

Marcos Olalla
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
Universidad Nacional de Cuyo

La comprensión del mesianismo en la producción exegética de la teología de la liberación: la deconstrucción de la exégesis joanea en José Porfirio Miranda

The understanding of messianism in the exegetical production of the
liberation theology: José Porfirio Miranda's deconstruction of the Johannine
exegesis

Recibido: 06-04-2019

Aceptado: 05-06-2019

Resumen: Analizamos la posición del biblista y filósofo mexicano José Porfirio Miranda sobre la índole del mesianismo cristiano en la teología del Nuevo Testamento a partir de su obra *El ser y el mesías* (1973). Además de caracterizar los principales tópicos de la exégesis mirandiana sobre esta cuestión nos enfocamos en su crítica de la producción exegética de su tiempo, empeñada en vaciar de significado el carácter histórico y escatológico del mesianismo.

Palabras clave: Miranda; Mesianismo; Escatología; Teología; Liberación.

Abstract: From the work 'El ser y el mesías' (1973) José Porfirio Miranda -Mexican philosopher and biblist- it is analysed the author's position on the nature of Christian messianism in New Testament theology. Apart from describing the main topics of Miranda's exegesis about this, focus is made on his critique of the exegetical production of his time, which was determined to empty of significance the historical and eschatological nature of messianism.

Key words: Miranda; Messianism; Eschatology; Theology; Liberation.

Introducción



Hay un problema filosófico que atraviesa con potencia las diversas formas del discurso de la teología de la liberación. Es su concepción de la historia. Su intuición acerca del carácter fáctico de la liberación en cuanto acontecimiento salvífico obligaba a sus cultores a dirigir la mirada hacia la cuestión del sentido del curso histórico. Repararon que la estrategia de la dogmática tradicional consistía en una operación recurrente de retorno a un lugar de origen. Esa mistificación del punto de partida poseía un correlato en el discurso exegético conservador, concebido como un elenco más o menos rico de alegorías morales, en

Marcos Olalla

cuyo orden se afianzaba el definitivo desacople entre piedad individual y praxis política. La escatología bíblica construida en este régimen discursivo constituiría un factor clave en la consolidación de una experiencia de la salvación a-histórica y despolitizada.

La exégesis de los teólogos de la liberación tendría por programa la recomposición de los lazos entre historia y salvación a partir del despliegue de una hermenéutica política que a poco de andar hallaría un suelo fértil en la resignificación de los materiales de la fe mesiánica judía y de los modos como estos habían sido mediados por la experiencia religiosa de las primeras comunidades de cristianos.

Los teólogos de la liberación en la década del 70 eran conscientes de que buena parte del capital que poseían en cuanto productores de discurso teológico era una sólida tradición exegética desarrollada por la investigación bíblica – predominantemente proveniente del campo protestante- desde fines del siglo XIX en adelante. La eficacia de esta convergencia se nutría de un tópico que aquellos teólogos reconocían como el dato clave para establecer las condiciones de posibilidad de una interpretación política de la Biblia, como es el estudio de la figura histórica de Jesús. Ciertamente el interés con el que este objeto había sido acometido en tiempo de sus problematizaciones fundacionales había sido la caracterización en clave positivista de los datos históricos cotejables con la narración evangélica.

Para los latinoamericanos, no obstante, lo que estaba en juego era la posibilidad de reconstruir las convicciones de Jesús y de los redactores del Nuevo Testamento operantes en su coyuntura histórica y en la de las primeras comunidades de cristianos acerca de la índole material de la salvación ofrecida por Cristo. En efecto, la historicidad de una experiencia y una narración de la misma gestada en un contexto de radical subalternidad étnica, económica, social y política no podía sino cuajar como discurso mesiánico en virtud de que este registro se hallaba disponible en aquel contexto, en algunos casos como una forma de autoafirmación identitaria, en otros como ideario de segregación religiosa y en otros como modelo de contestación política.

