



Actas del II Simposio Internacional Helenismo Cristianismo (II SIHC)

2010

Alesso, Marta y Miranda, Raquel (editoras)

EdUNLPam

Universidad Gral. Sarmiento-Universidad Nacional de La Pampa

Los Polvorines, Buenos Aires, Argentina

Publicación online

ISSN1853-0621

## El mesianismo interrumpido de Juan Luis Segundo

DAVID ROLDÁN

Instituto Teológico FIET–Universidad de Buenos Aires

*La cruz y muerte de Jesús fueron así disociadas de la causa histórica por la cual Jesús pagó ese precio. Y así aisladas aparecieron como una directa y "vertical" opción 'divina'. Dios vino a 'sufrir'. Porque sufrir era lo mejor para el hombre en este mundo. El que esto fuera un consuelo para quienes más debían sufrir a causa de la estructura social se vio como una feliz coincidencia. Coincidencia, sin embargo, demasiado grande como para que un teólogo no sospeche que se esconde detrás de ella también una 'connivencia'.*

Juan Luis Segundo

### Introducción

Debemos a Michael Löwy (2003: 53) la posibilidad de ver en la Teología de la Liberación (TL), producida en Latinoamérica en las décadas de 1960 y 1970, un cumplimiento de la sinergia entre “el títere y el enano”, el mesianismo<sup>1</sup> y el marxismo, de la clásica tesis I de Walter Benjamin (1973). José Porfirio Miranda, uno de los más lúcidos referentes de la TL, ya había establecido la continuidad entre los profetas de Israel y la motivación de la crítica de la economía política de Marx (Miranda 1971), por un lado, y la puesta en cuestión de la ontología por parte del mesianismo (Miranda 1973), por otro<sup>2</sup>. Sin embargo, la producción teológica sistemática de este movimiento encontraría en el jesuita Juan Luis Segundo a su mejor exponente, no solo por lo vasto de su obra (Segundo 1968, 1975, 1982d, 1983a, 1985, 1989, 1991, 1993, 1994, 1997), sino por lo abarcador de su sistema: eclesiología, so-

teriología, cristología, hamartiología y, principalmente, Trinidad constituyen campos que sintieron el impacto del uruguayo (Hansen 1994, 1997). Este teólogo, que supo aprovechar muy bien sus estudios con Paul Ricoeur en Francia, es para algunos el pensador uruguayo más estudiado en el mundo (Medina Ylla 1998). Entre los intereses constantes de su producción sobresale su búsqueda en la elaboración de un discurso teológico acorde a la madurez del humanismo (y ateísmo) contemporáneos.

Junto a esto se han propiciado, en los últimos lustros, fértiles lecturas filosóficas del mesianismo paulino, como son las de Slavoj Žižek (2001, 2005), Alain Badiou (1999), Jacob Taubes (2007) y, principalmente, Giorgio Agamben (2006). Mientras que este último se inscribe en un mesianismo impolítico, los dos primeros se inscriben, a su modo, en cierta tradición del marxismo crítico. Es en este sentido que resulta interesante comprobar la poca atención que estos filósofos han hecho de las lecturas de la TL sobre la teología paulina como también constatar ciertas tensiones entre ambos acercamientos<sup>3</sup>.

Con este trasfondo quisiéramos plantear el siguiente interrogante: ¿qué tipo de mesianismo, si cabe tal categoría, representa Juan Luis Segundo? Para resolverlo precisaremos la caracterización que hace Segundo del mesianismo de Jesús de Nazaret, para luego conceptualizar su lectura de la cristología paulina, con el objetivo de postular un ‘mesianismo interrumpido’ en la teología de este teólogo uruguayo.

## Mesianismo de Jesús de Nazaret

Para Juan Luis Segundo, Jesús de Nazaret fue plenamente hombre y, según los testimonios más fiables del Jesús histórico, nunca enfatizó su naturaleza divina, sino que optó por títulos que enfatizaban su plena humanidad (“hijo del hombre”) (Segundo 1991: 120 y ss.). Contra otras expectativas de su tiempo en cuanto al carácter del Mesías, Jesús optó por la tradición del ‘siervo sufriente’, y para llamar a atención a sus contemporáneos optó por plantear su misión en conflicto directo con las autoridades de la religión establecida de su contexto (el judaísmo de los fariseos y saduceos) (Segundo 1984: 62). De allí que Segundo sostenga una doble tesis con respecto al Jesús histórico: la clave “política” es la que mejor enriquece una lectura de los sinópticos; además, dicha clave puede considerarse —con gran asidero— como la tesis que el propio Jesús (histórico) eligió para presentar su mesianismo. Con base en la tradición de “los caminantes de Emaús”, Segundo entiende que lo ‘prepaschal’ se reinterpretó en términos pospascuales a la luz de la tradición del “siervo sufriente”. Aunque Segundo se esfuerza por destacar que en ambos casos estamos frente a constructos, queda abierta la legitimidad de la lectura (o proyección) pospascual sobre los eventos del Jesús histórico.

La clave política en la lectura del Jesús histórico que propone Segundo ha sido recubierta, por así decirlo, por varias interpretaciones que la han corrido del eje<sup>4</sup>. En primer lugar, tenemos lo pospascual. Los sinópticos son claros en mostrar que los Doce interpretaron constantemente la misión de Jesús en términos políticos: restauración del reino de Israel, y esto más allá de que el propio Jesús se haya negado a una reducción total de su misión a esos términos. Por otra parte, la interpretación que el cristianismo consolidado como ‘religión universal’ ha hecho del Jesús histórico es otro gran ‘ropaje’. Para esa interpretación, el ‘fundador’ de una religión no podría sino ser un mártir religioso. Sin embargo, las investigaciones muestran, dice Segundo, que la causa de la muerte de Jesús fue política, o político-religiosa: la envidia que generó el poder de Jesús al poder del Sanedrín (la envidia y la amenaza). Solo de manera indirecta fue una “amenaza” para el Imperio Romano (Segundo 1984: 58). Para Segundo, los personajes bíblicos han ido revelan-

do el “corazón de Dios” desde distintas claves políticas: Moisés revela a un Dios legislador y David revela indirectamente a un Dios-Rey. Lo que ha sucedido en el caso de Jesús es que —más allá de su divinidad— la clave política parecería menguar el valor de la revelación divina:

El que Jesús hubiera sido llevado a la muerte por las autoridades religioso-políticas de Israel a causa de la amenaza ‘política’ que significaba para ellas con su defensa de los pobres y marginados de Israel, se toma como la negación de que Jesús haya constituido una revelación de Dios. Pero como constituyó una revelación de Dios, la conclusión se impone. (Segundo 1984: 60)

Con esto, Segundo ha llegado casi al mismo punto de Miranda, quien lo dice con todas las letras, pero analizando a los profetas: Yahvé sólo puede ser conocido en la justicia a los débiles (pobre, viuda, huérfano, extranjero). Cualquiera otro acceso es un acceso a otro dios, a un ídolo, no a Yahvé. Incluido un acceso religioso (el templo), mientras no haya justicia con los débiles primero (Miranda 1971: 2).

Cabe aclarar que mientras que Juan Luis Segundo reivindica el interés histórico-político de la cristología paulina en relación al Jesús histórico (Segundo 1982b, 1991: 574-599), Baidou y Zizek —quienes han dejado de lado la investigación del uruguayo— sostienen que san Pablo elaboró su cristología ignorando —y restando importancia— al Jesús histórico (Badiou 1999: 20, 34-35; Zizek 2005: 19). En otras palabras, para Segundo san Pablo profundiza la relación entre escatología e historia<sup>5</sup> y no opta por una escatología des-historizada.

Ahora bien, si Jesús predicó la inminente llegada del reino en términos de justicia social y no en términos de catástrofe, más propios de Juan el Bautista que de Jesús<sup>6</sup>, cabe preguntarse si para Juan Luis Segundo el reino mesiánico llegó o no en tiempos de Jesús:

Me parece que se hace una terrible violencia a la historia de Jesús y de todo su trabajo anunciador del Reino al suponer que los testigos de esa historia ven, después de la resurrección, el Reino como realizado. Por lo menos el Reino que

anunció y preparó Jesús, creando un conflicto histórico tan profundo en la sociedad de Israel que, al final, hubieran de acabar con él acabando con Jesús. No creo que la primera comunidad de cristianos haya entendido que no tenía ya sentido rezar la oración del Señor —centrada en que llegara el Reino y se hiciera la voluntad de Dios ‘así en la tierra como en el cielo’—, porque ello era ya una realidad con el Crucificado resucitado<sup>7</sup>.

Para Juan Luis Segundo, Jesús de Nazaret murió con la conciencia de su derrota: mientras que los testimonios fiables de Marcos y Mateo ponen en su boca el estremecedor grito (en arameo) “Padre, Padre, ¿por qué me has abandonado?”, Lucas lo invierte, haciendo que Jesús muera con la serena confianza puesta en el Padre<sup>8</sup>. La interpretación de una muerte vicaria de Cristo por toda la humanidad es claramente pospascual. Con respecto al tema (o problema) de la resurrección, Segundo rechaza la “mera reanimación de un cadáver”, y hace énfasis en “la experiencia de la resurrección” que los creyentes dicen haber tenido. Ahora bien, en cuanto a lo exegético, si los Sinópticos son fuentes fiables para descubrir al Jesús histórico, dejan de serlo en lo referido a la resurrección. Se rompe allí la ‘sinopsis’, dado que hay una divergencia muy profunda entre las ocho fuentes de la resurrección, diseminadas en los Evangelios, en Hechos y en las epístolas paulinas (Segundo 1991: 5).

### Lectura de la cristología paulina

Si la clave hermenéutica de Jesús de Nazaret fue política, la de san Pablo —autor de los escritos más tempranos del Nuevo Testamento— representa una clave ‘antropológica’ o ‘antropológica-existencial’: la gracia. De ahí que pueda postularse una ‘cristología humanista paulina’. El humanismo paulino se justifica con varios argumentos: para san Pablo todos los seres humanos están en igualdad de condiciones ante Dios: ya sea que tengan la ley revelada (judíos) o no la tengan (paganos), o más aún, se identifiquen con el mesianismo de Jesús de Nazaret (cristianos), ninguno puede hacer de ello un justificativo para “dejar de amar”<sup>9</sup>. Según la tipología ‘primer Adán’–‘Segundo Adán’, sin mediar acción o decisión de los seres humanos, la humanidad toda ha sido afectada por el peca-

do (primer Adán) y redimida (segundo Adán)<sup>10</sup>. Por lo tanto, las diferencias temporales pasan a un segundo plano, desde este universalismo paulino para el cual todos los seres humanos serán salvos. Mientras que en las obras de fines de la década de 1960 y principios de la de 1970 Segundo enfatiza la apuesta del cristiano (aquel que es consciente de la acción divina del mesianismo redentor de Cristo) por la libertad (“valió la pena ser libre”), en las obras de 1980 se desplaza al eje del amor (“valió la pena amar”). De un modo que podría reflejar la influencia de la doctrina rabínica del *Zimzum*, según la cual se enfatiza el concepto de una “creación inconclusa”, Segundo (1984: 267) afirma que solo desde el concepto de “creación inconclusa”, de la cual el creador se ha retirado para dejar lugar al hombre, puede comprenderse el escenario para el desarrollo pleno de la actividad humana, su riesgo, creatividad y responsabilidad. En este contexto, la libertad siempre es un bien.

