que ha de ser transformado y no "contemplado", que la historia pasa a ser un Molok que todo lo traga... hasta la "palabra de Dios, que permanece para siempre" (Is. 40,8) y que "no pasará", por más que caduquen el cielo y la tierra (cfr. 24,35).

Examinemos un ejemplo inequívoco, donde Segundo opina:

"El concepto de **sacramento** que se filtra a través de la práctica concreta de la Iglesia, constituye la imagen, o más bien el ídolo, de una eficacia **a-histórica**. No es misterio para nadie que, salvo excepciones, la misa dominical constituye para el cristiano normal prácticamente el único vínculo que lo relaciona con Dios. Pues bien, la misa con sus elementos litúrgicos invariables, sus cantos, sus oraciones y lecturas pre-establecidas, con su rito eucarístico invariable, a no ser por el eterno retorno de las fiestas

del calendario anual, constituye el polo opuesto de una religión basada en la sensibilidad histórica. La misa dominical, con excepción de detalles, permanece la misma antes y después de un desastre general, de una crisis internacional o de una profunda revolución" (41).

Este párrafo reclama más de una observación, pues el aplomo de las afirmaciones podría ocultar las carencias exgéticas de que adolece.

Porque, en fin, "no es misterio para nadie" medianamente iniciado en la tradición bíblica, que una religión tan **histórica** como la israelita no estaba reñida con la recurrencia anual de la conmemoración liberadora: la Pascua, ni con muchas otras fiestas, que, por fijo ritual que tuvieran, no pueden ser rebajadas a la catalogación, echada al pasar, de "eterno retorno".

Jesús mismo se atuvo a ese ritual judío. Y, si introdujo la novedad máxima de la Nueva Alianza en su cuerpo y su sangre, mandó no menos hacer aquello mismo en memoria suya; lo cual, según S. Pablo, deberá ser repetido "hasta que él vuelva" (I Cor. 11,25-27).

La crítica de Segundo al "ídolo" **a-histórico** de la liturgia católica trae a la memoria el tiempo no lejano en que algunos pastora-

(41) LT, p. 49.

listas argentinos aseveraban que la misa no podría seguir siendo la misma antes y después de Perón.

Agradecemos la sabiduría secular de la Iglesia, que si bien introdujo cambios (no sólo de detalle) en la liturgia, supo a la vez "liberar" a las celebraciones de la Pascua de Cristo de idolatrías, esas sí verdaderas, de la diosa historia.

?Qué es más importante, la revolución cubana o el acontecimiento que, por ser divino-humano, partió en dos a la historia? ?Qué será lo primordial: el terremoto de Panamá o la muerte y victoria de un Dios, único suceso a cuya luz todos los cataclismos empalidecen y todos los triunfos del progreso no son más que destellos mortecinos?

Pero además, los elementos litúrgicos invariables (porque de

institución divina o por mandato de la Iglesia, de quien depende la liturgia y no de los privados), para nada impiden que, en los momentos previstos por la misma ordenación actual de la celebración, se incorpore la actualidad, sensacional o trivial, al único sacrificio "liberador".

Para Segundo no habría, término medio: o lo **histórico** o lo **intemporal**; es el aut-aut, en vez del et- et (42). Si Cristo nos manda buscar "un alimento que no perece, sino que **permanece para la vida eterna**" (Jn. 6,27)? no hemos de sospechar que "en la historia" es posible ir preparando aquello que la supera?

La postura historicista de Segundo tiene sus consecuencias en el método teológico, como se deja ver en estas líneas:

"Ahora bien, si recordamos cómo Gutiérrez mostraba fehaciente-

(42) Parecida tesis mantiene A. Assandri, director de **Perspectivas de Diálogo**, en esta su recensión al libro: **Parteli: Pastor de la Iglesia de Montevideo**, Montevideo, - 1974 - : "No quiero dejar de subrayar un aspecto que en la presentación de este libro se señala con delicadeza y con cierta timidez. Al pie de cada texto, se nos dice, se indica el tiempo y lugar correspondientes, con lo cual se pretende justificar ciertas formulaciones o contenidos que han supuesto un desarrollo (?porqué no superación?).

"Leer la realidad en las circunstancias mudables con un esquema mental definitivo sólo permite cambiar las formulaciones o las aplicaciones de una doctrina abstracta e intemporal. Pero buscar a un Deus absconditus semper maior, cuestionando los encasillamientos mentales mediante la sensibilidad a la sollicitación divina que se revela en "los signos de los tiempos", supone un crecimiento en la fe, una humildad como la del Precursor y una docilidad al Espíritu que como vino nuevo revienta las seguridades viejas pero añade credibilidad al magisterio de un pastor" (**Perspectivas de diálogo**, IX - 1974, p. 302). Raro es que entre proposiciones rebosantes de explosiva juventud se encuentre como enquistada esa frase latina de arcaico sabor agustiniano. ?No será que lo perenne es en los humanos más persistente que todo el barniz hegeliano que ostentamos como tarjeta de presentación ante nuestros contemporáneos? De estas frases, alérgicas sin embaigo a cualquier asomo de definitividad, no queda muy claro de qué modo Deus semper maior quam ipsa historia sit. Tampoco se ve con demasiada nitidez si lo que puede romper las "seguridades viejas" ha de ser siempre vino o pudiera ser...Whisky.

mente que dicha rectitud y apertura de corazón había que buscarla en los tiempos presentes en una dimensión política (que por otra parte no está ausente, como vimos, de la teología política (que por otra parte no está ausente, como vimos, de la teología de Jesús), comprenderemos que una teología liberadora no puede plantearse seriamente el problema de **bajar** sus certidumbres hasta el terreno movedizo de la historia, de la sociología y de la política, porque ésa es precisamente la teología descalificada por Jesús. El único problema es dejarse invadir por lo humano en todas sus dimensiones y, desde esas opciones fundamentales, formularle preguntas a la revelación" (43).

