



Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: La idea escatológica de fe cristiana en el discurso exegético de José Porfirio Miranda

Autor: Olalla, Marcos

Forma sugerida de citar: Olalla, M. (2022). La idea escatológica de fe cristiana en el discurso exegético de José Porfirio Miranda. *Cuadernos Americanos*, 1(179), 71-93.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, año XXXVI, núm. 179, (enero-marzo de 2022).

Los derechos patrimoniales de artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial- Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional).
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

La idea escatológica de fe cristiana en el discurso exegético de José Porfirio Miranda

Por Marcos OLALLA*

El mundo tiene remedio

POCOS PODRÍAN DUDAR de la relevancia que en la década de los setenta tuvo la teología de la liberación latinoamericana en la escena intelectual continental. Del elenco de sus iniciales cultores hay uno que se destacó por la calidad de sus intervenciones en el campo de los estudios bíblicos, aunque fueron tan potentes como episódicas, puesto que su producción mudó definitivamente su registro hacia la filosofía, en la que el centro lo ocuparía la figura de Hegel, sin que ello significase el abandono de su matriz marxista. Hablamos del filósofo mexicano José Porfirio Miranda (1924-2001).

Como lo hemos señalado en sendos trabajos,¹ su obra teológica se organizó en torno a la cuestión mesiánica, concebida como el engranaje que permitía resignificar la teología del Nuevo Testamento a la luz de sus continuidades con la teología del Antiguo. Si el modelo de liberación política en el discurso bíblico de la teología latinoamericana se hallaba en la escena del éxodo, el monumental trabajo de articulación entre estas dos teologías emprendido por Miranda en *Marx y la Biblia: crítica a la filosofía de la opresión*² debía constituir un documento central del discurso liberacionista.³

* Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas; y profesor de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina; e-mail: <marcosolalla@gmail.com>.

¹ Véanse dos artículos de Marcos Olalla, “La perra suerte de la humanidad: la reposición del mesianismo en el discurso exegético de José Porfirio Miranda”, *Utopía y Praxis Latinoamericana* (Universidad del Zulia), año 23, núm. 81 (2018), pp. 106-117; y “La comprensión del mesianismo en la producción exegética de la teología de la liberación: la deconstrucción de la exégesis joanea en José Porfirio Miranda”, *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas* (Mendoza, Incihusa-Conicet), vol. 21 (2019), pp. 1-22.

² José Porfirio Miranda, *Marx y la Biblia: crítica a la filosofía de la opresión* (1972), 12ª ed., México, UAM, 1988.

³ Cf. Enrique Dussel, “El paradigma del éxodo en la teología de la liberación”, *Concilium. Revista Internacional de Teología* (París, International Association of Con-

La centralidad que el elemento mesiánico poseyó en la exégesis mirandiana explicaba su disposición a examinar la convergencia entre los conceptos de *fe* y *dialéctica*, en tanto modalidades de despliegue en dos discursos distintos —la Biblia y el marxismo— de un cierto horizonte de redención. La desactivación del componente escatológico en la fe y el revolucionario en la dialéctica explicarían, para el mexicano, su deslizamiento hacia una función meramente epistémica, a la que, siguiendo a Rudolf Bultmann y Ernst Käsemann, el biblista llamaba “concepción del mundo”.⁴ Sobre el fondo de esta convergencia existirá una afinidad profunda que el mexicano hallaba en las fuentes bíblicas.

No nos interesa caracterizar aquella convergencia, sino los modos de la desconstrucción mirandiana de los dispositivos exegéticos de la interpretación dominante del Nuevo Testamento a principios de los años setenta del siglo xx, a la que de modo no siempre consistente contribuyó la teología latinoamericana. Es notable, en tanto, la relativa ausencia de referencias a la producción exegética de Miranda en el corpus de la corriente principal de la teología de la liberación.⁵

Del mismo modo que la llamada “new perspective on Paul”⁶ en el orbe anglosajón, Miranda vio las dificultades de la interpretación

ciliar Theology), núm. 209 (1987), pp. 99-114; y Jorge V. Pixley, *Éxodo: una lectura evangélica y popular*, México, Koinonía, 1983.

⁴ Miranda, *Marx y la Biblia* [n. 2], p. 231.

⁵ Expresión de ello es la notoria ausencia en la obra del mexicano del mapa de referencias de algunos de los trabajos más pretenciosos desde el punto de vista exegético de sus teólogos sistemáticos, como el caso de Juan Luis Segundo, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret: de los Sinópticos a Pablo*, Santander, Sal Terrae, 1991. Máxime cuando, como a ningún lector atento escapa, la cuestión del mesianismo resultaba clave en la teología de la liberación. Cf. Michael Löwy, *Guerra de dioses: religión y política en América Latina*, Josefina Anaya, trad., Buenos Aires, Siglo XXI, 1999; y David Roldán, “Problemas en torno al mesianismo humanista de Juan Luis Segundo”, *El Títere y el Enano. Revista de Teología Crítica*, año 1, núm. 1 (2010), pp. 121-135. Es sintomático que el aporte de Miranda fuera examinado en su justa relevancia a partir de los estudios de síntesis de tal corriente, más que en la producción de los propios teólogos de la liberación. Cf. Samuel Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe: implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión* (1981), Río Piedras, Huracán, 1989; Enrique Dussel, *Teología de la liberación: un panorama de su desarrollo*, México, Potrerillos, 1995; y Juan José Tamayo, *La teología de la liberación: en el nuevo escenario político y religioso*, Valencia, Diáspora, 2009.

⁶ La convergencia con esta perspectiva de análisis de los escritos paulinos y la interpretación de Miranda se da en referencia a la crítica de la concepción subjetivista de la justicia en la teología luterana, pero divergen ostensiblemente en materia de los

luterana de la justicia para una exégesis ajustada a las creencias de los redactores del Nuevo Testamento y a las expectativas de las comunidades para las que fueron concebidos dichos textos. La teología de la liberación y el biblista mexicano desarrollaron un enfoque hermenéutico cuyo patrón fue la historización de los más significativos conceptos teológicos.⁷ El deslizamiento luterano en torno a la fuente paulina del concepto de *justicia histórico-escatológica* al de *justificación moral* constituyó uno de los dispositivos más eficaces de deshistorización del cristianismo. Miranda constataba que la producción de los biblistas luteranos de fines de la década de los sesenta se encontraba en tránsito a reconocer el carácter “real” de la justicia invocada en desmedro de la perspectiva estrictamente figurativa de Lutero. La operación de la teología de la liberación consistiría en la articulación de las tradiciones redaccionales de la Biblia que indicaban que aquella historicidad de la justicia debía ser concebida como un atributo comunitario.