La singularidad del mesianismo de Jesús respecto de los ya existentes en la religión judía es que aquello que aparecía volcado hacia el futuro –el juicio divino y la afirmación definitiva de la justicia– es corregido en los términos de una “escatología de presente”, la convicción de que la historia presente de Jesús ha dado comienzo al cumplimiento de la justicia esperada y que la índole de aquella es estrictamente escatológica, es decir, que incluye tanto el juicio de Dios como la definitiva derrota de la muerte. Esta convicción, aunque resultara relativamente simple de confrontar con

los textos bíblicos, tanto en su formulación neotestamentaria, como en el modo de su continuidad con las tradiciones redaccionales libertarias de presencia muy mayoritaria en el Antiguo Testamento, se hallaba, para los teólogos de la liberación como para toda la cristiandad, frente a la dificultad nada desdeñable de que aquel acontecimiento concebido escatológicamente sigue sin consumarse¹. Por lo mismo, lo que hay de presente en dicha escatología es pospuesto indefinidamente y como todo aquello que resulta reenviado a un futuro indeterminable resulta prontamente sepultado.

La disolución del elemento mesiánico del cristianismo ha sido la estrategia consistente de la tradición exegética mayoritaria sin que ello signifique la estricta ausencia del tópico en su horizonte interpretativo, sino en virtud de una modificación del estatus mesiánico de material e histórico a un estado de cosas “espiritual”, o, en el caso de las vertientes más pudorosas en materia de postulación de trascendencias, “existencial”. La exégesis de los teólogos de la liberación reconocía que el modo de resolución de esta problemática constituía la clave de la potencia emancipatoria del cristianismo en la medida que el criterio mesiánico fungía como un modelo potente de análisis del carácter escandaloso de la injusticia en América Latina. Su itinerario exegético fue concebido como un modo de reposición del elemento mesiánico por vía de una reinterpretación del emplazamiento escatológico del texto del Nuevo Testamento en cuyo orden se abriría una línea de resignificación del problema de la perplejidad del lector contemporáneo sobre las escatologías de un presente acaecido hace 20 siglos.

En esta agenda de los teólogos de la liberación destaca un estudio sobre la teología de los textos joaneos de un sacerdote jesuita mexicano: José Porfirio Miranda (1924-2001). Su trabajo fue titulado *El ser y el mesías* (1973) y era el resultado de su tesis doctoral presentada en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. La obra exegética de Miranda no sería demasiado prolífica pero sí de gran calidad. En efecto, tanto *El ser...* como *Marx y la Biblia* (1972), constituyeron verdaderos compendios del modo en que la teología de la liberación latinoamericana procesaba el conjunto de los debates exegéticos de su tiempo. El mérito de Miranda consiste en que, por un lado, dotó a la teología bíblica en perspectiva emancipatoria de un enfoque sistémico capaz de integrar las múltiples tradiciones escriturarias sin resignar, en aras de la coherencia modélica, la tematización de los conflictos entre aquellas registrados por la más avanzada exégesis histórico-crítica, y por otro, en que desarrolló un registro desde el cual se consolidó un trabajo consistente de deconstrucción de la exégesis académica

¹ En este punto resulta muy útil y esclarecedora la presentación de las distintas líneas de solución acerca del modo de articulación entre “mesianismo bíblico” y “mesianismo cristiano” que ofrece el teólogo francés Cristian Duquoc (1982, 101-120).

empeñada en hacer implosionar la escatología de presente de la teología del Nuevo Testamento en virtud de una exigencia extrínseca al texto bíblico.