De este párrafo hay que sacar a luz y negar varios supuestos tácitamente contrabandeados. El más exorbitado es el que asemeja la revelación histórica a una actitud platónica, por lo cual se debería **bajar** desde ella al terreno de la historia. La revelación es ya concretísima y a la vez certísima. Sucedió bajo "César Augusto" (Luc. 2,1), bajo "Poncio Pilato" (Ibid. 23, 2 ss). Pero, a la vez de ser históri-

ca (y éste es el escándalo propio del Evangelio), es señora de la historia:

"Dios tiene fijado un día en que va a **juzgar a toda la tierra** según su justicia, **por medio de un hombre** que él designó para esto. Y para darle a ese hombre una garantía delante de todos, lo resucitó de entre los muertos" (Hech. 17,31).

?No pareciera que Segundo se escandalizara ante la posibilidad de un evento histórico, que, a su vez, supere a la historia, puesto que la juzgará? ?Habrá en ello algún resabio de la tan execrada filosofía griega, ya que algo parecido les pasó a los atenienses del Areópago, que oyeron la cita recién referida de Hechos 17?

No se trata, pues, de **bajar** la revelación. Ya está bien "encarnada", a la vez que "exaltada" a la diestra del Padre. El asunto consiste en ir desarrollando las virtualidades inagotables encerradas en el hecho histórico de un Dios encarnado y de un Hijo del hombre enaltecido "sobre todo nombre en el cielo la tierra y lo profundo" (Filip. 2,10).

Otro supuesto inaceptable estriba en proponer el problema como único, cuando en realidad es doble (otra vez: et-et): **dejarse invadir**, por cierto, pero por dos lados, por la revelación, que es una realidad tan viva y actuante como la revolución de octubre, y (a la luz de ese evangelio)

(43) LT, p. 94.

prestar oído atento y crítico a lo humano en todas sus direcciones.

La categoría *a priori* historicista llega a barrer, relativizándola, la posición última y definitiva de Cristo, como puede enterarse quien lea:

"Si la revelación de Dios nunca se presenta pura, sino encarnada en ideologías históricas, ya no podemos invocar al Jesús histórico para desechar las soluciones del Antiguo Testamento. Si las exigencias circunstanciales son decisivas, Jesús, al decir que ofrezcamos la otra mejilla, no corrigió en modo alguno al Deuteronomio que mandaba exterminar físicamente determinados pueblos" (44).

Cuando Pablo nos exhorta a "sentir los mismos sentimientos de Cristo" (Filip. 2,5) o Pedro nos invita a "seguir las huellas de Cristo" (I Pedro 2,21 ss), y ambos apóstoles se refieren precisamente a los padecimientos de Cristo sufridos con mansedumbre, que "cuando era maldecido no maldecía" (I Pedro. 2,22), ¿por medio de qué alquimia segregaremos lo permanente de lo histórico en los "sentimientos de Cristo"? ¿Dónde encontraremos el sentir y las huellas de Jesús sinos en sus gestos históricos?

Y si la revelación de Dios nunca se presenta pura, cómo puede afirmar Pablo que:

"nuestro evangelio no fue (dirigido) a vosotros sólo de palabra, sino en la fuerza y en el Espíritu Santo" (I Tes. 1,5), y más adelante:

"nuestra exhortación no procede de error...sino que, tal como hemos sido probados por Dios... así hablamos" (Ibid. 2,4);

para decir, por fin, que los de Tesalónica recibieron su palabra:

"No como palabra de hombres, sino tal cual es en verdad palabra de Dios" (Ibid. 2,13)?

¿Cómo puede distinguir Pablo un pasaje desviado de la gracia a "otro evangelio" (Gál. 1,6) y pronunciar anatema hasta contra un ángel que anunciara otra cosa que la por él predicada (Ibid. v. 8)?

¿La predicación del apóstol es pura o está ya encarnada en ideologías? ¿Si pasara a un proceso de transculturización será posible medir si la transposición respeta el genuino sentido o lo traiciona? ¿Con qué patrones? ¿No está el mismo Espíritu y fuerza del que habla Pablo (aunque no "inspirando", claro está) asistiendo toda la posterior transmisión de la palabra" todos los días hasta el fin del mundo" (Mat. 28,20), y velando precisamente para el nuevo ins-

(44) Ibid., p. 133.

trumental conceptual que vaya adoptando permanezca fiel a la voluntad del Maestro, admitiendo a un Ireneo y rechazando a un Valentín, aprobando a Atanasio y condenando a Arrio, celebrando a Agustín y repudiando a Pelagio?

Frente al "círculo hermenéutico" ofrecido por Segundo respecto al caso de "poner la otra mejilla" (45), observemos cómo una exégesis practicada "in Ecclesia" por Sto. Tomás de Aquino, es mucho más consciente de las reales dificultades ofrecidas a la interpretación de pasajes evangélicos aparentemente contradictorios, de los cuales empero, no se libra ligeramente, escogiendo uno y olvidando el que no cuadra con las propias "opciones"; se busca más bien

la coherencia, viéndolos a la luz de contextos más remotos, sin ceder a la retozona picardía de oponerlos uno contra otro, para ahorrarse el trabajo de síntesis en la "analogía de la fe" (46).

El santo doctor encuentra un escollo al querer compaginar la réplica de Jesús al siervo de Anás, que lo golpeó (según Jn. 18, 23), con el consejo de Mt. 5, 31. Responde así:

"Para entender la Sgda. Escritura debemos tomar por criterio lo que Cristo y los santos hicieron en la práctica. Pero Cristo no tendió a aquel hombre la otra mejilla. Ni tampoco Pablo la tendió (Hech. 6,22 ss). Por tanto, interpretar literal-

(45) Que se ve irrita especialmente al autor uruguayo (ya todos los que solapada o abiertamente no descartan la violencia de su panorama liberador), a juzgar por su persistente referencia a este consejo evangélico, como por sus reiteradas conatos por minimizarlo (Cfr. P. 43-44; 133; 176).

(46) Así opone Segundo Mat. 5,21-22 ("Pero yo os digo todo el que se **enojare** con su hermano, quedará expuesto a juicio; y cualquiera que **insultare** a su hermano será reo ante el Sanherín") a Mc. 3,5 ("El los miró... **enojado**...") y a los **insultos** de Jesús ("generación adúltera". Mc. 8,38; "...hipócritas!...". Mc. 7,6).