La cristología humanista, por tener una clave antropológica-universalista, ofrece mayores matices, mayor riqueza, que la antropología que puede deducirse de los sinópticos. Mientras que en estos el mandato del amor se traduce, con solución de continuidad, en obras del amor en el escenario histórico-político, en san Pablo el análisis se complejiza, al punto de identificar, por un lado, la “productividad del pecado” (“cuando abundó el pecado, sobreabundó la gracia”) y, por otro, el hecho que de aun el cristiano no puede plasmar sus intenciones (fe, interioridad) en las obras históricas (ideología, exterioridad)<sup>11</sup>. De algún modo, si bien el cristiano es libre (no es esclavo del Pecado, es decir, de la voluntad de otros), sigue sufriendo los embates de “los pecados”. Esta ruptura pivotea en torno a Romanos 7. Del reino de Dios, centro del mensaje de Jesús, la “historia perdida” confluyó en religiosidad proselitista que se centró, casi de un modo “mágico”, en el “nombre de Jesús” y en su persona<sup>12</sup>. Sin embargo, los Sinópticos y Pablo coinciden en una crítica a la religión establecida, una crítica que puede agudizarse incluso en crítica a toda forma de religión, como puede apreciarse en Karl Barth (1973). De allí que pueda postularse el interés de san Pablo para ateos, desafiando la lectura (¿cautiva?) del cristianismo establecido (religioso), hasta el punto de esperar ‘nuevas cris-

teologías' que, en lugar de endiosar a san Pablo, hagan lo que san Pablo hizo: elegir la mejor clave de lectura del mesianismo de Jesús de Nazaret para el hombre de hoy.

En las 'reflexiones críticas', que constituyen el tercer volumen, actualizado, de la *Teología Abierta*, Segundo incorpora los resultados de su investigación plasmada en *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*. Se trata de una lectura "humanista" de san Pablo (Segundo 1982c: 287-561). La libertad humana es valiosa no para poner a prueba al hombre, por parte de Dios, sino para llevar al hombre a asemejarse a éste. En eso consiste la filiación. Dios valora tanto la libertad humana que si este no empuña esa creación activamente en sus manos esta dejará de tener valor para Dios y se sumirá en la inutilidad. Pero mientras que Dios crea de la nada, el hombre crea desde lo creado por Dios, lo cual ya tiene una 'instrumentalidad propia' (la 'ley de los miembros').

En un cierto giro 'deísta', para el san Pablo de Segundo Dios cesa de intervenir en la creación para hacer decisiva en ella la libertad humana. Si el hombre no consigue plasmar su huella libre en la creación, fracasará el plan divino de hacer de todos los hombres 'hermanos' de su Hijo. El hombre sólo es creador cuando, a semejanza de Dios y participando en la vida divina, ama y crea condiciones favorables al amor. La libertad no consiste en 'poder elegir otra cosa', sino en 'realizar' esa intención, en instalarla como construcción en la realidad. El egoísmo no es un objeto posible de la libertad sino el resultado de abandonar la libertad por la facilidad. El egoísmo surge y se instala en el recorrido que va de la intención a su realización. Consiste precisamente en renunciar a vencer las resistencias que los mecanismos de un mundo ya creado oponen a la novedad del amor que podría introducir la libertad. La ley del menor esfuerzo ignora nuestra libertad. El pecado sólo destruye su propia obra. A pesar de la enorme responsabilidad creadora que lleva consigo —Dios no hará lo que el hombre no quiera hacer—, la libertad no constituirá 'nunca un riesgo'. Vista a la luz de la fe, no puede volverse nunca perjudicial hasta el punto de llevar a la perdición definitiva.

Como resultado de su investigación, Segundo nos ofrece entonces un humanismo paulino, uni-

versalista (ya que la gracia está operando en toda la humanidad), el cual ha sido correctamente reinscripto, en el dominio filosófico, por Alain Badiou (1999), aunque ignorando el trabajo del teólogo uruguayo. Segundo estructura su relectura de san Pablo desde el concepto de 'fin de la ley', el que introduce al cristiano en la dimensión de la gracia y la libertad. En lo específico, el punto clave de la lectura de san Pablo —que gravita en toda su antropología y en varias partes del sistema teológico de Segundo—<sup>13</sup>, es su relectura de Romanos 7 y la problemática del hombre interior y la ley de los miembros. Esta oposición entre el hombre interior y la ley de los miembros implica que de la interioridad del hombre puede brotar también la gracia:

Pero para que esta novedad se abra paso en la existencia del hombre, dentro de un universo que lo domina y lo abrumba, el Espíritu que sopla y crea tiene que volvernos de esclavos libres y de ejecutantes, creadores. Lo consigue dándonos y haciéndonos sentir el "espíritu de hijos" (Rm 8, 14-21; Ga 4, 6; 1 Jn 3, 1-3), constituyéndonos, no jurídica sino existencialmente, en "herederos y dueños del universo" (Ga 4, 1-3). Y solo así, en lugar de ser dominados por el exterior, por las cosas, por el temor, el interior del hombre se abrirá a su plena espontaneidad (Rm 7, 21) y lo gratuito brotará 'también' del hombre. (Segundo 1983b: 206)

La gracia brota del interior del hombre y se identifica con la liberación del hombre, con su autenticidad creadora. Sin embargo, san Pablo reconoce una escisión en el ámbito de la interioridad humana, que Segundo interpreta en términos de "intención y realización":

Por lo tanto, para san Pablo, no somos auténticos ni cuando hacemos el bien ni cuando hacemos el mal, ni cuando cumplimos ni cuando quebrantamos la ley. Siempre es más fácil dejarse llevar por el instinto y por lo que dice y hace "la mayoría", que ser libres y creadores. De este modo, Juan Luis Segundo culmina en una lectura antinomiana<sup>14</sup> de san Pablo: para san Pablo ya no hay más una ley exterior que le determine al cristiano lo que está bien y lo que está mal:

El cristiano no tiene otra ley que amar, y de manera creadora. Cada uno de nosotros tiene que construir un amor único, inédito, frente a las necesidades únicas e inéditas de nuestros ‘prójimos’, es decir, de nuestros próximos, de los seres con quienes compartimos la existencia. (Segundo 1983b: 224)

La ley, para Segundo (1983c: 416), son las estructuras sociales, y el amor auténtico es inescindible de su vida social, exterior, comunitaria, a fuerza de no caer en facilismos<sup>15</sup>:

Decíamos que el hombre ha construido un mundo cada vez más separado de lo que podríamos llamar la naturaleza o, si se quiere, la primera naturaleza. Porque, en realidad, estamos viviendo en una segunda naturaleza, indispensable y creciente, compuesta por un sistema de relaciones humanas obligadas a crecer en número y complejidad para resolver, aunque más no sea, los problemas de la supervivencia: hambre, incultura, violencia. Concretamente, los actos meramente individuales —el hombre individuo frente a la naturaleza— ya casi no existen. (Segundo 1983b: 155)

Podemos apreciar aquí cómo Segundo se alinea tímidamente con el primer Luckács, cuando, en 1923 en *Historia y conciencia de clase*, caracterizaba a la totalidad social como “cosificación”, “reificación” o “segunda naturaleza”. También con Karl Korsch (1978: 88, 95 et passim), quien hacía de la totalidad histórica el concepto clave de un pensamiento filosófico, marxista y dialéctico<sup>16</sup>. El cristianismo individualista ha caído presa de su propia dinámica, llegando a generar la ilusión de que cambiando al individuo se logrará cambiar la estructura social. Atacando ese ilusorio proyecto individualista, en el contexto de su reflexión sobre el pecado y la gracia en sus dimensiones sociales, apunta:

Si gracia y pecado fueran de tal manera limitados, caeríamos necesariamente en el orden social y político en soluciones [tan frecuentes entre los católicos, por otra parte] del tipo: cambiemos al individuo y la sociedad será automáticamente transformada. Tal afirmación, basada en una errónea concepción del hombre, ignora que el in-

dividuo no puede ser realmente liberado sino en su condición humana total, es decir, en su ‘contexto social’. (Segundo 1983b: 238)

Esta conclusión solo puede adquirir real dimensión desde un pensamiento dialéctico (hegeliano-marxista) en el que la verdad es “la verdad de la totalidad”. Esta afinidad se pone de manifiesto, por ejemplo, en la reflexión de Segundo (1997: 174) sobre el infierno, y en la necesidad de tomar la vida humana como totalidad y no en un sentido episódico. Así, Segundo parece situarse más a gusto con la tradición de Marx (2005) Luckács (1923) y otros (Castoriadis 1975: 36, 2008: 184) en la insistencia en que es posible considerar al individuo como un producto de la totalidad social —más a gusto, decíamos, que otros teólogos latinoamericanos, como Dussel, quien bajo la seducción de Lévinas ve en el concepto de “totalidad” su peor enemigo<sup>17</sup>—. Sin embargo, esta posibilidad latente en el jesuita uruguayo no llega a explicitarse y, además, debería ir acompañada de la crítica de las ideologías, terreno en el que, para Segundo, “todos los gatos son pardos”.

### Mesianismo interrumpido en la teología de Luis Segundo

Hacia 1990, Juan Luis Segundo reinterpretaría su propia obra de madurez (los tres tomos de *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, unas mil páginas) en torno al debate entre escatología e historia: la historia de Jesús de Nazaret fue “perdida” y “recuperada”<sup>18</sup>. Fue perdida en la comunidad primitiva de discípulos más cercanos a Jesús. Estos habrían interpretado los eventos pascales en términos religioso-escatológicos y des-historizados: dado que Cristo vuelve pronto, la historia pierde “interés”. La problemática de la “pérdida de la historia”, y sus opciones radicales, se patentiza en los escritos tempranos de san Pablo, concretamente en las dos Epístolas a los Tesalonicenses, redactadas en torno al año 50. Pero las obras de madurez de san Pablo (Gálatas, Corintios y principalmente Romanos) demuestran el esfuerzo del propio apóstol por “recuperar” el escenario histórico en relación al mesianismo de Jesús. Allí se da, entonces, “la historia recuperada”. La pérdida de la historia es atribuida —entre otros— a san Pedro, cuando

este, al predicar su evangelio según el registro de Lucas en Hechos 2, deja de predicar “El reino de Dios”, núcleo del *kerygma* de Jesús de Nazaret, por la “salvación”, en términos religiosos ahistóricos:

Pero una vez más, la historia ha sucumbido al triunfo “religioso”, por así decirlo, del mismo Jesús. Y la prueba es que, para ponerse bajo ese poder de salvación, la orientación dada por Pedro al final de su primer discurso, alude a actos directamente religiosos. Cuando termina, los oyentes le hacen la lógica pregunta: “¿Qué hemos de hacer?” Y Pedro les contesta “convertíos, y que cada uno de vosotros se haga bautizar en el nombre de Jesucristo para remisión de vuestros pecados”. Salir o entrar en la comunidad de salvación se vuelve así más decisivo que ninguna opción histórica. (Segundo 1991: 345)

De este modo, la historia de Jesús (y Jesús en la historia) pierden su centralidad, y, con ello, la “puerta angosta” que proclamaba Jesús se comienza a ensanchar (de hecho, del centenar de discípulos que habría tenido Jesús comienza el crecimiento exponencial relatado en el libro de los Hechos). Las obras del período medio de san Pablo, las “grandes cartas”, como las de Corintios o la de Romanos, presentan una “recuperación” de la historia, en el sentido de la búsqueda de madurez cristiana, una madurez que invita al cristiano a comprometerse activamente, en amor, con el prójimo, pero sin vanagloriarse ni en su propia revelación o religión (como habrían hecho los judíos), ni en una suerte de investidura mágica que garantizaría al cristiano el “dejar de pecar”.