Figuras de la disolución del mesianismo en la exégesis joanea

Sentido histórico de la encarnación

Se ha concebido como centro de la teología joánica la afirmación, en el prólogo del cuarto evangelio, de la encarnación divina (Jn 1, 14²)³. Miranda la sitúa en la constelación de tópicos dramáticamente delineados por la primera carta (1 Jn. 2, 23⁴ y 2, 8⁵). Así, se comprende que el tipo de interpretación de lo que hay en juego en Jn. 1, 14 permite reconstruir el sentido mesiánico de dichos textos. Para el autor de la carta la negación del “hijo” constituye una forma de negación del “padre”, y la intuición acerca del carácter de la misma resulta posible porque para el redactor de la carta tanto él como sus destinatarios estarían cursando un tramo escatológico de la historia. Por ello es clave en ella el dicho: “porque la luz verdadera ya alumbra” (1 Jn. 2, 8, énfasis nuestro). Sobre este fondo se relea el prólogo del evangelio y no se puede menos que reconocer que lo relevante de la encarnación de Dios en Cristo no es la muy transitada discusión teológica sobre el mecanismo de atribución (cfr. Baillie 1960), sino la determinación del tiempo histórico de Jesús como “realización total de la salvación” (Miranda, J. P. 1973, 152).

Miranda cita a H. Van den Bussche (1972) como testimonio de una exégesis que al tiempo que reconoce el peso narrativo que posee la temporalidad de la encarnación, lo hace aparecer como en registros distintos respecto de la dimensión “carnal” del fenómeno. Para el mexicano, el comentarista, si bien intuye la historicidad de la intervención divina postulada, tiende a recostarse sobre la cuestión teológica de la índole de la encarnación frente a los presuntos cuestionamientos gnósticos sobre la corporeidad de Jesús. La interpretación de Van den Bussche es una expresión, aún en su honesta constatación de la potencia narrativa de la temporalidad, del itinerario seguido por la exégesis tradicional en su intento por borrar la huella del mesianismo de Jesús en cuanto hecho histórico, en cuyo horizonte sólo se encuentra dispuesta a

2 1:14 Y aquel Verbo fue hecho carne, y habitó entre nosotros (y vimos su gloria, gloria como del unigénito del Padre), lleno de gracia y de verdad.

3 Las citas que consignamos al pie de página –una sola vez– en este artículo siguen la traducción española de Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera. No citamos en todos los casos, sino en aquellos en que lo consideramos conveniente, ya sea porque existe alguna referencia explícita a sus términos en el cuerpo del texto o porque se trata de bloques demasiado extensos.

4 2:23 Todo aquel que niega al Hijo, tampoco tiene al Padre. El que confiesa al Hijo, tiene también al Padre.

5 2:8 Sin embargo, os escribo un mandamiento nuevo, que es verdadero en él y en vosotros, porque las tinieblas van pasando, y la luz verdadera ya alumbra.

admitir que la historicidad de la encarnación consiste en la personificación de ciertas atribuciones teológicas y morales.

La corriente principal de la exégesis académica ha deshistorizado la fe mesiánica del Nuevo Testamento. Miranda destaca esta operación de lectura en la interpretación de 1 Jn. 4, 2-36. Para él es irrelevante la discusión teológica sobre las cosmovisiones materialista y espiritualista de la figura de Jesús. En línea con la orientación predominante en la comprensión idealizante del fenómeno mesiánico este pasaje de la carta es interpretado como un cuestionamiento de cierto “docetismo” en la comunidad de sus destinatarios. Para el mexicano la interpretación “antidocetista” ha sido una coartada para negar la evidencia de que Juan despliega una escatología de presente en la que Jesús es Mesías y con él se cumple el eschaton.

La negación de esta condición, estrictamente referida a un modo de comprender la propia temporalidad histórica, configura el objeto de la impugnación joanea. La evidencia es muy ostensible en esta dirección, por lo que resulta difícil no imaginar algo de pudor intelectual en el hecho de que el autor de la carta llame “anticristos” a tales antagonistas, en un gesto que despeja toda posible ambigüedad, puesto que el significado de *christós* es *mesías*. El texto llama anticristos a quienes niegan la condición histórica del mesianismo de Jesús, aunque buena parte de la exégesis académica (conservadores y liberales por igual) se empeñe en ver docetismo donde no lo hay.