Como es su costumbre y ya hemos notado, Segundo cercena el contexto en Mc. 3,5, donde se continúa diciendo: "enojado y **contristado**", actitud que no es del mismo color que la condenada en Mateo, en un contexto donde predomina el odio y en el cual, el mero enojo puede ser puerta hasta para el asesinato. El "enojo entristecido" es muy distinto. Cabe en una madre y en una esposa amante. "El enojo - según V.I. Taylor - que, no tiene en sí ningún elemento de rencor personal, es tal que puede justamente ser sentido ante el espectáculo de hombres cuya fidelidad a la ley está asociada con ceguera para los valores morales" (*The Gospel according to St. Mark*, London - 1969 - p. 223).

Respecto a los **insultos**, considérense estas sensatas reflexiones: "Ninguno de los oyentes orientales de Jesús se engañaría sobre el verdadero alcance, no 'literalista' de estas expresiones. Es un triple subrayado en la imaginación, con lápiz rojo, de la idea: **el odio también es pecado contra el quinto mandamiento**. La epístola de Santiago, impregnada del espíritu y aun de la letra del 'Sermón de la Montaña', tiene una expresión muy próxima a 'raca' (Sant. 2,20). Y los epítetos dados por el mismo Jesús a los fariseos van más allá que un simple 'insensato' (vgr. Mt. 23, 17.19.33). Por no citar a San Pedro y a San Pablo, fáciles en adjetivar con energía. En nuestro contexto no condena el Evangelio el sonido de unas palabras, sino el 'tono' del 'corazón' que las informa" (I. Gomá, *El Evangelio según San Mateo*, pp. 276-277).

mente el precepto del Sermón de la Montaña es falsear su significado. Dicho precepto se refiere más bien a la disposición del alma a soportar, cuando sea preciso, sin dejarse vencer por la amargura, una segunda afrenta igual o todavía más grande del agresor. A ello responde la actitud del Señor al entregar su cuerpo al último suplicio. Aquellas palabras con que replicó han sido, por consiguiente, de utilidad para nuestra enseñanza" (47).

Si Jesús, pues, literalmente estaba en infracción respecto a su propio consejo de mansedumbre, en realidad lo estaba cumpliendo con creces, ya que no sólo ofreció al agresor otra parte de su rostro, sino también su cuerpo y sangre por entero.

La actitud preponderante de Jesús es manifiestamente contraria a la intervención violenta cuando Juan y Santiago le sugieren una lluvia de fuego sobre

los samaritanos que se negaban a recibirlo. Jesús los reprendió (Luc. 9,52-56). ¿Cuál sería la sorpresa de ese mismo Juan, cuando, años más tarde, sería enviado a Samaría, precisamente, a recoger los frutos de conversión a Cristo logrados por la predicación del diácono Felipe (cfr. Hech. 8,15)?

Por otra parte, Segundo se pulta en el silencio el hecho de que ya en el mismo Antiguo Testamento hay una evolución desde un pueblo rudo, que no sabe cómo preservarse, inmuniendo así su religión, sino con el ghetto y la aniquilación de toda amenaza, hasta un libro de Jonás, donde se envía a un hebreo a predicar conversión en Nínive, prototipo de 'la cultura opresora y sanguinaria de aquella época. Se ignora la literatura sapiencial, que entra en diálogo con la cultura egipcia y griega, y de la cual habría que refrescar esta frase incisiva:

"Como un Eunuco deseoso de violar a una niña, así es el que pretende hacer justicia con violencia" (Eccl. 20,4) (48).

(47) In Hohannem, 18, lect. 4,2.

(48) Es por demás extravagante la extensión indebida que hace Segundo del concepto de "violencia", cuando sentencia². "El mecanismo para mantener alejadas a determinadas personas o grupos de nuestra 'proximidad' no es precisamente el odio, sino la **violencia**, o, por lo menos, un primer grado de violencia. "En otros términos, podemos amar a nuestros prójimos en la medida en que impedimos a otras personas aparecer como prójimos en nuestro horizonte. Y para quitarles a esas personas 'proximidad' acudimos al conocido mecanismo de no tratarlas como personas, sino como **funciones**, cosificándolas. Más concretamente, por ejemplo, tenemos tiempo y energías para amar a nuestra familia, gracias al mecanismo por el

Hay con todo un párrafo en Segundo que, sorprendentemente, deja vislumbrar una perspectiva suprahistórica. Admite la suposición que Jesús, por razones valederas "hubiera decidido no interesarse personalmente en una liberación de tipo político" (49), y en la nota expone:

Toda liberación, liberación política, por ejemplo, con su concreta limitación histórica, hubiera disminuído considerablemente la **universalidad del mensaje de Cristo sobre la liberación total, válida para todos los tiempos y para todos los planos de la existencia humana**. Por supuesto, es imposible hablar de

liberación sin ejercer liberaciones concretas, si se pretende tener credibilidad. Jesús se sometió a esa ley. Pero la **necesidad de convocar a una liberación universal**, junto a un testimonio de liberación concreta, es lo que explica esa extraña dialéctica con la que Jesús apunta primero a las liberaciones prácticas que realiza, y trata luego de apartar de ellas la atención para centrarla en un **mensaje más amplio y profundo**. Esta es, a mi entender, y no la dada por la exégesis liberal, la explicación del mal llamado 'secreto mesiánico', sobre todo en Marcos" (50).

cual podemos desinteresarnos de los miles de personas que se cruzan cada día en nuestro camino, algunas de ellas a cada momento" (TL, pp. 181-182).

Es un abuso de lenguaje llamar "violencia" aunque sea mitigada a un "primer grado", a la limitación inherente a nuestro amor al prójimo. Congingencia o capacidad reducida no es violencia, porque eso es natural y exigido por la misma **justicia**, que pide dar "a cada uno lo suyo"; de modo que sería realmente "violentar" las relaciones naturales amar a un extraño como a mi padre o viceversa tratar a mi padre como a un extraño.

Violento es lo que se extralimita forzando (**violencia** viene de **vis**) los ritmos normales de las cosas y personas, imponiéndoles uno más lento o acelerado del que pueden soportar. Es violento alimentar a un bebé con asado y aguardiente: eso lo atragantaría. Es violento, por el otro extremo, mantener a un hombre o pueblos enteros sin oportunidades de progreso, discriminándolos sólo por el color de la piel, partido o religión.