Otro tópico de la interpretación conservadora ha consistido, frente a la evidencia ostensible sobre la historicidad de la justicia social en las tradiciones redaccionales del Antiguo Testamento, en la afirmación de que aquello que la teología veterotestamentaria comprendía como histórico, en el Nuevo Testamento debería concebirse como moral, en cuyo caso la señalada corrección a la idea de justicia de Lutero por parte de Rudolf Bultmann, Adolf Schlatter, Eberhard Jüngel, Heinz-Dietrich Wendland, Peter Stuhlmacher y otros, todavía se quedaba corta para el mexicano:

No puede haber duda sobre si esa justicia real es justicia estricta en el sentido social de la palabra. Y eso no sólo en el Antiguo Testamento y en los cuatro evangelistas, sino especialmente en Pablo. Lo que a muchos exégetas les producía duda era la referencia forense, la relación al juicio de Dios; pero tal referencia o dimensión de la justicia, lejos de desrealizar a ésta, acentúa hasta el extremo el sentido social y de justicia estricta, como hemos visto. Especialmente en Pablo y en la carta a los romanos, de tal manera que libertar de la injusticia mantiene rigurosamente el mismo significado que en

alcances teológicos del concepto de *ley* en los textos del apóstol. Cf. E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: a comparison of patterns of religion*, Filadelfia, Fortress Press, 1977; y Tom Wright, *El verdadero pensamiento de Pablo: ensayo sobre la teología paulina*, Dorcas González Bataller, trad., Barcelona, Clie, 2002.

⁷ Cf. Ignacio Ellacuría, “Historicidad de la salvación cristiana”, en *id.* y Jon Sobrino, *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, vol. 1, Madrid, Trotta, 1990, 2 vols.

el Éxodo, dándole a la liberación toda la amplitud definitiva que desde un principio ansiaba tener: libertar al hombre de toda la civilización humana institucionalizadora de injusticia.⁸

Miranda veía con perspicacia que la interpretación del nexo causal entre fe y justicia social escatológica es francamente inasimilable para la exégesis académica. Era notable la singularidad del gesto mirandiano que consistía en el registro de los mecanismos de morigeración de los intérpretes más prestigiosos de la “intransigencia ilimitada” de Pablo.⁹ No hay sofisticación técnica en la hipérbole mirandiana, pero sí gran lucidez en la configuración de su objeto de provocación, en este caso la cuestión de la facticidad de la fe como operadora histórica de la justicia escatológica.

La interpretación formalista por la que la fe era comprendida como condición para la consumación de aquella justicia instauraba dos planos e introducía un efecto desarticulador, puesto que habilitaba el aplazamiento de la justicia —que se esperaba— en beneficio de la construcción de una piedad que fungía como escenificación de un estado de creencia, que asimismo incluía aquella espera, aunque a fuerza de su continuo aplazamiento se despojaba de su carácter histórico. Para que esta interpretación tuviese algo de coherencia habría que quitarle al concepto paulino de *justicia de Dios* su condición escatológica.

Es muy notable por su candidez y transparencia la operación hermenéutica de la exégesis conservadora —incluso de la más seria— consistente en la bifurcación de dos planos cuando la referencia del texto no deja lugar a dudas sobre el carácter histórico de la categoría teológica enunciada. Un ejemplo pertinente tomado de un modo relativamente aleatorio es la interpretación del británico Frederick F. Bruce¹⁰ del concepto paulino de *venida de la fe* en Gál. 3:23 y 3:25. En efecto, para cualquier lector desinteresado dicha llegada está lejos de desplegarse como un “devenir”, por el contrario, supone la irrupción de una época escatológica. El exégeta, en primer término, morigera el sentido ruptural del advenimiento

⁸ Miranda, *Marx y la Biblia* [n. 2], p. 233.

⁹ *Ibid.*, p. 234.

¹⁰ Frederick F. Bruce, *Un comentario de la Epístola a los Gálatas: un comentario basado en el texto griego* (1982), Lidia Rodríguez Fernández, trad., Barcelona, Clie, 2004, pp. 250ss.

de lo nuevo, al inscribir esa llegada al orden de una “historia de la salvación”. Pero incluso en esa plácida forma de historicidad concebida como acumulación paulatina de plenificación histórica el discurso del biblista urge por el retorno a su zona de confort: la fe de los creyentes. Señala:

Se repite el sentido del versículo 22, aunque en otros términos. La “llegada de la fe” (la mencionada “fe en Jesucristo”, es decir, el Evangelio) se debería entender tanto en el plano de la historia de la salvación como en el plano de la experiencia personal de los creyentes. En el ámbito de la historia de la salvación, la llegada de la fe coincide con la aparición de Cristo, en quien la era parentética de la ley fue desplazada por la era de la fe (*cf.* 4:4), era que cumple la promesa hecha a Abraham. En la experiencia personal de los creyentes coincide con el punto en que abandonan su intento de justificarse por su propia cuenta, basado en las obras de la ley, y aceptan la justicia que viene por la fe en Cristo (*cf.* Rom. 10:3s.; Fil. 3:9).¹¹

Además de la deliberada inespecificidad de lo atribuido en esa “fe en Jesucristo” todo se reduce a la interpretación evolucionista clásica del paso de la era de la ley a la era de la fe en esta economía moral de la salvación que se desarrolla, además, como el deslizamiento del atributo salvífico de la comunidad al individuo. Por eso no extraña esta operación que de tan común se ha tornado un tópico incluso de exégetas, consistente en la referencia obligada a la experiencia personal cuando el texto no la invoca. Se trata de una suerte de supletoriedad permanente del registro existencial cuando la referencia es inocultablemente escatológica.

La obra de Miranda poseyó en esos primeros años setenta del siglo xx la potencia y el rigor para sacudir el dispositivo hermenéutico conservador. Para él, si la justicia debía comprenderse como juicio escatológico, la fe que operaría como su condición retornaba a su original sentido comunitario.

Las expresiones paulinas “antes de que viniera la fe” (Gál. 3:23) y “pero cuando vino la fe” (Gál. 3:25), de fijo entienden la fe como una realidad de dimensión social que entró en la historia humana como el gran don y beneficio divinos; esa fe, propagada por medio de evangelizar, es la que causa justicia en el mundo, y todo este proceso es la salvación que Cristo nos aporta. Pensar que todavía esa fe, donada por Dios, tenga que “mover” a Dios para que éste a su vez produzca en las almas la justicia, es construir

¹¹ *Ibid.*, pp. 250-251.

especulativamente un tinglado de causalidad vertical ascendente del que lo menos que se puede decir es que no encuentra la menor base en los textos paulinos.¹²

La línea de interpretación del mexicano se expresaba con claridad. La fe de una comunidad es el cauce fáctico de la realización de la justicia definitiva. La sobredeterminación conservadora de la paulina crítica de la ley como operadora de la injusticia consistió en la superposición del elemento epistémico de la fe al *factum* de la ampliación de la fe escatológica —suscitadora de justicia— a la órbita de los gentiles, en virtud de cuyo montaje dicha facticidad es lisa y llanamente remplazada por la corrección del objeto en el que un individuo deposita su confianza. La fe suscitadora de justicia se convertía así en la validación moral de un saber. Para Miranda, en línea con la tradición profética veterotestamentaria, Pablo afirmaba el fracaso de la ley, en un gesto que dotaba a la fe de un carácter revolucionario. La adecuación presuntamente piadosa de la ley no era, para el mexicano, una cualidad que, auspiciada por una fe renovada, incidiese positiva o negativamente en la “perfección espiritual” del cristiano. Por el contrario, la hipótesis de lectura de Miranda sobre la teología de Pablo indicaba que la fe exigía el cuestionamiento radical de la ley porque constituía el dispositivo fundamental de la existencia histórica de la injusticia. No porque, sin más, la norma regulase de un modo injusto una determinada relación social, sino porque actuaba como fetiche sobre el que se afianzaba la desactivación de una comprensión escatológica de justicia.