El resultado de esta interpretación es en buena medida autocomplaciente para un discurso exegético todavía pendiente de su auxilio a la dogmática. La fuente de esta obcecación ha sido el terror a las eventuales imágenes milenaristas del mesianismo cristiano. Miranda ofrece una abundante cantidad de datos sobre la inviabilidad de esta forma de interpretación deshistorizadora a partir de un numeroso elenco de textos del cuarto evangelio y de las cartas de Juan. Por el contrario destaca:

Es de notar que los judíos aceptaban y encarecidamente profesaban un mesías futuro, y muchos aun un mesías preexistente; no es ese mesías irreal lo que judíos y cristianos podían poner en duda, ni el ser anticristo podía consistir en negarlo. Lo que los adversarios de la carta niegan es «que *Jesús* sea el mesías», lo que niegan es que en ese hombre haya llegado al mundo el mesías, lo que niegan es que el reino mesiánico se convierta en historia real, lo que niegan es la realidad del *éschaton*. El mérito de Van den Bussche -aunque no extrae las consecuencias- consiste en haber visto que para Juan lo decisivo es «la hora» de Jesús, no la naturaleza humana de Jesús [...] La «carne» de Jn 1, 14; 1 Jn 4, 2; 2 Jn 7 es un tramo concreto de historia humana real y cronológica, una «hora», la hora de Jesús; es

6 4:2 En esto conoced el Espíritu de Dios: Todo espíritu que confiesa que Jesucristo ha venido en carne, es de Dios; 4:3 y todo espíritu que no confiesa que Jesucristo ha venido en carne, no es de Dios; y este es el espíritu del anticristo, el cual vosotros habéis oído que viene, y que ahora ya está en el mundo.

el hecho histórico (Miranda, J. P. 1973, 155).

Miranda demuestra con gran solvencia que el registro dramático en el que se despliega este antagonismo en la primera carta de Juan se comprende en un horizonte escatológico (1 Jn 2, 8 y 1 Jn 4, 3). Estos textos aparecen imbricados con la creencia de que la existencia de los anticristos constituye una expresión de la realización del *eschaton* (1 Jn 2, 18)⁷. Se impone la pregunta sobre las razones por las que la ciencia bíblica no ha avanzado en un examen riguroso acerca de los alcances de la noción joanea de anticristo y sí produjo una ingente literatura sobre antidocetismo (Cfr. Schnelle, U. 1992, Richter, G. 1975). Su conclusión es lúcida y provocativa. Sostiene que es extraña esta ausencia puesto que el término en cuestión poseía todo para convertirse en objeto de interés exegético y que su razón es una modalidad singular de “bloqueo inconciente” (Miranda, J. P. 1973, 153).

El biblista mexicano toma la interpretación de Rudolf Schnackenburg (1980) como modelo de deshistorización por su aseveración de que son los “gnósticos” los antagonistas de Juan. Constituye un anacronismo imaginar en la primera línea de significación del texto de la carta una interpelación hacia alguna forma de inconsecuencia doctrinal en un momento en el que no existía una mínima articulación dogmática. Para Miranda los destinatarios de la primera carta son los propios cristianos que han perdido su fe mesiánica. Deduce de ello un tópico que se consolidaría como central en la estructura categorial del discurso de la teología de la liberación como es la “intención intraeclesial” de la teología (cfr. Segundo, J. L. 1975; Ellacuría, I. 1984 y Quiroz Magaña, A. 1983).

Enfoque intraeclesial

El capítulo 8 del evangelio de Juan es un testimonio cabal de este enfoque. Es por ello que resulta sintomático el desconcierto de la exégesis con la que discute Miranda habituada a hallar errores de doctrina donde lo que está en juego es un tipo particular de compromiso histórico. En este texto se afirma que muchos creyeron en Jesús (v. 30) para luego señalar que esos mismos sujetos “procuran matarlo” (v. 37). Es relativamente irrelevante la solución que propone el mexicano a la dificultad secuencial de esta perícopa luego de examinar las interpretaciones de Ch. Dodd (1978), R. Bultmann (1976) y C. K. Barret (2003). Sí es significativa, en tanto, su interpretación sobre la articulación intraeclesial del evangelio y la carta, en relación con cuya tesis central se puede inferir que son los propios cristianos los que niegan la condición