Pablo, sin embargo, nos ha dado mil pruebas, en los ocho capítulos estudiados de Romanos, de que no piensa en soluciones de tipo mágico, lo que sería en este caso una ‘manifestación’ súbita del segundo plano, meramente futura y sin impacto alguno sobre la historia presente. Pablo ha insistido en que la Fe tiene ojos que ven el mundo y en la existencia de otra forma, de una forma tan ‘realista’ como para transformar la conducta del hombre, por lo menos en cierta medida, lógica y perceptible a la vez. (Segundo 1982b:561)

Como hemos dicho, Segundo enfatiza la confrontación de Jesús y de Pablo contra la religión, la clave política en el primero y la clave antropológico-existencial en el segundo. Sin embargo, cuando se debe explicitar la vigencia del mesianismo cristiano para el contexto latinoamericano, si bien el teólogo uruguayo reivindica dichas claves, en lo político las opciones concretas comienzan a diluirse. Si bien pueden reconocerse varias tendencias internas en la TL (un ala clasista, otra nacional-populista, etc.), reinscripto en la hermenéutica ricoeuriana, Segundo iguala todas las ideologías como “medios” o “Instrumentos” para desarrollar en la historia ciertos “datos trascendentes” que constituyen la “escala de valores” de un sujeto. Dichos datos trascendentes son “objetos de fe”, una “fe antropológica” que Segundo siempre distingue formalmente de una “fe religiosa”. Para realizar ciertos valores, el sujeto escoge una ideología determinada. Pues bien, en las obras de madurez de Segundo los vestigios de crítica de las ideologías o, más concretamente, del marxismo crítico han desaparecido. Ese marxismo crítico, que de algún modo representaba el marco teórico de obras como *Liberación de la teología*, de 1975, comienza a ser reemplazado por una agudización del relativismo hermenéutico (digamos que, implícitamente, Segundo ha optado por Gadamer y Ricoeur en lugar de Habermas, en la famosa disputa de la década de 1960<sup>19</sup>) y del modelo “energético” de Bateson. Los valores humanistas de libertad y universalidad todavía lo protegen de las peores derivaciones (como podría ser la posmodernidad o la biopolítica), pero esta reorientación teórica impacta en la viabilidad del proyecto o, al menos, en su calidad. Esta desorientación ha cautivado incluso a investigadores tan atentos como Enrique Dussel, quien increíblemente sostiene, en 1990, que el tomo I de *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret* es una obra de ideología en sentido marxista (Dussel 1993). Nada más lejos de la realidad. Para Segundo no hay ni lucha de clases ni intereses ocultos que desenmascarar tras un velo ideológico<sup>20</sup> ni modos de producción como claves hermenéuticas del proceso histórico. Se trata más bien de una suerte de “estetización de la política”, que en lugar de nutrirse de Benjamin o de Hannah Arendt, en la versión de Eduardo Grüner (2002), se nutre indirectamente de Ricoeur y una

“pálida escuela de la sospecha”. Si bien reconoce que san Pablo puede ser considerado un precursor tanto de la dialéctica hegeliana, del psicoanálisis freudiano (por Romanos 7) como del análisis de la existencia humana de Kierkegaard o de Sartre, omite completamente el cruce entre mesianismo y política del siglo XX. Nos referimos a las obras de un Bloch o un Benjamin (para no mencionar los estudios de Löwith (2007) o Taubes (2008), o más recientemente Löwy (1997)). En este sentido, si bien pueden establecerse algunos paralelos entre la crítica mesiánica de la Ley (de acuerdo a la tradición de los schmittianos o de Agamben) en la propuesta de Segundo —que también ha sido anunciada por Dussel<sup>21</sup>— los límites que Segundo pone al mesianismo son mucho mayores a los que, por ejemplo, establece Míguez Bonino (1975, 1977: 7). Mientras que Segundo elabora una propuesta humanista, un mundo redimido del que Dios se ha retirado, el teólogo barthiano argentino, en cambio, muestra siempre sus reservas de este orden “penúltimo” en relación al “último” (Bonhoeffer 2000: 117 y ss.), y ello sin menoscabar la necesidad de hacer opciones históricas radicales (lo que se llamó “proyecto histórico” en la jerga de la TL (Míguez Bonino 1976: 76, 110, 119). Ni las revueltas campesinas de la Reforma Radical, a las que tanta atención prestaron Bloch (1977) o Engels, ni la escatología milenarista de los movimientos judíos (como Sabatti Zeví), que tanto interesaron a Taubes (2008: 45 y ss., 87 y ss.), son de interés para Segundo. Por tal razón, consideramos que se trata de un “mesianismo humanista secularizado”, que armoniza con la tendencia generalizada de los jesuitas. A tal punto secularizado, que podría decirse que es un “mesianismo interrumpido”<sup>22</sup>. La categoría del *novum* ha quedado totalmente desdibujada, como puede apreciarse en ciertos aspectos en los que Segundo sigue muy de cerca de Teilhard de Chardin (1983b: 294). Con “mesianismo interrumpido” no queremos significar ni la catástrofe ni la interrupción mesiánica del tiempo ordinario, sino la disolución de la categoría de lo *novum*. El futuro está preñado, en todo caso, de acciones humanas solidarias (negentropía) o egoístas (entropía), en el movimiento de la energía (Bateson). No ocupa, entonces, la irrupción mesiánica o la crítica radical (mesiánica) de la Ley<sup>23</sup>, un lugar clave en la

teología de Segundo, más allá de las propias tareas solidarias que puedan practicar los seres humanos libres, como *synergoi* de Dios (1982c: 558)<sup>24</sup>. La disolución de la categoría de lo *novum* puede ser una “victoria pírrica” en la teología contemporánea, si es que Moltmann está en lo cierto cuando dice:

En la escatología traspuesta al tiempo [escatología consecuente], lo venidero era equiparado con el futuro cronológico. No conocía la categoría del *novum*. Ahora bien, con el tiempo la vida se hace únicamente vieja; no se hace ni joven ni nueva. Para ello, necesita la esperanza en Dios, quien promete “mira, yo lo hago todo nuevo”. En la escatología traspuesta a la eternidad, el “instante” actual es lo “repentino”, lo inesperado, el salto, el milagro [Kierkegaard, Bultmann, Barth]. Pero no es el “instante escatológico” y no es situado en la categoría de lo *novum*, sino que sigue siendo “la excepción”, la “interrupción”. El concepto subyacente de la eternidad hace que sea imposible la categoría de lo *novum*. Pero a la experiencia del *Dios que viene*, y al concepto del tiempo como *adviento* les pertenece necesariamente la categoría de lo *novum*, porque gracias a ella se desvela tal experiencia. (2004: 55 bastardillas originales)<sup>25</sup>