Miranda se apoyaba en una cantidad significativa de textos paulinos, con eje previsible en las cartas a los Gálatas y a los Romanos, para indicar la existencia de una “eficacia horizontal de la fe en producir justicia”.¹³ El mexicano veía aquí una continuidad del pensamiento paulino respecto de los evangelistas en la idea de que lo central de la fe no era su objeto cristológico, sino el despliegue mismo de aquella confianza que enlazaba con el sentido original de la fe en cuanto “confianza de que Dios interviene”.¹⁴ El deliberado desvío que Jesús hacía de la atención en sí mismo a

¹² Miranda, *Marx y la Biblia* [n. 2], p. 234.

¹³ *Ibid.*, p. 236.

¹⁴ *Ibid.*

la fe de los otros escenificaba la historicidad de la salvación y la horizontalidad de la fe. Miranda ofrecía como testimonio de esta modulación de la fe los textos de Lc. 7:9 y Mt. 9:22 y 17:19-22.

Reconocía la presencia de las formulaciones cristocéntricas de la fe (*pisteuein eis Christon*), aunque las sindicaba como propias del cristianismo posterior. Había elogiado la honestidad de Bultmann en su registro de la totalidad de formulaciones y sentidos del concepto de fe, si bien el mexicano criticaba la ausencia de un modelo de articulación de esa diversidad. Por lo mismo, ahora sostenía que era posible reconocer un eslabonamiento coherente entre el momento original y su destino cristocéntrico, pero este último mediado por la clave mesiánica expresada en la formulación joanea “creer que Jesús es el Mesías” (Jn. 20:31), en cuyo caso no se trataba de la configuración de objeto de la fe en un atributo intemporal, sino de un hecho histórico. “Creer que ese hombre, Jesús de Nazaret, es el mesías, es creer que con él ha llegado el reino mesiánico; es creer que en nuestra época ha llegado el reino de Dios, que llena todas las esperanzas”.¹⁵

Miranda veía, a partir de Gál. 2:16, 1 Tes. 4:14 y Rom. 10:9, la misma concepción de la fe en Pablo, en la que la fórmula “creer en Cristo Jesús” era la enunciación del carácter mesiánico de Jesús. Intentaba evitar el deslizamiento deshistorizador en el paso del “creer que” al “creer en” que la vía teológica conservadora utilizaría para provocar la oclusión de la historicidad del mesianismo. Para el mexicano, por el contrario, “creer en” constituía una formulación abreviada de la creencia en el que ese “algo” enunciado era a todas luces un acontecimiento, “creer que en el hecho histórico Jesucristo ha llegado el reino mesiánico”.¹⁶

La evidencia del carácter histórico del mesianismo para Pablo se encontraba en el *factum* de la resurrección. En tal sentido el “creer que” adquiriría este significado, como puede verse, para el mexicano, en Rom. 10:9 y 1:3-4. El uso del plural en la fórmula “resurrección de los muertos” (*anástasis nekron*) ponía de manifiesto que lejos de constituir un enunciado creador de doctrina se desarrollaba como enunciación de referencia temporal a un evento mesiánico, como resulta ostensible en una interpretación que se

¹⁵ *Ibid.*, p. 240.

¹⁶ *Ibid.*

ajusta a las expectativas escatológicas de las primeras comunidades de cristianos en 1 Cor. 15:12-13 y 21:42.¹⁷

Además de la clásica operación de traducción de *anástasis nekrôn* por resurrección “de entre” los muertos que disuelve el acontecimiento en una atribución individual de Jesús, se despliega la hipótesis de lectura deshistorizadora del mesianismo paulino por la vía de la presunta corrección doctrinal para quienes consideraban que la resurrección de Jesús había sido un fenómeno estrictamente espiritual y, por tanto, podía ser alegorizada existencialmente como lisa y llana “conversión”.

Un caso de los muchos que existen de este tipo de interpretaciones podemos verlo en el comentario del exégeta reformado neerlandés-canadiense Simon J. Kistemaker a 1 Cor. 15:12-13. Afirma:

La primera parte de esta oración condicional declara un hecho, a saber, que el evangelio de Cristo está siendo proclamado en Corinto y en otros lugares. La palabra *Cristo* obviamente representa el evangelio que se origina en él y que sus seguidores continúan proclamando.

Para probar la veracidad de la resurrección (vv. 5-8), Pablo mencionó las numerosas veces que Jesús se apareció después de haber resucitado y antes de subir al cielo. En el texto griego, el tiempo perfecto del verbo *levantar* indica que la resurrección de Cristo, que ocurrió en el pasado, tiene un significado permanente para el presente. Habiendo conquistado la muerte, Jesucristo jamás tendrá que enfrentarla de nuevo. La frase *de los muertos* indica que el Padre levantó de los muertos a Jesús. El plural muertos se puede entender en sentido general. Si es cierto que Dios levantó a Jesús de entre los muertos, también levantará de los muertos a los creyentes al fin del tiempo (6, 14). Pablo insinúa que todos los que han creído en Jesús participan en su resurrección (15:20-23).¹⁸

Por si no fuera evidente el empeño en la desactivación del sentido histórico del mesianismo, Kistemaker afirma que es “obvio” que la palabra *Cristo* habría mudado definitivamente su sentido profético que significaba, sin más, *mesías*, en beneficio de una referencia al “evangelio que se origina en él”. No se puede hallar

¹⁷ La centralidad de este texto en la predicación apostólica primitiva había sido señalada varias décadas antes por el exégeta británico Charles Dodd, *La predicación apostólica y sus desarrollos* (1936), José Cosgaya, trad., Madrid, Fax, 1974.