⁷ 2:18 Hijitos, ya es el último tiempo; y según vosotros oísteis que el anticristo viene, así ahora han surgido muchos anticristos; por esto conocemos que es el último tiempo.

mesiánica de Jesús. Para Miranda hay una “profundidad y fuerza revolucionaria” en esta matriz hermenéutica, puesto que desvela el modo dramático en el que la teología ha ocluido el centro escatológico del Nuevo Testamento y ha disuelto el potencial crítico-emancipatorio del cristianismo.

La acumulación de evidencia en materia de la configuración del enfoque intraeclesial posee un gran volumen. Aunque Miranda se apoye en los comentarios más reputados de los textos joaneos, el patrón de lectura fue desarrollado por el mexicano. En efecto, a los textos que en esta dirección fueron compendiados por C. K. Barrett (Jn 2, 23; 7, 31; 8, 30; 10, 42 y 12, 11) él añade dos fragmentos muy significativos que adquieren un nuevo sentido releídos en este registro. Uno de ellos es la transición del capítulo 2 al 3 del cuarto evangelio. La secuencia es muy clara: en Jn 2, 13-22 el redactor indica que “muchos creyeron en su nombre” (Jn 2, 23), para luego señalar que “no se fiaba de ellos” (Jn 2, 24). Inmediatamente el capítulo 3 desarrolla la narración de Nicodemo, cuya incapacidad para formar parte de la comunidad cristiana resulta enfatizada por el autor (Jn 3, 1-15). El otro fragmento señalado por Miranda es todavía más explícito. Jn 15 es una parábola que revela con crudeza la magnitud del examen interno. El verso 2a expresa “todo pámpano que en mí no lleva fruto, lo quitará”. En la figura de la vid –Jesús–, el labrador –Dios– y el pámpano –los creyentes–, la antedicha afirmación no posee ninguna ambigüedad. No obstante, una exégesis empeñada en concebir la salvación cristiana en términos de la posesión de un determinado elenco de creencias o de la pertenencia a una institución no puede sino mitigar el peso de la acusación que despliega la parábola.

Miranda distingue dos líneas de mitigación, una ejemplificada con la aseveración de Barrett sobre los destinatarios de la interpelación como “cristianos apóstatas” y la segunda con la interpretación de Schnackenburg de toda la perícopa como una demanda de amor fraterno, es decir en los términos del establecimiento de un horizonte ético. Si esta última es una forma indolente de banalización, la primera es el testimonio de que tomada en serio la afirmación de Jn 15, 2 el dilema interpretativo obliga a hallar, aunque sea *in extremis*, un objeto exculpatorio fuera de la comunidad puesto que la apostasía es una forma de negación consciente.

El patrón que va delineándose en la interpretación mirandiana de la inexistencia o la pérdida de la fe mesiánica ilumina de modo prístino los dichos en apariencia oscuros de la primera carta de Juan. Así, nuestro exegeta encuentra razón a R. Bultmann en su caracterización del texto de 1 Jn 2, 19 en el que se afirma “salieron de nosotros, pero no eran de nosotros [...] salieron para que se manifestase que no eran de nosotros”. Miranda no lo explicita pero podemos hacerlo apoyados en su patrón de

interpretación: si esta afirmación del autor de la carta no es sin más una tautología es porque se ha indicado inmediatamente antes (1 Jn 2, 18) que la existencia de “muchos anticristos” funge como señal escatológica.

En el drama de la hora final resulta imprescindible reconocer que el compromiso comunitario no se despliega en términos de una identificación meramente retórica. Miranda nos ofrece las herramientas para avanzar en la determinación de que existe algo notable en ese verso 19 en la modificación del imperfecto plural por el presente. Dicha alteración del registro temporal debe comprenderse escatológicamente. Nuevamente es Schnackenburg el blanco del mexicano.