Por lo demás, es falaz identificar sin más el **trato personal** con el **íntimo y familiar**. Es otra **ingresión** al vocabulario. La ley es una regulación entre personas en un nivel distinto del familiar o amistoso, pero es propio de la persona. No existen **leyes sociales** entre los brutos. Y, si se tiene que prever un poder coercitivo para aplicar muchas veces las leyes, ello es debido no a la violencia, sino a la fragilidad que surge **naturalmente**, por triste que sea la perspectiva.

Violencia, en consecuencia, no significa cualquier restricción (no todo **amor** puede ser apasionado), ni toda coerción (las hay previstas por la misma naturaleza humana), sino todo aquello que ignora derechos o los impone por medios injustos, así sea a sangre y fuego o con guante blanco y en medio de corteses sonrisas.

(49) TL, p. 128.

(50) Ibid, p. 128, n. 11. Fuera del verbo **hablar**, las demás cursivas son mías.

La explicación cuenta, pues, con el alcance universal del mensaje de Jesús, válido para todos los tiempos y planos de la existencia humana. Pero, lo que aquí se declara en nota debería estar mucho más presente en la exégesis restante de Segundo. De hecho aparece ahí como un islote que no ejerce influjo en lo más decisivo de su pensamiento. Porque, si existe una universalidad, ha de ser posible constatar de qué manera el Evangelio es *unum-versus-alia*, es decir, cómo hay una sustancia perenne, que es común, bajo las diversas mediatizaciones que ha

ido e irá asumiendo a lo largo del tiempo.

Segundo se contenta con afirmar esa universalidad, pero se queda empantanado en un relativismo historicista; no hace el mínimo esfuerzo por perfilar esa universalidad; al contrario dirige toda su batería dialéctica para denigrarla. Porque, en fin decuentas, si Jesús pudo permitirse esa dialéctica entre liberaciones concretas y otra más profunda, ¿porqué negarla a la Iglesia, depositaria de ese mensaje universal de Cristo? ¿Porqué reprochársela a la teología académica (51)?

- (51) ¿Cómo compaginar esa nota 11 de la p. 128 con estas otras afirmaciones?: "La teología académica podrá ignorar su inconsciente parcialidad, pero el mismo hecho de presentarse como imparcial es un signo de su parcialidad conservadora en el mismo punto de partida" (p. 18). ¿No es esto también aplicable a la pretensión de universalidad de Cristo, que sin embargo concede Segundo?

Más adelante es taxativo: "De todos modos, debe quedar establecido que **la Biblia no es el discurso de un Dios universal a un hombre universal**. La parcialidad está justificada, puesto que debemos encontrar - y llamar palabra de Dios - a aquella *parte* de la revelación que hoy, habida cuenta de nuestra concreta situación histórica, es útil para la liberación a la que Dios nos llama y nos empuja" (P. 45, cursiva mía).

¿No es esto lo diametralmente opuesto a la **universalidad** admitida para Cristo, cuyo mensaje se encuentra en la Biblia? ¿Porqué admitir para Cristo una universalidad que relativiza opciones transitorias, y negarla a la Iglesia y a la teología?

Se nos hace que hay en todo esto poca preocupación lógica, mucho de antojadizo, conduciéndose por el talante de "lo útil" y lo que convenga "hoy". Si esto es así, refugiémonos de apuro en los jardines de Academos.

Se plantea el problema además sobre qué pasaría si, junto con el oprimido que opta por una resistencia violenta, inspirándose (dudosamente) en el Exodo, el sibarita explotador escogiera la aurea mediocritas del Qohelet, amparándose en la consigna: "viva la alegría, porque la única dicha del hombre sobre la tierra consiste en comer, beber y pasarla bien" (Ecl. 8,15); así como el existencialista que se concibe como un ser-para-la-muerte y se refugiara en los lamentos de Job, sin querer salir de allí.

Al no haber universalidad posible, al ser factible seleccionar la violencia veterotestamentaria contra la mansedumbre evangélica, al no percibirse más la lenta y progresiva ascensión hacia la "plenitud de los tiempos" (Gál. 4,4; Ef. 1,10) y la última palabra pronunciada en el Hijo (hebr. 1,1-4), que es mantenida por asistencia divina "hasta el final de los tiempos" (Mat. 28,20) y a la que no se puede añadir ni quitar nada (Apoc. 22,18-19), en tales condiciones ¿qué razón bíblica justificaría que sólo la exégesis de los oprimidos debería prevalecer sobre los otros? ¿No quedaría librado su éxito a motivos extrabíblicos, como ser, la mayoría de los que se encuentran en tal situación, su estrategia en suprimir con "amor eficaz" a los grupos minoritarios, munidos ellos también de sus "círculos hermenéuticos"?

4 – Un Dios partidista

El endiosamiento de la historia lleva a parejada la imagen de un Dios hegelianizado y no es coincidencia que nuestros teólogos sufran como urticante toda sombra de "dualismo". Tal como Hegel, quien trató de superar el dualismo, para él lacerante, de la cultura occidental entre sujeto y objeto, fenómeno y número, **Dios y el mundo**, proclamando en consecuencia la unidad del ser en una totalidad omniabarcante, conciliada en el dinamismo de la dialéctica de la contradicción: Dios se conquista a si mismo como Espíritu a través del devenir de la historia:

"Lo verdadero es lo total. Pero lo total es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. Se debe decir del Absoluto que es

esencialmente **Resultado**, que sólo al final es lo que es en verdad; y justamente en esto consiste su naturaleza, en el ser efectualidad, sujeto y llegar-a-ser-él-mismo" (52).

Y, dado que al hegelianismo le ha hecho "poner pies en tierra" K. Marx, la historia del Absoluto pasa por la conflictividad socioeconómica, en la cual Dios debe tomar partido.