¹⁸ Simon J. Kistemaker, *1 Corintios: comentario al Nuevo Testamento*, Humberto Casanova, trad., Grand Rapids, MI, Desafío, 1998, pp. 587-588.

una modulación más prístina de la deliberada operación que, tras el aserto de la señalada “obviedad”, consuma un remplazo flagrante de sentido del término *mesías* hacia la configuración de un determinado corpus doctrinal, eso “que sus seguidores siguen proclamando”, caracterizado como “evangelio”. El siguiente paso está alfombrado y consiste, como indicábamos previamente, en el constreñimiento de la idea de resurrección física de los muertos a una atribución individual en la figura de Jesús. Pero la insistencia paulina en la explicación de este evento como una señal escatológica obliga a Kistemaker a trivializar en una forma notoriamente indolente el plural de la fórmula. Para el exégeta conservador este “sentido general” del plural se explica porque, tras una caprichosa contorsión semántica la esperanza se vuelve hacia un futuro en ningún momento suscitado por el texto comentado, ya vemos pues que “también levantará de los muertos a los creyentes al fin del tiempo”. La operación podría terminar allí. En efecto, un lector atento podría juzgar excesiva esta degradación hermenéutica del presente mesiánico del orden de la resurrección de los muertos, en virtud de que el sujeto mesiánico ya mudó a predicado y a que el evento mesiánico fue desplazado, sin más, del presente al futuro. Kistemaker podría haberse cruzado de brazos a disfrutar de su obra, pero la magnanimidad de la exégesis conservadora no tiene reposo. Falta ajustar ese reenvío al futuro de la escatología paulina mediante la postulación de un extraño brebaje de solución metafísica, como es la postulación de que “Pablo insinúa que todos los que han creído en Jesús participan en su resurrección”. El número, el objeto y el tiempo del texto son disueltos sin pudor alguno, tal vez por la conformidad de toda una tradición de lectura que, fundada en la presunta inerrancia bíblica, debía lidiar con el retraso indefinido de la parusía.

Miranda, en tanto, recurría a Mc. 1:14-15 para indicar la continuidad de la fe escatológica paulina con la de los sinópticos. Aquí quedaba claro que el objeto de la creencia era la noticia de que el tiempo había llegado a su plenitud escatológica. El mexicano reconocía que existían dos líneas de morigeración del sentido escatológico del “evangelio”, la vía más directa y, por lo mismo, más absurda, consistente en el esfuerzo de obliterar el sentido presente al perfecto griego *eggiken*. Esta vía no sólo era falsa, sino inútil,

puesto que tal carácter presente entraba en escena en el horizonte de los sinópticos por innumerables frentes, como lo demostraban Mt. 12:28 y Lc. 11:10, en los que el verbo no es *eggiko*, sino *efthasen*. Existía una vía más sofisticada y lateral cuya función era convertir la figura de Jesús y su modelo ético en el centro de la “buena noticia”. Una exégesis innovadora y estimulante con la que Miranda dialogaba de modo fructífero, como la del alemán Willi Marxsen, desplegaba esa interpretación, aun cuando su producción fungía como una problematización honesta y concienzuda del problema escatológico. No obstante, señalaba, apoyado en Mc. 1:14, que “Jesús es al mismo tiempo sujeto y objeto del evangelio”,¹⁹ en un gesto interpretativo que terminaba por justificar una imagen a la postre deshistorizadora del elemento mesiánico.

Según Miranda lo que Pablo percibió en la resurrección de los muertos fue la instauración del tiempo mesiánico, por definición, una experiencia colectiva, una ruptura revolucionaria con la historia pasada. El mexicano sostenía, con gran cantidad de evidencia exegética, que la proclama del Reino de Dios era hartamente conocida por las primeras comunidades de cristianos, razón por la que los redactores de los evangelios no abundaron tanto en su caracterización —que era muy conocida por su presencia constante y numerosa en los textos del Antiguo Testamento—, sino que se avocaron al hecho de su cumplimiento presente. “Lo nuevo no está en el contenido del mensaje, sino en el acaecer escatológico”.²⁰

En la misma línea se mantendría el evangelista Marcos en su formulación de Mc. 2:5. La fe de estos hombres no tenía por objeto un cuerpo de doctrina, todavía en formación, ni en un catecismo moral, que no estaban en situación de conocer. En efecto, para el mexicano ellos “creen que ha llegado el Reino que socorrerá a todos los que sufren”.²¹ La esperanza de esos hombres no era, sin más, la suma de las expectativas individuales de salvación, sino una experiencia comunitaria que atravesaba históricamente a todos los que, habiendo creído en una promesa de redención, sufrían algún tipo de injusticia. En este deseo colectivo se desplegaba una tradición que postulaba como modelo de la intervención histórica

¹⁹ Willi Marxsen, *El evangelista Marcos: estudio sobre la historia de la redacción del evangelio* (1959), Manuel Balasch, trad., Salamanca, Sígueme, 1981, p. 126.

²⁰ Miranda, *Marx y la Biblia* [n. 2], p. 246.

²¹ *Ibid.*

de Yahvé el cumplimiento de la justicia vindicativa en el éxodo del pueblo hebreo desde Egipto. “Todos esos pasajes se refieren al gran acto libertador con que Yahvé quebrantó la esclavitud egipcia. La fe original de Israel es creer en el Dios que interviene para hacer justicia en nuestra historia humana. Superfluo resulta encarecer cuánto hay, en esa fe, de esperanza cierta de que un día reinará la justicia en nuestra tierra”²²

Miranda sintetizaba su interpretación de la idea paulina de la fe como suscitadora de justicia y tomaba como base una gran cantidad de evidencia veterotestamentaria condensada por el proto-Isaías en Is. 28:16-17. El “concepto *justicia de Dios*” de Pablo venía a ser la consumación densa de la fe escatológica.

En la estructura existencial de la fe bíblica hay un elemento absolutamente fundamental que le es común a la fe del Antiguo con la del Nuevo Testamento, y sin el cual no es posible ni creer que Dios interviene en nuestra historia ni creer que su intervención acaece en Jesucristo. Ese elemento o momento existencial es una fe que consiste en creer que nuestro mundo tiene remedio. En torno a creer o no creer que nuestro mundo tiene remedio se escinde la humanidad en dos bandos con mayor hondura divisoria que en torno a cualquier otra cosa sobre la cual disputamos y guerreamos los hombres. Es necesario calibrar bien ese fundamental “tener fe”; no todos los que dicen creer creen realmente en eso. Quienes han proyectado (a contrapelo del Antiguo y especialmente del Nuevo Testamento) la salvación y la gloria solamente para otro mundo, para un más allá, no creen que nuestro mundo tenga remedio.²³

Este tópico atraviesa a la teología de la liberación de un modo muy ostensible y en Miranda encuentra a uno de sus más eficaces formuladores. El giro político de la teología estaba siendo desarrollado por los sectores progresistas del mundo teológico europeo, pero en ningún caso con la radicalidad aquí desplegada por el exégeta latinoamericano. Si la dimensión escatológica del evangelio ya no podía sin más ser soslayada, al menos debía pensarse en un modo de formulación que menguase la intransigencia que Miranda veía en Pablo y que algunos teólogos europeos afines percibían en el propio Miranda. Ya no negando la dimensión presente de la reali-

²² *Ibid.*, p. 247.