De lo que hemos expuesto de Segundo debería quedar claro que este se aparta de la “escatología consecuente” de Schweitzer, toda vez que llega incluso a dudar de la atribución a Jesús de Nazaret del “discurso escatológico” de la irrupción catastrófica del reino. De igual modo, Segundo rechaza la propuesta de Walter Kasper, quien proyecta la divinidad de Cristo sobre los acontecimientos pascales y la conciencia que tendría Jesús de su victoria mediante la cruz. Tampoco aceptaría Segundo el decisionismo de Kierkegaard o Bultmann, que hoy en día parece ser reeditado por el elogio agambeniano de la “excepción” y los schmittianos. Por el contrario, Segundo nos ofrece una “interrupción” del mesianismo de Jesús en este sentido: Jesús de Nazaret, al igual que cualquier hombre, va determinando su futuro a la luz de los datos que tiene a su disposición (en todo caso, está bajo el velo de la *kénosis*). Pero para él, el Reino de Dios vale más que cualquier otra cosa y, como había anunciado en su parábola del tesoro escondido —recorde-

mos que para Segundo estas constituyen el núcleo más fidedigno del kerygma del Jesús histórico—, hay que estar dispuesto a pagar el precio: y Jesús lo paga, muere por él:

En cuanto a Jesús mismo, su concepción de la llegada final del Reino con poder subestimó la complejidad de la realidad histórica y el carácter decisivo que Dios le da. Dios no va a traer el Reino de la manera que Jesús imagina. Jesús tiene algo que aprender aún, dice la Carta a los Hebreos: “la obediencia”. [...] Pero aun así, la obediencia al Padre no es penosa porque el Padre quiera hacerlo sufrir, sino porque el Reino que el Padre trae a la tierra exige de Jesús, como exigirá de todos sus colaboradores, una terriblemente difícil y humilde obediencia a las intrincadas y ambiguas leyes históricas. (Segundo 1991: 307-308)

Como puede apreciarse, el mesianismo y la categoría de lo *novum* se interrumpen para dar paso a una lucha con las ‘intrincadas y ambiguas leyes de la historia’. Si todavía puede hablarse de mesianismo en Segundo —ya que coincide con los Sinópticos en identificar a Jesús de Nazaret como el Mesías (Segundo 1982b, 1991: 25)—, ese mesianismo está interrumpido, o transferido al humanismo<sup>26</sup>: solo podemos esperar la solidaridad humana, lo cual no es, por otra parte, poca cosa. Para un proyecto filosófico esto no sería ningún menoscabo, como puede apreciarse por los excelentes resultados obtenidos por el “ateísmo metódico” de un Habermas<sup>27</sup>. Para la teología, en cambio, se trata quizá de una falencia capital, porque ¿qué consuelo, qué propuesta de salvación puede ofrecer una religión basada en un Cristo que no resucitó históricamente, ni cuya segunda venida puede aportar eficacia alguna, ni puede siquiera esperarse? Cuando todas las “apuestas” están cifradas en la solidaridad humana, ¿qué novedad podemos esperar en la historia, en el tiempo ordinario? La teología de Segundo ni siquiera nos ofrece una posibilidad de interpretar el ‘mesianismo de la solidaridad humana’ en términos marxistas, como ciertas interpretaciones se han propuesto del mesianismo de Benjamin<sup>28</sup>. De hecho, el propio Segundo rechaza explícitamente ese rol mesiánico que se ha adjudicado al proletariado (Segundo 1983c: 485). De

esto se sigue que el juego de Segundo entre la “fe antropológica” y los “datos trascendentes”, como una ‘apuesta’ que se verificará escatológicamente, sigue preso de ese mesianismo interrumpido o transferido al humanismo, demasiado secularizado para una teología que se resiste tanto a amigarse con la escatología de Schweitzer, como con la teología de la *Dead God Theology* (Segundo 1983b, 1983c, 1984:74, 267, 353, 391).

## Notas

<sup>1</sup> Seguimos a Jürgen Moltmann (2004: 199, 233), quien ha propuesto una identificación entre los conceptos de milenarismo, quiliastro y mesianismo para indicar la esperanza en el reinado teopolítico de Dios sobre la tierra, un reino de paz, como fin de los reinos humanos.

<sup>2</sup> También cabe mencionar Miranda (1980).

<sup>3</sup> Nos hemos ocupado de algunas de estas lecturas filosóficas de san Pablo en (2007).

<sup>4</sup> Segundo dedica algunas páginas a debatir esta cuestión de las claves interpretativas de los personajes históricos; una clave permite el acceso a lo que estructura la vida del personaje, aunque no elimina por sí misma otros intereses que este hubiera tenido (por ejemplo, sería absurdo ver la clave de la vida de Napoleón en el arte o la filosofía y no en la política). En todo caso, las claves interpretativas surgen cuando muere el personaje, de ahí el señalamiento de lo pospascual y del desarrollo del cristianismo, como religión universal, presuntamente fundada por Jesús.

<sup>5</sup> Cf. esta idea en Miranda (1971: 317).

<sup>6</sup> Nuestro autor más bien sugiere que el discurso escatológico de Marcos 13 y paralelos es originariamente de Juan el Bautista y no de Jesús (Segundo 1991: 299).

<sup>7</sup> Siguiendo la idea paulina de Filipenses 2, Segundo enfatiza la *kénosis* de Cristo en el sentido de que no era ni omnisciente ni, en todo caso, consciente de su propia divinidad; cf. Segundo (1991:340).

<sup>8</sup> Cf. Segundo (1991: 295, 307), también Segundo (1991: 299-300).

<sup>9</sup> Cf. Segundo (1982b: 409 y ss.).

<sup>10</sup> San Pablo, con su analogía entre el primer y segundo Adán, es el creador del “pecado original”, y desde allí los cristianos leen, luego, el relato del Génesis. Pero “nuestro mundo es un mundo redimido y siempre lo fue” (Segundo 1983c: 433). En otras palabras, sería un despropósito pensar que el pecado original afectó a toda la humanidad sin mediar la voluntad individual de todos y cada uno, mientras que la redención de Jesucristo, el Segundo Adán, tendría un alcance mucho más limitado (si dependiera de la voluntad consciente de cada individuo, que debería “aceptarlo”).