Así, lógicamente, se escandaliza Segundo de que la teología clásica presente a Dios:

"como inmutable, impasible, eternamente suficiente y satisfecho con su inaccesible perfección. Y esto hasta el punto de que la suerte de todos los hombres, buena o mala, no pueda

(52) G.W.F.Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. de B. Croce, Bari - 1951 - pp. 91-94. Compárense estos juegos hegelianos, donde se mantiene la palabra "absoluto", pero vaciada de su sentido, con la misma convertibilidad de lo absoluto en lo relativo (con lo cual no pasa de "flatus vocis") en Segundo: "La fe constituye algo absoluto en cuanto es una verdad revelada por Dios, verdad absoluta. Sin embargo, al estar destinada a una función que no es ella misma, aun la verdad revelada y la adhesión a ella en la fe constituyen algo relativo. En otras palabras, lo absoluto en el plan de ese Dios que revela una verdad, no es que esa verdad sea aceptada, sino que sea puesta al servicio de los problemas históricos y de su solución... Ninguna solución a un problema histórico puede pretender tener un valor absoluto, si absoluto significa independiente de todo condicionamiento circunstancial. "Parecería...que, paradójicamente lo absoluto queda definitivamente sometido a la relatividad histórica" (LT, 175).

He aquí secularizado inmanentísticamente el gran círculo religioso que a través de los Padres de la Iglesia había sido transmitido en especial a Tomás de Aquino: el **exitus a Deo - reditus in Deum**, que no es influjo platónico ni "eterno retorno", sino el evangelio mismo de S. Juan: "No me toques (reteniéndome en el mundo)... ascendiendo a mi Padre y a vuestro Padre" (Jn. 20,17). "La fe es pascual en su esencia, es decir **pasaje de este mundo al Padre** (13,1) en seguimiento de Jesús muerto y resucitado: pasaje del Jesús reencontrado al Jesús glorificado, del Jesús del pasado al Jesús de hoy, del Jesús de la tierra a este mismo Jesús junto al Padre" (D. Mollat, "La foi pascuale selon le chapitre 20 de l'Evangile de saint Jean" en: **Resurrexit**, ed. preparada por E. Dhanis, S.J., Città del Vaticano - 1974 - p. 324).

alterar ese eterno y satisfecho existir" (53).

Se impone aquí un pequeño repaso tanto de teología natural como de Biblia; pues ya para la razón, ya para la revelación judeocristiana tal hegelianismo camuflado es inadmisibile.

Dios es inmutable, porque en él:

"no hay cambio, ni variación, ni ocaso" (Sant. 1,17);

sin que esto pueda ser parangonable (desde un corto punto de vista humano) con una sempiterna satisfacción egoísta.

La perfección sin fisuras de Dios es compatible con un desbordamiento amoroso de su propio bien, que libremente quiere comunicar.

Si la creación, sus trastornos y progresos disminuyeran o aumentarían la incólume infinitud divina, no se seguiría de ello un gran altruismo, sino pésima metafísica y novelón lacrimógeno. Dios es más benéfico a su creación y redención en su inmutable perfección, que en vaivenes antropomórficos (que abundan en la Biblia, pero en movimiento hacia una afinación cada vez mayor del instrumental expresivo).

La misma Biblia que describe el amor entrañable de Yahwé, sus celos, ira y arrepentimiento, sabe que no es "como un hombre". Porque:

"Antes de que los montes fuesen y fuesen paridos la tierra y el orbe, eres tú desde la eternidad hasta la eternidad... Mil años son a tus ojos como el día de ayer, que ya pasó" (Sal. 90,2.4).

El mismo Salmo dice:

"¿Quién conoce la fuerza de tu ira y tu furor, conforme el temor debido a ti" (Ibid. v. 11).

¿Será impasibilidad burguesa proclamar con otro Salmo:

"Desde el principio fundaste la tierra, y obra de tus manos es el cielo. Pero éstos perecerán y tú permanecerás, mientras todo envejece como un vestido. Los mudarás como se muda una veste, Pero tú siempre el mismo, y tus días no tienen fin" (Sal. 102, 26-28)?

Todo el "movimiento" de Dios se realiza por parte del término receptor de sus eternos planes de creación y salvación, en Israel, receptor, de su Palabra, en la naturaleza humana asumida por el Hijo de Dios, que "tenía su gloria junto al Padre desde antes que comenzase el mundo" (Jn. 17,5).

"¡Qué consolación y felicidad - contraponía Kierkegaard a Hegelen el pensar que Dios, que es amor, es el inmutable. Un amor mutable no sería más el amor. Más

inmutable que el sol que despunta fogoso cada día, más inmutable que el mar que refresca el aire cada mañana, es mi Dios que es amor" (54).

La inmutabilidad de Dios "en sí" junto con su "movilidad" perceptible sólo de parte de la creatura, beneficiaria de su sobreabundante y libre comunicación, puede ser entrevista por medio de una lejanísima e imperfecta analogía.

La ciencia médica de un gran quirurgo, no sufre merma, por más que el facultativo siga con zozobra compasiva los altibajos de la fiebre o mejoría de su paciente. Mal servicio significaría para los enfermos que la repercusión de los sufrimientos humanos de tal manera obnubilara sus firmes conocimientos teórico-prácticos, que, paralizado de patético dolor, no acertara a calmarse para usar su bisturí con "impasible" sangre fría e "inalterable" pulso.

"En torno a Dios - sigue Segundo - se cristalizan como espontáneamente, los deseos y las tendencias más profundas del hombre. Por otra parte, el hombre no es un ser aislado e intemporal, sino social e histórico, lo que hace que cristalice en el concepto

o idea de Dios las tendencias sociales a históricas que está viviendo. En una palabra, que construya a Dios con los materiales de su propio triunfo socio-histórico, vivido o imaginado. Que proyecte en Dios su triunfo humano. Ahora bien, en las sociedades en que vivimos, la competencia económica y social es una condición de sobrevivencia y, por ende, de triunfo. ¿Cómo concebir, entonces, ese triunfo, sino como impasibilidad y satisfacción, dado que mi triunfo está basado en el dolor ajeno? La satisfacción, además, tiene que tener su fuente inagotable en mi mismo y no estar a la merced de cualquier influencia ajena. En otras palabras, mi perfección debe ponerme a cubierto de toda vicisitud proveniente de los seres que me son exteriores. Y así, sistemáticamente, el ideal se transforma en imaginación, la imaginación en concepto, y el concepto comienza a destronar, aun en el trabajo del teólogo, a los datos de la revelación" (55).