²³ *Ibid.*, p. 250.

zación del Reino de Dios, sino afirmando la existencia de un ciclo escatológico en curso.

Iustitia semper maior

EL español José Ignacio González Faus es, al par de una referencia obligada en el panorama de la teología sistemática española, un autor que ha sabido reconocer los aportes de la teología de la liberación a la renovación general de la teología. En un balance realizado en el año 2000, a treinta años del surgimiento de esta corriente de ideas teológicas de América Latina, de la que participaron teólogos latinoamericanos que fueron y son todavía referentes de ella y teólogos europeos de intereses convergentes, González Faus recordaba que el surgimiento de la teología de la liberación se explicaba, entre otras cosas, por un cierto clima de optimismo.²⁴ En efecto, el Concilio Vaticano II y su modulación latinoamericana en la Conferencia de Medellín habilitaban una forma al parecer eficaz de procesar el pulso político revolucionario de fines de los años sesenta y principios de los setenta, y generaban las condiciones para escenificar la centralidad de la figura del “pobre” en una teología que se hacía política por la vía de una estrategia de relectura de la tradición profética. Su lugar de enunciación consistía en hacer del futuro prometido un presente, construido por la *praxis* de su fe escatológica. No es mi intención reseñar toda su valoración, sino indicar cómo este optimismo imprimió, para González Faus, un tipo de discurso teológico atravesado por aquello que en *El ser y el mesías* Miranda llamó “escatología de presente”.²⁵ Para el valenciano, tal rasgo habría constituido un lastre de este vector de la teología latinoamericana en la medida en que expresaría “la esperanza ingenua en una especie de *eschaton intrahistórico* que confundía los necesarios signos intrahistóricos del Reino con la llegada misma del Reino”.²⁶ En este balance señalaba que sus reparos habían sido condensados ya en un texto propio de 1973,

²⁴ José Ignacio González Faus, “Los pobres al centro”, en Luiz Carlos Susin, ed., *El mar se abrió: treinta años de teología en América Latina*, Santander, Sal Terrae, 2001, pp. 177-181, p. 177.

²⁵ José Porfirio Miranda, *El ser y el mesías*, Salamanca, Sígueme, 1973, p. 175.

²⁶ González Faus, “Los pobres al centro” [n. 24], p. 179.

en una reseña crítica de *Marx y la Biblia*, poco tiempo después de aparecida la edición española de la obra en 1972.²⁷

En aquella reseña González Faus ponderaba la obra de Miranda por su lucidez, valentía y sólida trabazón hermenéutica. Al punto que consideraba difícil el cuestionamiento de alguno de los eslabones específicos de su trama exegética, aun si tomaba distancia de interpretaciones puntuales. Por eso es que el teólogo de San Cugat sostenía la necesidad de salirse del registro exegético para desplegar su impugnación del aspecto de la obra del mexicano que, como hemos indicado, resultaba inaceptable para el europeo. Sus críticas apuntaban hacia la teología del Nuevo Testamento proyectada por la exégesis de Miranda. Tales críticas eran planteadas, aunque con el afecto de eventuales compañeros de viaje, con singular acritud. La aceptación elogiosa del trabajo del latinoamericano sobre las fuentes bíblicas veterotestamentarias indicaba que la superficie en la que discurría ese diálogo era la crítica profética de la injusticia y la idea de una reposición del equilibrio en los términos de una justicia que en virtud de su inherente sentido escatológico debía percibirse como vindicativa del sufrimiento material humano. El mexicano veía la expresión de la plenificación histórica del juicio en la acción histórica de Cristo. El carácter “presente” del evento escatológico definitivo sería recibido por Pablo a partir de la señal escatológica por antonomasia: la resurrección, concebida, de este modo, como acontecimiento de alcance colectivo. La presencia efectiva de esta plenificación, en tanto concreción histórica, debía consumarse en el presente de la redacción apostólica por la fe de los cristianos, ahora potencialmente aceptada en sentido universalista por judíos y gentiles.

González Faus reconocía que debía haber algo de estimulante, por su politicidad potencial, en la concepción de la resurrección como un evento propiciado por la fe militante de las primeras comunidades de seguidores de Jesús. No obstante, parecía asumir el aserto de que habría un único modo de procesar la expectativa presente de aquellas comunidades y la constatación obvia de que

²⁷ José Ignacio González Faus, “La teología latinoamericana de la liberación”, *Actualidad Bibliográfica de Filosofía y Teología* (Universidad Autónoma de Barcelona), núm. x (1973). Disponemos, en tanto, de la versión de esa misma reseña publicada tres años después en José Ignacio González Faus, *La teología de cada día*, 2ª ed., Salamanca, Sígueme, 1977.

la plenificación histórica esperada no se produjo, lo que supondría asumir la amarga conclusión de la “escatología consecuente”:²⁸ que tales expectativas se hallaban erradas. Sin que la escatología consecuente fuese el enfoque del teólogo español, lo que para él quedaba claro es que había en la obra de Miranda un sesgo que el propio mexicano asignaba a buena parte de la exégesis académica con la que discutía, caracterizado como “concordismo”. El intento de mostrar que a fuerza de enlazar ciertas tramas —en este caso una articulación demasiado homogénea de las teologías del Antiguo y el Nuevo Testamento— el sentido del texto bíblico sería siempre certero.

Esta afirmación referida al monumental trabajo histórico-crítico sobre los textos de Miranda constituía una evidente provocación. González Faus era consciente de que no había en aquel una intención concordista, pero intentaba mostrar que una teología del Nuevo Testamento tan férreamente articulada en clave de una escatología de presente, como la ofrecida por el mexicano, corría el riesgo de imaginar un único modo posible de realización histórica del *eschaton*.

Así, la piedra de toque de la crítica del español, se hallaba en la interpretación radical de los textos paulinos por parte de Miranda. El problema de la resurrección de los muertos —concebida dialécticamente, en tanto que desplegada por una fe escatológica que redime históricamente al mundo y, por tanto, comprendida en términos de un *factum* horizontal— es que supondría acriticamente que existe “algo más” que la contradicción, y en virtud de ello, algo más que la propia historia.