<sup>11</sup> Cf. Segundo (1982a, 1991: 18, 29, 30, 118).

<sup>12</sup> José Míguez Bonino (1995: 52), criticando las deformaciones del fundamentalismo protestante, decía que esa “oferta de salvación”, que alude a la persona de Jesús, en lugar de su *kerygma*, el Reino de Dios, se llega a concebir al modo de una computadora: si uno presiona las teclas adecuadas, obtendrá el resultado deseado, “la salvación”.

<sup>13</sup> La importancia de san Pablo para la idea de revelación de Segundo radica en que son los primeros escritos del Nuevo Testamento (Segundo 1983c: 31). Con respecto a la gravitación de Romanos 7, cf. Segundo (1983c: 391, 397, 423; 1984: 225). Años después sigue el énfasis (Segundo 1997: 177 y ss.).

<sup>14</sup> Además del tratamiento en el tomo I de la Teología abierta (como señalamos en el texto), nuestro teólogo se ocupa del tema en el tomo II (1983c: 390 y ss.). Como veremos, otros teólogos vinculados a la TL no comparten el antinomianismo, como Míguez Bonino.

<sup>15</sup> Cf. Segundo (1983b: 225).

<sup>16</sup> A propósito, cf. Honneth (2007), Fromm (1947: 118) y Horkheimer y Adorno (2002: 119 y ss.).

<sup>17</sup> Cf. Dussel (1976) y Gillot (1997). Para otras distinciones con Dussel por parte de Segundo cf. (Segundo 1984: 219).

<sup>18</sup> Cf. Segundo (1991). En realidad se trata, prácticamente, del mismo contenido, con énfasis distintos.

<sup>19</sup> El debate surgió en torno a dos de las publicaciones principales, en la fecunda década de 1960, de Gadamer (1977) y de Habermas (1982, 1986). Gadamer (1994) respondió con algunos ensayos y también intervino Ricoeur (2000). Un excelente balance puede leerse en Jay (1988: 17-36). Ricoeur volvió sobre ello más tarde; cf. Ricoeur (2008).

<sup>20</sup> Esto más allá de que, ocasionalmente, se mencione el concepto clásico de ideología como encubrimiento de relaciones de dominación, como en Segundo (1984:78); una lectura de *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret* despeja toda duda de lo alejado que está el concepto de ideología que privilegia el uruguayo.

<sup>21</sup> Cf. Dussel (1986). Con respecto a la relación entre san Pablo, Freud y Marx, Porfirio Miranda (1971: 320-321) también lo había anticipado.

<sup>22</sup> Con Moltmann (2004: 247, 249, 254) podríamos llamar a esto un “mesianismo realizado” o “milenarismo realizado”, categorías sinónimas, según este pensador, de las cuales se sirve para criticar el proyecto de la Ilustración. Más allá de que el propio Segundo ha mostrado sus reservas a ciertos aspectos del proceso de secularización e Ilustración, y en general a ciertos aspectos de la “cultura Occidental” o la “cultura griega”, preferimos denominar “mesianismo interrumpido” al mesianismo de Segundo para evitar una confusión con la escatología de Schweitzer, a quien el uruguayo también critica, como veremos inmediatamente. Sobre las críticas de Segundo a la cultura griega, la Ilustración y la cultura occidental, cf. Segundo (1983c, 1984, 1982a: 164).

<sup>23</sup> Por no mencionar el elemento de “catástrofe”, muy presente en Benjamin, por ejemplo.

<sup>24</sup> Al afirmar la construcción humana del Reino de Dios, Segundo se contrapone a Bultmann (2001), quien inicia su *Teología del Nuevo Testamento* con la afirmación contraria. Segundo ha criticado insistentemente a Bultmann, como puede verse en Segundo (1991, 1982b: 218, 391).

<sup>25</sup> La precisión que tiene Moltmann en cuestiones escatológicas en el nivel de la dogmática, con respecto a las limitaciones que señalaremos en Segundo, se invierten en el terreno de la exégesis bíblica. Llama mucho la atención el nivel de superficialidad con el que el teólogo alemán trata el tema de la escatología en la predicación de Jesús de Nazaret, cf. Moltmann (2004: 201-202).

<sup>26</sup> Huelga decir que nuestra relación con el humanismo de algún modo se asemeja a cierto fundamentalismo o fideísmo evangélico, para el cual toda tendencia “humanista” es, de suyo, contraria a la revelación bíblica o al accionar de Dios en la historia. En todo caso, observamos cierta inconsistencia en Segundo al rechazar la escatología de Schweitzer o la *Dead God Theology*.

<sup>27</sup> Para las críticas de Habermas al mesianismo cf. Habermas (2003, 2001). Con respecto a los resultados del ateísmo metódico de Habermas y las condiciones del pensamiento postmetafísico, rechazamos la tesis de Rojas (2000), para quien Habermas habría fracasado en obtener “buenos resultados” en la aplicación de un pensamiento postmetafísico.

<sup>28</sup> Cf. Löwy (2003: 108-110) et passim.

## Bibliografía

Agamben, G. (2006). *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*. Madrid: Trotta.

Badiou, A. (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Madrid: Anthropos.

Barth, K. (1973). *La revelación como abolición de la religión*. Madrid: Ediciones Morava.

Benjamin, W. (1973). *Tesis sobre filosofía de la historia*. Madrid: Taurus.

Bloch, E. (1977). *El principio esperanza*. Buenos Aires: Aguilar.

Bonhoeffer, D. (2000). *Ética*. Madrid: Trotta.

Bultmann, R. (2001). *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme.

Castoriadis, C. (1975). *L'institution imaginaire de la société*. París: Seuil.

\_\_\_\_\_ (2008). *El mundo fragmentado*. Buenos Aires: Terramar.

Dussel, E. (1976). *Filosofía de la liberación*. Buenos Aires: La Aurora.

\_\_\_\_\_ (1986). *Ética comunitaria*. Buenos Aires: Ediciones Paulinas.