(54) S. Kerkegaard, *Diario I*, n. 1602, p. 750; 750; (citado por A. Milano en: "Il 'divinere di Dio' in Hegel, Kerkegaard e San Tommaso D'Aquino", artículo publicado en: *San Tommaso e il pensiero moderno*, Città Nuova editrice - 1974 - p. 288).

(55) LT, p. 56.

Es falso que las tendencias sociales e históricas que está viviendo el hombre se concienticen ineluctablemente en el concepto de Dios; pues, precisamente el pensamiento metafísico trasciende lo contingente, y, basándose en relaciones válidas siempre, fueren cuales fueren las condiciones históricas, va descubriendo los rasgos perdurables del ser.

El jeque más apoltronado en los pingües dividendos de sus petrodólares, si a la vez es buen filósofo, no sólo deberá admitir la inmutabilidad de Dios, sino, simultáneamente, la precariedad de su mismo fasto oriental, la caducidad de lo temporal y la de su prosperidad. Ni más ni menos que como el rico insensato del Evangelio (Luc. 12, 16-21), que proyectaba ensanchar sus graneros, justo en el momento que se le pide cuenta de su vida efímera.

Es erróneo asimismo que se "construye a Dios con los materiales del propio triunfo socio-histórico". El pueblo de Israel llegó a un concepto purificadísimo de Dios precisamente en el exilio babilónico, como lo muestra el libro de Ezequiel, según el cual, aunque la gloria de Yahvé haya abandonado el templo de Jerusalén (Ez. 10,4-21), y el pueblo se encuentra en la postración, sin embargo Dios sigue siendo soberano, está junto a ellos y llama a esqueletos inertes a una nueva vida (Ibid. cp. 37).

Si bien la competencia económica es presentada como "una" condición de sobrevivencia y de triunfo, de hecho Segundo la está presentando como la única que las catástrofes de la última guerra mundial explican el existencialismo nihilista de Sartre o el agnóstico de Heidegger. Pero, si fuera tan lógica la conexión propuesta por Segundo entre condición económica triunfalista y concepto de Dios impasible, al realizarse, pocos lustros después de la paz, el "milagro alemán" y la prosperidad europea, se debería haber esperado una conversión de Sartre y Heidegger, o el arrumbamiento de sus ideas transnochadas y para tiempos -e campos de concentración, para dar paso al florecimiento de una religiosidad satisfecha.

Si se tiene en cuenta lo anterior, asoma incontenible el interrogante: ¿la descripción hecha por Segundo del proceso donde se forma el concepto de Dios en el seno de la teología tradicional es un reflejo de la realidad, o más bien su caricatura? Y entonces, sus concatenaciones de sospechas vuelven su cola, como un alacrán, contra su mismo método de enjuiciar los hechos, forjándose un fantoche ideal e inexistente, que será muy fácilmente hecho trizas, empleando en el proceso un ideal que se transforma en imaginación, imaginación que se hace concepto y concepto que comienza a destornar, aun en el trabajo de Segundo, a los datos de la revelación.

Porque ¿quién puede, ignorar el ateísmo de los grandes magnates? ¿Quién puede llamar "concepto de Dios" al Dios policía confeccionado por ellos como espantajo para mantener sometidos a los demás, pero del que ellos mismos se mofan?

Se dirá: pero, precisamente, ese es el Dios inventado para inocular el famoso "opio del pueblo", y así mantener el no menos célebre "statu quo".

¿Y los "triumfos" de Stalin sobre el campesinado ruso (acendradamente creyente) en qué imagen de Dios se apoyaban? ¿Qué concepto de Dios era el que movía a los tanques que "triumfaron" por las calles de Praga?

Concluimos que el proceso tan límpido del ideal a la imaginación, de la imaginación al concepto y de allí a la defenestración de los datos mismos de la revelación tiene más de embriaguez verbal que fundamento en pruebas sólidas que los respalden.

Prosigue Segundo su desmitificación del concepto de Dios en la teología al uso redondeando así su pensamiento:

"Creo que, llegados aquí, es interesante reflexionar en dos cosas. La primera es que una ortodoxia formal no es garantía suficiente sobre la idolatría. Se pueden recitar todos los credos de la historia

teológica cristiana y creer en un ídolo. Y ello no debe extrañarnos. Jesús mismo acusó de idolatría al grupo más monoteísta de la tierra. Y lo mismo hizo Pablo. La generación adúltera' a la que Jesús se refiere, es la de los fervientes fariseos. Y 'adulterio' en el lenguaje bíblico es el conocido sinónimo de la idolatría (el tener relaciones con otros dioses cuando Yavé era el único esposo legítimo de Israel)"

Que Jesús haya declarado adúltero (=idólatra) al grupo más monoteísta y ortodoxo de la tierra, no quiere decir que el mismo Jesús se haya apartado del monoteísmo ni de la ortodoxia de su propio pueblo. El no condenaba la ortodoxia sino actitudes incoherentes con la misma o tradiciones humanas añadidas, que sofocaban la ley de Dios, sustituyéndola por la tendencia a servirse de Dios en vez de servirlo, sobre todo, cuando estaba mandando a la historia a su propio Hijo.

Pero una disposición deforme de un grupo de adherentes a cualquier religión nunca ha sido índice suficiente para abismar entre ruinas su ortodoxia o su monoteísmo. Vale más bien aquel otro dicho de Jesús:

"Observad y haced todo lo que os dijeren; pero no actuéis según sus

obras; pues dicen y no hacen" (Mat. 23,3).

En cuanto a Pablo, se comporta en total sintonía con su maestro. Llama al judío "guía de ciegos" (Rom. 2,19), sin que por esto deje de reconocer que:

"a ellos se les confiaron las palabras de Dios" (Ibid. 3,2).

"Poseen la adopción de hijos y el culto (*latría* y no: *idolatría* como quería Segundo) y las pro-

mesas, los patriarcas; y de los cuales procede Cristo según la carne" (Ibid. 9,4-5).