González Faus veía en esta dialéctica asuntiva una defeción del marxismo, entre cuyos síntomas, en aquellos iniciales años setenta, se revelaba su relativa incapacidad de diálogo con el existencialis-

²⁸ Se denomina escatología consecuente a la caracterización de Johannes Weiss y Albert Schweitzer del imaginario escatológico de Jesús y las primeras comunidades de creyentes. A juicio de tales investigaciones estas expectativas estaban centradas en la realización definitiva del Reino de Dios en vida de Jesús, pero en virtud de que aquéllas se verían efectivamente insatisfechas, los redactores de los evangelios y Pablo se verían empujados a modificar el registro de esta esperanza. Cf. Johannes Weiss, *Jesus' proclamation of the Kingdom of God* (1892), traducido, editado y anotado por Richard Hyde Hiers y David Larrimore Holland, Chico, CA, Scholars Press, 1985; y Albert Schweitzer, *Investigación sobre la vida de Jesús* (1906), Juan Miguel Díaz Rodelas, trad., Valencia, Edicep, 2002 (Col. *Clásicos de la Ciencia Bíblica*, núm. 4).

mo. Tal vez esta crítica pudo ser un acicate para el análisis que en 1973 —un año después de esta recensión crítica— emprendería Miranda de la relación marxismo-existencialismo, a propósito de la exégesis del Evangelio de Juan en su obra *El ser y el mesías*. En esta línea, para el teólogo de San Cugat, la posición de Miranda soslayaba la “contradicción suprema: la de la muerte, presente en el seno mismo de la vida”.²⁹ Destacaba así que esta modalidad de prolongación dialéctica, de la historia al sujeto, reclamaba un afuera “inaccesible”.³⁰

Deducible de los estudios exegéticos de Miranda, en la teología del Nuevo Testamento se comprendía, en la dirección de una “escatología de presente”, que una tesis central fuese, como hemos indicado, la idea de una fe suscitadora de justicia. Este concepto resultaba dificultosamente procesable para González Faus, quien indicaba que, además, se incurriría en un deliberado olvido de la imagen del “justo sufriente”, acuñada en la redacción del Deutero-Isaías.³¹ En efecto, la constatación de que a los creyentes justos y piadosos las cosas suelen irles mal, en ocasiones por razón de aquella fe, mueve al español a invertir la tesis central de la interpretación del Nuevo Testamento de Miranda.

El argumento del español se configura en tres momentos del mismo modo que lo hacía el de Miranda. La problematización del europeo consistía en la reconfiguración de la estructura al modificar su premisa inicial, indicando, contra lo postulado por el latinoamericano, la estructural imposibilidad de que el *eschaton* fuese intrahistórico, en cuyo caso no cabría esperar la realización histórica de la justicia y, con todo, la fe seguiría teniendo por objeto la justicia, aun cuando fuese posible que —en el plano histórico— no hubiese un momento capaz de superar definitivamente las contradicciones.

²⁹ González Faus, *La teología de cada día* [n. 27], p. 405.

³⁰ *Ibid.*

³¹ La exégesis de los cantos del “siervo sufriente” es muy abundante. Remitimos aquí a la obra de Brevard Childs, *Isaiah: a commentary*, Louisville, KY, Westminster John Knox, 2001. La centralidad de estos textos para la teología de la liberación latinoamericana y su resignificación política puede ser documentada en el enjundioso estudio aparecido como apéndice a la obra de Dussel, *El humanismo semita* (Buenos Aires, Eudeba, 1969), del que disponemos en Enrique Dussel, *El humanismo helénico/El humanismo semita*, Buenos Aires, Docencia, 2012 (Col. *Obras selectas*, núm. 4).

La posición de González Faus era estrictamente pragmática. El orden del conocimiento fuertemente sedimentado de la intuición histórica le indicaba que, si en efecto hay un pulso dialéctico en la historia, la existencia de una contradicción impulsa el desarrollo de formas históricas de resolución, pero que a su vez engendran nuevas formas de contradicción. Como al pasar, el teólogo sistemático caracterizaba a la inasuntividad histórica definitiva como “dinámica de degeneración”.³² Si bien comprendemos el esfuerzo de mantener irresuelto el movimiento de la historia, no parece muy preciso ver en aquella dinámica necesariamente un descenso.

Con todo, el concepto remite a una concepción cristiana de la historia en la que la idea de salvación resulta necesariamente abierta, en la que las nociones de justicia y libertad históricas sólo pueden mantenerse en pie a fuerza de su abandono del cauce de la escatología.

Esta *imposibilidad de fijación* de la libertad y de la justicia son fundamentales para el creyente en la forma como, desde su fe, trata de explicarse la existencia. Porque esta explicación es lo que ha de hacer que el creyente se rebele siempre contra la tentación, cada vez más al alcance de la mano, de “adecuar los hombres al ambiente ya que no podemos adecuar los ambientes a los hombres”. Las posibilidades de esa primera adecuación, sea en la forma de sociedades de consumo, de manipulación por los medios de masas, o en la forma pronosticada por A. Huxley en *Un mundo feliz*, son cada vez más realidad. En la rebelión contra ellas se encuentran juntos el creyente y el marxista; y hoy en día se encuentran prácticamente solos contra todos los demás. Tal adecuación sí que sería realmente “el fin de la historia” aunque en forma muy distinta a la esperada. Pero si es cierta la identidad entre Yahvé y la justicia, tan agudamente puesta de relieve por Miranda, entonces valen de la justicia todas las frases clásicas con que la tradición cristiana subrayaba la trascendencia de Dios: *iustitia semper maior o libertas semper maior*: cuando se la posee, ya no es la justicia (*si comprehendis non est Deus*).³³

González Faus era —aún lo es— un teólogo progresista, incómodo con la agenda revolucionaria del marxismo de inicios de los años setenta en virtud de que ésta suponía una confianza unidireccional respecto del orden construido por esta vía. Debía celebrar su compromiso con la crítica de las injusticias, al tiempo que se proponía

³² González Faus, *La teología de cada día* [n. 27], p. 407.

³³ *Ibid.*, p. 408.

enunciar los límites de sus modos de concreción histórica, homologables a la interpretación mirandiana del Nuevo Testamento.

La estructural inasibilidad de la justicia por sus modos históricos de institucionalización pondría de manifiesto, para el español, la necesidad de matizar la idea mirandiana de que el mundo tuviese remedio para sus injusticias. Para el teólogo europeo no se trataba de abandonar los esfuerzos de cambio histórico, sino de afirmarlos por una vía indirecta. Para él, “la fe es creer que tiene un sentido luchar para que el mundo tenga remedio”,³⁴ con lo que quedaba abierto lo que se entendiese por este último. Por lo mismo, resultaba imposible formular este concepto de otro modo que no fuese en plural.

La crítica del teólogo sistemático europeo al exégeta latinoamericano era pertinente en aquello que, contra todo dogmatismo —incluso el revolucionario—, afirmaba la potencial viabilidad de los plurales modos de articulación histórico-política en la lucha contra la injusticia. Aunque revelaba también qué es lo que se jugaba en una retórica morigeradora del impulso mesiánico del cristianismo, al formular la necesidad de un desplazamiento en el discurso que va de la “esperanza intrahistórica” mirandiana al “amor intrahistórico” propuesto por el español, en línea con una piedad reformista de fundamento existencial de la que el mexicano recelaba con razón, puesto que no hacía falta ninguna mala intención para esperar que el redireccionamiento propuesto por González Faus, más temprano que tarde, olvidase el carácter material de la injusticia.