\_\_\_\_\_ (1993). “Teología de la Liberación y marxismo” en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. T. I, Vol. II. San Salvador, El Salvador: UCA; pp. 115-144.

Fromm, E. (1947). *El miedo a la libertad*. Buenos Aires: Editorial Abril.

Gadamer, H.-G. (1977). *Verdad y método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme.

\_\_\_\_\_ (1994). *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.

Gillot, L. (1997). “Introducción.” en *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.

Grüner, E. (2002). *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (im-posible) de lo trágico*. Buenos Aires: Paidós.

Habermas, J. (1982). *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus.

\_\_\_\_\_ (1986). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos.

\_\_\_\_\_ (2001). *Israel o Atenas*. Madrid: Trotta.

\_\_\_\_\_ (2003). *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus.

Hansen, G. (1994). *The Doctrine of the Trinity and Liberation Theology: a study of the trinitarian doctrine and its place in Latin American Liberation Theology*. PhD Diss. Chicago: Lutheran School of Theology at Chicago.

\_\_\_\_\_ (1997). “La concepción trinitaria de Dios en los orígenes de la teología de la liberación: el aporte de Juan Luis Segundo”: *Cuadernos de Teología XVI*; pp. 43-67.

Honneth, A. (2007). *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz Editores.

Horkheimer, M. y Adorno, T. (2002). *La dialéctica del Iluminismo*. Barcelona: Editorial Nacional.

Jay, M. (1988). “Should Intellectual History Take a Linguistic Turn? Reflections on the Habermas-Gadamer Debate” en *Fin-de-Siècle Socialism. And Other Essays*. London: Routledge, pp. 17-36

Korsch, K. (1978). “Marxismo y filosofía (1921)” en *Marxismo y filosofía*. Barcelona: Ariel; pp. 77-141.

Löwith, K. (2007). *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires: Katz Editores.

Löwy, M. (1997). *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa central*. Buenos Aires: El cielo por asalto.

\_\_\_\_\_ (2003). *Walter Benjamin. Aviso de incendio. Una lectura de las “Tesis sobre el concepto de la historia”*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Lukács, G. (1923). *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*. Berlín: Der Malik Verlag.

Marx, K. y Engels, F. (2005). *La ideología alemana*. Buenos Aires: Santiago Rueda Editores.

Medina Ylla, E. (1998). “Prólogo.” en *El infierno. Un diálogo con Karl Rahner*. Buenos Aires: Lohlé Lumen-Trilce.

Míguez Bonino, J. (1976). *Christians and Marxists*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Pub Co.

Míguez Bonino, J. (1975). *Doing Theology in a Revolutionary Situation*. Philadelphia: Fortress.

\_\_\_\_\_ (1977). *La fe en busca de eficacia. Una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de liberación*. Salamanca: Sígueme.

\_\_\_\_\_ (1995). *Rostros del Protestantismo Latinoamericano*. Buenos Aires: Nueva Creación-ISEDET.

Miranda, J. P. (1971). *Marx y la Biblia: crítica a la filosofía de la opresión*. México: Edición del autor.

\_\_\_\_\_ (1973). *El ser y el Mesías*. Salamanca: Sígueme.

\_\_\_\_\_ (1980). *Marx against the Marxist*. Maryknoll, Nueva York: Orbis Books.

Moltmann, J. (2004). *La venida de Dios. Escatología cristiana*. Salamanca: Sígueme.

Ricoeur, P. (2000). “Hermenéutica y crítica de las ideologías (1973)” en *Del texto a la acción*. México DF: Fondo de Cultura Económica; pp. 307-347.

\_\_\_\_\_ (2008). *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa.

Rojas, P. (2000). “La ética del lenguaje: Habermas y Levinas”: *Revista de filosofía XIII*; pp. 35-60.

Roldán, D. A. (2007). “Theología paulina perennis: San Pablo en el interés de filósofos y teólogos del siglo XXI. Balance y perspectivas para la realidad latinoamericana”: *Teología y cultura 7*; pp. 5-47.

Segundo, J. L. (1968). *Teología abierta para el laico adulto*, 5 vols. Buenos Aires: Carlos Lohlé.

\_\_\_\_\_ (1975). *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Carlos Lohlé.

\_\_\_\_\_ (1982a). *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret I, Fe e ideología*. Madrid: Cristiandad.

\_\_\_\_\_ (1982b). *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret II/1 Historia y actualidad: Sinópticos y Pablo*. Madrid: Cristiandad.

\_\_\_\_\_ (1982c). *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret II/2 Historia y actualidad: las cristologías en la espiritualidad*. Madrid: Cristiandad.

- \_\_\_\_\_ (1982d). *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*. 3 Vols. Madrid: Cristiandad.
- \_\_\_\_\_ (1983a). *Teología Abierta*. Madrid: Cristiandad.
- \_\_\_\_\_ (1983b). *Teología Abierta I, Iglesia-Gracia*. Madrid: Cristiandad.
- \_\_\_\_\_ (1983c). *Teología Abierta II, Dios-Sacramentos-Culpa*. Madrid: Cristiandad.
- \_\_\_\_\_ (1984). *Teología Abierta III, Reflexiones críticas*. Madrid: Cristiandad.
- \_\_\_\_\_ (1985). *Teología de la Liberación. Respuesta al cardinal Ratzinger*. Madrid: Cristiandad.
- \_\_\_\_\_ (1989). *El dogma que libera: fe, liberación y magisterio dogmático*. Santander: Sal Terrae.
- \_\_\_\_\_ (1991). *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. De los sinópticos a Pablo*. Santander: Sal Terrae.
- \_\_\_\_\_ (1993). *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?* Santander: Sal Terrae.
- \_\_\_\_\_ (1994). *El caso Mateo. Los comienzos de una ética judeocristiana*. Santander: Sal Terrae.
- \_\_\_\_\_ (1997). *El infierno: un diálogo con Karl Rahner*. Montevideo: Lohlé Lumen-Trilce.
- Taubes, J. (2007). *La teología política de Pablo*. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_ (2008). *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Zizek, S. (2001). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires-Barcelona-México: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2005). *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*. Buenos Aires: Paidós.