Y si bien era transitorio el culto de Jerusalén, no menos declara Jesús a la samaritana:

"Vosotros adoráis lo que no sabéis, nosotros adoramos lo que sabemos, porque la salvación viene de los judíos" (Jn.4,22) (56).

(56) Ibid. Anteriormentese había expresado Segundo en forma semejante: "La fe en Dios... no es de manera ninguna, común, puesto que uno concibe un Dios que permite la deshumanización, mientras el otro rechaza semejante Dios y sólo cree en un Dios que lucha sin cesar contra esos mismos hechos. Esos dos dioses no pueden ser el mismo. POR lo tanto no existe una fe común dentro de la Iglesia: lo único común es la fórmula usada para declarar la fe. Y, puesto que la fórmula no identifica nada, ¿no hay razón acaso para hablar de una fórmula *vacía*, frente a las opciones históricas decisivas?" (LT, p. 51; cursiva del autor).

Una vez más el patetismo liberador pasa de largo sin tener en cuenta los datos más elementales de la revelación bíblica. Porque el "Dios que permite la deshumanización" aparece en la Escritura desde los primeros capítulos del Génesis. El pecado es lo más deshumanizante. Y bien, Dios lo permitió y lo sigue haciendo, sin dejar por eso de ser **al mismo tiempo** un incansable luchador contra el pecado. ¿Qué Dios buscan los partidarios de la liberación así entendida: el del paraíso terrestre o el de la Parusía, cuando no había disturbio alguno o para el momento en que haya desaparecido toda oportunidad de pecado?

La fe nos impone admitir el abismal misterio de un Dios que permite que junto con el "mysterium salutis" ande desencadenado el "mysterium iniquitatis" (II Tes. 2,7). Otra fe no es bíblica, es utopía, en el más peyorativo sentido del vocablo. Otra posición es maniquea y no refleja las parábolas, según las cuales en la misma red se recogen los peces buenos y los dañinos y crecen en idéntico campo el trigo y la cizaña. La segregación será para el final, sin ceder a impacencias antievangélicas, que quieren "purificar el signo" eclesial, volviéndolo un grupo minoritario de cátaros comprometidos en la liberación socioeconómica de las masas.

Por consiguiente, no es que la fórmula de fe se encuentre *vacía*. Son más bien estos "círculos hermenéuticos" los que irán carcomiendo la verdadera fe hasta evacuarla como innecesaria sobrecarga de las "opciones históricas", definidas como "decisivas" por las incontaminados, porque ¡guay de quien se atreva a señalarles algún error! Se reírán con indulgente caída de hombros, pues ellos van ya subidos en el tren de la historia.

Por fin: si la fórmula de fe estuviera tan *vacía*, no puede uno evitar de preguntarse por qué secreto atavismo, operante todavía en Segundo, haya ido a pedir el "Nihil obstat" de su superior religioso y el "Imprimatur" de su Iglesia de Montevideo (a las cuales representan las personas que concedieron las licencias, pues no lohicieron a título privado) hay creyentes, como el que aquí escribe, que sostienen la coexistencia en Dios de su providencial "permisión" del pecado (siempre deshumanizante) y de su infatigable lucha contra el mismo.

Conclusión

Cuanto hemos dicho constituye sólo un pequeño muestrario de las puntualizaciones que debería tener en cuenta Segundo, si se coloca en verdadera "perspectiva de diálogo", sin cerrarlo sólo a los que ya de antemano están convencidos de sus puntos de vista.

Habiendo tanto supuesto que se presenta como logro ya adquirido, un uso de las fuentes arbitrario y tan prescindente de las reglas obvias de interpretación, termina uno reflexionando tristemente, si en la era del boom de la hermenéutica (ciencia de la explicación) no estaremos de hecho vagando sin rumbo cierto en un laberinto más escurridizo y cambiante que los creados por Gorgias y Protágoras.

J. C. Beker, en su libro *Biblical Theology in a Time of confusion*, escribe sobre el panorama más general de la exégesis, algo plenamente aplicable al caso:

"Para cualquiera, menos para el especialista carente de humor, es simplemente cómico, que la ciencia hermenéutica, promovida para facilitar la comprensión, haya tocado el clima de la ininteligibilidad".

Su recensionista, añadida por su parte:

"En realidad, mucho de lo que se ha contraban-

deado por teología bíblica es simplemente especulación teológica, para la cual se supone que el epíteto 'bíblica' será una garantía de respetabilidad... La honestidad y la concentración en el texto, necesarias para el diálogo, son descuidadas con demasiada frecuencia" (57).

En tal caso ¿será tan abominable la academia?

En la jerga usual el adjetivo "académico" acostumbra a ser sinónimo de acartonado, libresco, alejado de la vida. Por lo general, quien maneja la anterior acepción entiende respectivamente "lo vital" como lo aborígen, indómito y, sobre todo "libre".

Sin embargo, el origen de lo académico estribó en la defensa de la verdadera libertad, que nunca significó antojo ni anarquía.

Frente a los sofistas, que, con aparente agilidad de mente, tan pronto sostenían un punto de vista, como lo camuflaban con su contradictorio, ante el indenfenso asombro de los poco diestros en torneos del Espíritu, Sócrates primero y Platón después sometieron la inteligencia a carriles más controlables, a una fundamental coherencia.

A primera vista parecían estar cortando alas a ingenios sutiles. En realidad emanciparon la inteligencia de vaivenes capricho-

sos, de un juego vano que no reconocía otra ley que una habilidad camaleónica y parlera, que se tomaba a sí misma como medida de las cosas y que nunca se dehaba medir por la realidad: severo tope a todo desfreno dialéctico, pero única fuente que suministra la verdad a la inteligencia y, por ende, la libertad auténtica, la que sigue teniendo campo de elección hacia cualquier dirección, pero sabiendo a la vez que no toda decisión es indiferente, ni que todas se equivalen. "Liberaron" la inteligencia de los "libertinos".

Y bien, fue en los jardines de Academos, donde Platón conservó, profundizándola, la herencia socrática, esforzándose por discernir la libertad sensata de la sucesión de fatuos vaivenes.