Los riesgos de una interpretación intransigente de los textos de Pablo como la de Miranda parecían evidentes para el español. Su crítica del orden de la ley como fuente de salvación era consistentemente comprendida por el exégeta en clave escatológica como la forma histórica de encarnación de la injusticia, de la que sólo la fe podría redimir al mundo. González Faus veía en este gesto una singular modulación de “anarquismo utópico”. No se podrá decir que sus reservas, al par de su admiración, respecto de la obra de Miranda fuesen, sin más, inoportunas. Evidenciaban correctamente una vía de tensión entre las teologías políticas latinoamericana y europea, pero no obsta, tampoco, imaginar cuán poco estimulante

³⁴ *Ibid.*, p. 409.

resultaba para los teólogos de la liberación latinoamericana la vía moralizante de la concepción histórica del cristianismo de sus bienintencionados críticos europeos.

Las ambigüedades de Pablo

EN la misma obra en la que González Faus recordaba su artículo crítico sobre Miranda como un texto que condensaba el protomilenarismo de la teología de la liberación, un exégeta latinoamericano destacado, el nicaragüense Jorge Pixley, señalaba que *Marx y la Biblia* había constituido un acicate para la convergencia con esta corriente de un sector de teólogos protestantes que encontraban en la exégesis un espacio de diálogo más asequible que las formulaciones dogmáticas católicas.³⁵ El discurso de la teología de la liberación permeó la teología protestante producida en América Latina de modo relevante, aunque en un volumen ostensiblemente menor que en el campo católico. Un sector relativamente minoritario, pero consistente del protestantismo histórico latinoamericano, convergió con la teología de la liberación. Algunas de sus expresiones ofrecieron aportes muy lúcidos y singulares a dicha corriente. El brasileño Rubem Alves y el argentino José Míguez Bonino se destacaron en este elenco. Más extraño fue encontrar teólogos o biblistas cercanos a la teología de la liberación en las denominaciones evangélicas, aunque hubo quienes aceptaron parcialmente algunos de sus postulados, como el ecuatoriano René Padilla y el peruano Samuel Escobar, artífices de la creación de la Fraternidad Teológica Latinoamericana en 1970.

El caso de Jorge Pixley, un biblista de extracción bautista —una denominación evangélica cuya influencia en América Latina se nutrió del vector ultraconservador del sur de Estados Unidos, con una fuerte tradición fundamentalista en materia de hermenéutica bíblica— es una anomalía.³⁶

El nicaragüense escribió en 1979, a propósito del tema que nos ocupa, un artículo aparecido en la *Revista Bíblica*, en un número

³⁵ Jorge Pixley, “La teología de la liberación, ¿instrumento de lucha popular?”, en Susin, ed., *El mar se abrió* [n. 24], pp. 157-163, p. 160.

³⁶ Sobre el carácter predominantemente fundamentalista de la hermenéutica evangélica remitimos al riguroso estudio que en 1977 publicara James Barr, *Beyond Fundamentalism*, Filadelfia, Westminster, 1984, que es la edición de la que disponemos.

de homenaje al teólogo del Nuevo Testamento Rodolfo Obermüller. Indicaba en él la oportunidad de confrontar la idea paulina de justificación, tan cara a la tradición luterana de Obermüller, con la interpretación de la noción de justicia en el pensamiento de Pablo de parte de una figura como Miranda, tan significativa por la renovación del enfoque hermenéutico de la teología de la liberación, como por su perfil “iconoclastico”.³⁷

Pixley reconocía la pertinencia del centro del discurso mirandiano en torno a la idea paulina de justicia en la que el concepto, lejos de convertirse en una atribución de virtud a individuos portadores de la fe, se perfilaba como evento escatológico, como la justicia que las comunidades en las que habitaban las expectativas de redención material del mundo esperaban.

Valoraba positivamente también la reconducción paulina del concepto *justicia de Dios* en virtud de su muy consistente articulación con la idea veterotestamentaria de justicia en su dimensión “interhumana”. El nicaragüense admiraba la desconstrucción de la operación espiritualizante de la justicia convertida en “una transacción en la que en la interioridad del alma se descarga la culpa del pecador”,³⁸ en un gesto estrictamente individual. Así, las víctimas socialmente producidas por la historia de la injusticia no poseen expectativa alguna. No habría “evangelio” si aquellas no tienen nada bueno que esperar.

Miranda, además, vio la relevancia del problema de la idolatría, en virtud de que constituía una categorización destinada a nombrar las vías de presunta cercanía a Dios que olvidan la justicia interhumana. Pixley reconocía a Miranda el mérito de haber dotado a la interpretación de Pablo de este elemento central. La fe no se dirige a un objeto de conocimiento, para luego inducir acciones justas, sino que fe y justicia interhumana se comprenden como un bloque inescindible. Deducía Pixley que “apartarse de la demanda de justicia es apartarse de Dios, aunque se posea en toda su pureza la luz revelada”.³⁹

³⁷ Jorge Pixley, “El evangelio paulino de justificación por la fe: conversación con José Porfirio Miranda”, *Revista Bíblica* (Asociación Bíblica Argentina), año 41, núm. 1-2 (1979), pp. 57-74, p. 57.

³⁸ *Ibid.*, p. 58.

³⁹ *Ibid.*, p. 60.

Para Pixley, el mexicano dotó oportunamente a la justicia de una materialidad perdida por siglos de exégesis idealizante y objetivó nuevamente lo que la tradición teológica había convertido en disposición subjetiva. Clarificaba la posición mirandiana de este modo: “Tener fe no es creer que Dios existe, según Miranda, ni siquiera creer que Dios traerá su reino de justicia. Tener fe es lanzarse a construir el reino de justicia con la convicción de que se puede”.⁴⁰ Pixley concordaba con Miranda en estos tópicos así desplegados: la justicia de Dios está referida a la dimensión interhumana y ella es asequible porque la fe es convicción y *praxis* de construcción de un orden justo.

Hasta aquí el componente mesiánico de la exégesis mirandiana era, sin dificultad, inteligible para este biblista evangélico, afín a la teología de la liberación. El problema era que Miranda pretendía, en una proposición que también fue objeto de la perplejidad de González Faus, que la justicia de Dios en su efectuación escatológica significaba el triunfo de la vida sobre la muerte. Se podrá argüir que no era necesario llegar a tanto, pero en el caso del mexicano se trataba de avanzar consecuentemente con su riguroso programa de historización escatológica de las categorías teológicas de Pablo. De lo contrario habría un aspecto, la idea de resurrección de los muertos, que sí sería lícito interpretar alegóricamente como la disposición que hace del creyente una forma de subjetividad vivificada en términos morales. La clave, entonces, para Miranda en línea con su labor de recomposición de la politicidad del mensaje paulino, concebido ahora emancipatoriamente, debía incluir ese expediente, en buena medida escandalizador, incluso para los teólogos más radicales. Pixley notaba las dificultades de esta interpretación en su exagerado celo por mitigar las tensiones propias de una redacción, como la del apóstol, muchas veces contradictoria. La crítica del nicaragüense se centraba en la interpretación mirandiana de Rom. 7 y 2:13-15.