Es más que evidente a lo largo de la historia, que el espíritu de la Academia puede degenerar, como sucede aun con las cosas más sublimes en las manos de los hombres. Así, son notorios los ejemplos de verdaderos genios, que rejuvenecieron las artes fuera de los cánones de las instituciones oficiales.

Las primeras composiciones de Berlioz fueron descalificadas por Cherubini, rey por aquel entonces del conservatorio de París; el primer concierto de Tchaikowsky recibió ásperas críticas de Rubinstein. Voltaire se atrevió a decir de Shakespeare que

escribía "sans la moindre étincelle de bon goût, et sans la moindre connaissance des règles".

Pero... ¿a causa de tales esclerotizaciones académicas vamos a declarar inútil todo lo que se enseña y transmite en aulas, escuelas, seminarios y universidades? ¿No habría que aplicar más humilde y realísticamente el adagio: "abusus non tollit usum"?

Porque, de hecho, no faltarán espíritus sagaces que harán avanzar, a la larga, a la misma academia. Pero hemos de admitir asimismo que tales genios no son los más, siendo verdad lo contrario, que la mayoría de los que cultivan la inteligencia asciende a niveles superiores justamente por el ejercicio paciente de los cursos académicos.

Brunetto Latini fue el preceptor literario de Dante Alighieri. Hoy el maestro no es más leído, mientras que el discípulo está a las bases de la misma lengua italiana. El P. Auguste Valensin comenta el hecho muy pertinentemente:

"¿Qué podía dar a un tal discípulo un maestro tan inferior a él? Si fuera necesario ser un genio para formar otro genio, los agregados de la Universidad, los profesores de la Sorbona temblarían, a penas fuesen puestos en presencia de un estudiante del cual no están todavía absolu-

tamente seguros de que no vaya a ser un genio. Pero, afortunadamente no es así, y un pedagogo que conoce las reglas de la versificación puede dar consejos útiles a un joven Verlaine. Lo que se pide al maestro no es que camine delante de su discípulo y que lo arrastre en su seguimiento, sino más bien que evite a su alumno los desvíos, que le abrevie los tanteos, que le cierre ciertos caminos, ciertas experiencias, que son callejones sin salida; en resumen se le pide que "ponga carteles" (que guíen el camino); al maestro no le toca hacer nacer el genio, no se le pide que encienda la llama, sino solamente que sople sobre el fuego; si lo hace es del todo acreedor al agradecimiento del discípulo. Ahora bien, esto es lo que hizo Brunetto Latini por Dante, y se comprende que Dante le haya dedicado un infinito reconocimiento" (58).

La academia es escuela de rigor intelectual, de aprendizaje ingrato, donde se poda toda exuberancia al ponerse las cosas en su lugar. Su primera fachada puede impresionar como privación de espontaneidad. En realidad, no deformado su espíritu, conduce hacia la genuina libertad, guardándonos de confundir hechos garantizados con ilusiones, o de hacer pasar tinglados de hábiles y demagógicos sofismas como el único camino posible a seguir en una tarea creadora y exenta del sambenito de "conservadora": excomunión máxima de estos tiempos.

La academia denuncia cualquier "círculo hermenéutico". Descubre sin piedad las contradicciones en que incurre el pensamiento, no arredrándose ante monstruos sagrados, por publicitados que sean, ni por brillantes procedimientos con que apabullan a la opinión pública.

La misma academia se deja cuestionar, porque justamente rinde culto a la verdad y no se cree con el monopolio de la misma. Así es como el conservatorio Verdi de Milán lleva hoy el nombre de un alumno que, en

(58) A. Valensin, *Regards sur Dante*, Montaigne - 1956 - p. 98. Y he aquí este eterno reconocimiento del genio poético de Dante, al que no llegó a ser más que un versificador y "maestro de escuela":

"Ché in la mente m'è fitta, ed or m'accuora

La cara e buona imagine paterna

Di voi quando nel mondo ad ora ad ora

M'insegnavate come l'uom s'eterna;

E quant'io l'abbo in grado, mentr'io vivo

Convien che nella mia lingua si scerna" (La Divina Commedia. I, 15, 79 ss.).

su tiempo, fuera alejado de sus cursos.

En la academia se busca que todos seamos remitidos a criterios válidos universalmente, puntos de referencia comunes, que respetan lo original y personal, impidiendo no menos que se extralimite en extravagancia.

La academia no baraja rótulos, fichajes de personas, sino que emplea argumentos. Sabe admitir la verdad aun en el adversario. No lo descalifica por el solo hecho que no pertenezca al círculo de "intelligentsia" en el cual uno suele moverse. Admite las sabias normas de Sto. Tomás de Aquino:

"Al elegir las opiniones o al repudiarlas no debe guiarse el hombre por amor u odio, sino más bien por la certeza de la verdad" (59).

"No te fijes de quien lo oyes; sino más bien, lo que se diga de bueno, apréndelo de memoria" (60).

De ahí que haya casos en que "dar marcha atrás", sea la única salida para progresar. Si el paso adelante con que se creyó avanzar fue emprendido por caminos desviados o entre pantanos, la

vuelta atrás para embocar por la recta senda es lo que corresponde.

En el capítulo mismo que anuncia la novedad más grande del Antiguo Testamento; La Nueva Alianza (Jer. 31,31 ss.), Jeremías invita a volver atrás:

"Coloca señales, ponte hitos, fíjate bien en el camino, que ya antes recorriste. Vuelve, Virgen de Israel, vuelve a estas ciudades, que son tuyas. ¿Hasta cuándo andarás de aquí para allá, hija descarriada? Porque hará Yahwé una cosa nueva en la tierra" (Jer. 31,21-22).

Y uno de los más conspicuos teólogos de la actualidad concuerda al afirmar:

"Cuando algo se ha peligrosamente descompuesto por medio de la especulación, la sencillez y la concentración en la totalidad antecedenentemente dada no significan en modo alguno un retroceso unilateral hacia el origen, sino que puede representar un significativo progreso" (61).

(59) In *Metaph.*, L. 12, lect. 9, n. 2466.

(60) *De modo studendi*, Ed. T. Essen, Wien - 1822 - p. 18.

(61) Hans Urs Von Balthasar, *Der antirömische Affekt*, Freiburg in Breisgau - 1974 - p. 267.