El clásico texto de Rom. 7 constituye una apelación individual que tiene por objeto la lucha entre el deseo de actuar bien y las pulsiones que orientan su acción a la transgresión del modelo ético cristiano. Miranda, en tanto, acorde con su programa de reconstitución mesiánica de las categorías teológicas, veía en este tópico

⁴⁰ *Ibid.*, p. 61.

un frente de desactivación de dicho componente en la constricción subjetiva de la idea de “pecado”. Por ello su comprensión de este tramo de la epístola se nutría de la convicción de que el texto no se refiere al hombre individual, sino al “hombre genérico”.

Para Pixley la dificultad de Miranda para aceptar este dato lo empujaba a subestimar la relevancia del significado de la predicación apostólica sobre “la cruz”.⁴¹ En Miranda la cruz fungía como documento del fracaso de la ley para incorporar en su seno la justicia social inherente a la idea de realización del Reino de Dios. En efecto, el biblista nicaragüense percibía que Miranda sólo reconocía la función crítico-negativa de la cruz y ponía bajo sordina el elemento salvífico de la justificación, sin cuyo concurso no podría comprenderse el elenco de textos paulinos y de la tradición sinóptica que apelan al carácter virtuoso de la “concrucifixión” (Rom. 6:6; Gál. 2:19; Mc. 8:34; Lc. 9:23).

Pixley también ponía a prueba la exégesis mirandiana de Pablo sobre un texto históricamente reputado como de difícil interpretación, como Rom. 2:13-15, en el que el apóstol exculpa a los gentiles, quienes no conociendo la ley la cumplen por naturaleza. El problema de este aserto es la contradicción entre esta caracterización positiva de la ley y el esfuerzo de todo el resto de la epístola de afirmar la justificación por vía exclusiva de la fe. Los intentos exegéticos de concordancia han sido siempre inconducentes. La solución de Miranda era atrevida y brillante, consistía en afirmar que no es incompatible que haya individuos justos —éste sería el tema de Rom. 2:13-15— con el hecho de que la carta mostrara el interés del apóstol, no en tales individuos, sino en una época escatológica, cuya instrumentación histórica es la fe de los creyentes. No habría tanto una contradicción, sino una estructuración jerárquica del discurso paulino, en el que las apelaciones a atributos individuales poseen un valor evidentemente subalterno respecto del sentido comunitario de cada una de las categorías teológicas de signo escatológico.

Pixley, por el contrario, consideraba que “la interpretación puramente social de Miranda no puede sostenerse a lo largo de toda la epístola”.⁴² La admiración del nicaragüense por el mexicano no

⁴¹ *Ibid.*, p. 64.

⁴² *Ibid.*, p. 68.

impedía que en torno a este tópico discutiese su estructuración de la teología paulina como forzada:

Para Miranda el caso es claro. El problema humano es la sociedad estructurada por la injusticia que significa que algunos hombres sistemática y legalmente explotan a otros, y es también la muerte que es el fruto de esa injusticia general. La justificación no puede entenderse sino como la solución a estos problemas. Es pues la exigencia de creer que la injusticia estructural puede superarse y que la muerte física dejará de destruir a las personas en una sociedad justa en que habrá desaparecido su causa.⁴³

Como hemos venido señalando, esta interpretación, al par de que Pixley consideraba que es dificultosamente inteligida en su fuente con la misma claridad y orden que se revelaba en la comprensión de Miranda, indicaba que todo elemento futuro de la esperanza cristiana debiese concebirse como despliegue de una retórica conservadora. El nicaragüense no compartía la convicción del mexicano sobre los efectos desintensificadores del potencial militante de los cristianos cuando es comprendido en una escatología de futuro.

Aquí la radicalidad mirandiana cede a la orientación predominante en la teología de la liberación latinoamericana de una vía media, de una “tensión escatológica”⁴⁴ entre elementos presentes y futuros de realización histórica de la justicia. “Todo indica que, pese a Miranda, Pablo piensa estar viviendo en un tiempo intermedio entre la venida del mesías y la manifestación de la gloria venidera. Y quiere preparar a los fieles de Roma para que vivan dignamente por la fe en un mundo en que el dominio del pecado ha sido roto, pero donde la injusticia no se ha extirpado”.⁴⁵

En línea con esta falta de plenificación histórica se comprendía, para el nicaragüense, cierta perplejidad respecto de la unidimensional crítica de la ley de Miranda. Aquí también se daría una aparente falta de registro de las ambivalencias paulinas en lo que se refiere a la posibilidad de renunciar *in toto* a la ley, en una posición que, según Pixley, podría caracterizarse como la tensión entre el “utopismo de Miranda y las ambigüedades de Pablo”.⁴⁶

⁴³ *Ibid.*, p. 69.

⁴⁴ Cf. Oscar Cullmann, *Le salut dans l'histoire*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966, pp. 32-38.

⁴⁵ Pixley, “El evangelio paulino de justificación por la fe” [n. 37], p. 69.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 72.

El aporte del mexicano resultó fundamental para la producción teológico-bíblica de la teología de la liberación puesto que contribuyó de modo muy certero y riguroso a la comprensión de la dimensión interhumana de la categoría “justicia de Dios”, pero su radical escatología de presente instalaba a los cristianos —que participaban del proceso de acelerada radicalización política— ante la virtual inexistencia de una fuente de interpelación referida a la eficacia, e incluso a la justicia, del orden construido a partir de los eventuales logros revolucionarios.

RESUMEN

Análisis sobre la singular interpretación del concepto de *fe cristiana* del teólogo y filósofo mexicano José Porfirio Miranda (1924-2001) a principios de los años setenta del siglo XX, centrado en su obra *Marx y la Biblia* de 1971. Se indagan los tópicos de esta interpretación y su recepción en dos autores contemporáneos suyos e ideológicamente cercanos a la teología de la liberación latinoamericana, el español José Ignacio González Faus y el nicaragüense Jorge Pixley.

Palabras clave: teología de la liberación latinoamericana, fe/dialéctica, justicia, discurso liberacionista, José Ignacio González Faus (1933-), Jorge Pixley (1937-).

ABSTRACT

Analysis of Mexican theologian and philosopher José Porfirio Miranda's (1924-2001) singular interpretation of Christian faith as a concept during the early 1970's based on his work *Marx and the Bible* (1971). This paper goes through its topics and how it was received by Spaniard José Ignacio González Faus and Nicaraguan Jorge Pixley—two contemporary authors of his, ideologically akin to Latin American liberation theology.

Key words: Latin American liberation theology, faith/dialectics, justice, liberation rhetoric, José Ignacio González Faus (1933-), Jorge Pixley (1937-).