Juan alude a los cristianos actuales, a los cristianos mismos, no sólo a los que ya se separaron del cristianismo. Schnackenburg minimiza: “La en sí dolorosa experiencia de la iglesia cristiana hacia el final del primer siglo, de que el frente corre sesgado a través de sus propias filas, se mitiga sabiendo que todos los que no le pertenecen, a la larga no pueden mantenerse en su seno” (163).

El reputado exégeta alemán despliega así una forma deslumbrante de auto-condescendencia esencialista. Después de todo, más tarde o más temprano, quienes no reúnen los atributos de una pertenencia auténtica a la comunidad terminarán por alejarse, pero cuando el redactor viene a ofrecer un criterio de demarcación la estrategia consiste a aplanarlo hasta hacerlo desaparecer en la superficie. No hay forma de intuir algún contraste. Decir eso o nada es ciertamente lo mismo y no hay allí una forma de inconsecuencia hermenéutica sino la deliberada decisión de sacar a la piedad religiosa del plano de la historia.

Aunque resulte valiosa la distinción eclesiológica protestante entre “iglesia empírica” e “iglesia auténtica” aquí no se trata de esta discriminación sin más, sino de un modo de concebir el involucramiento de tales comunidades respecto de la hora mesiánica. Esto es lo que se juzga y su relevancia es atestiguada porque “Juan atribuye el ser anticristos a cristianos que auténticamente son miembros de la comunidad” (163-164).

El patrón de la exégesis mirandiana permite resignificar la profunda articulación sobre la cuestión del “conocimiento de Dios”⁸, experimentado como deficitario en el

⁸ Afirma Luis Heriberto Rivas, uno de los más prestigiosos exégetas argentinos de los textos joánicos: “Se entiende entonces que el evangelio de Juan ofrece este principio hermenéutico: sólo la encarnación de la Palabra de Dios puede dar a los seres humanos el correcto conocimiento de Dios. Los cristianos creen en este Dios que se ha revelado en Jesucristo, y así como se ha revelado en Jesucristo. Si los gnósticos erraron en su interpretación del evangelio de Juan, es porque prescindieron de la encarnación. Toda lectura exclusivamente espiritualista del evangelio de Juan encierra el peligro de caer en el mismo error. El evangelio de Juan no pone en oposición dialéctica al Jesús de la historia y al Cristo de la fe, sino que muestra al Jesús de la historia como único medio de conocer al Cristo de la fe que es el revelador del Padre. Sólo contemplando a Jesucristo, como verdadero hombre que vive en el mundo de los hombres y en la historia humana, sólo teniendo como punto de referencia a la Palabra hecha carne, se puede llegar a conocer a Dios” (2014, 181). Rivas, en tanto, no interpreta aquella referencia como la interpelación de una escatología de presente a los propios cristianos y reproduce la línea antidocética tan afianzada en el

evangelio de Juan y la dificultad para el sostenimiento de la creencia en “Jesús como Mesías”. Ambos objetos de denuncia están profundamente ligados no sólo temáticamente, en virtud de que mientan la modificación del estatus material de la humanidad⁹, sino también en que poseen los mismos destinatarios: los propios cristianos. En efecto, en relación con el tópico aludido de la carta se puede determinar el carácter mesiánico de Jesús, pero si dicha condición aparece desencajada de un tramo concreto de la historia en el que pudiese ser desarrollado, aquella atribución es en sentido estricto vacía. La negación del significado histórico del mesianismo de Jesús es el lugar de enunciación habitual de la fe cristiana según la valoración mirandiana, tal como sucedía en la coyuntura específica en la que fue redactada la carta. Señala:

Los cristianos que Juan combate mantienen la idea de mesías como mero pensamiento, aunque juren que la profesan como realidad. El hecho de que no se hayan lanzado a realizar el reino mundial de amor y justicia demuestra que el mesías es para ellos predicado intemporal. Mantenerlo intemporal significa que ellos mismos se encargan de evitar que el mesías se vuelva realidad. Mantenerlo intemporal es lo mismo que mantenerlo eternamente preexistente o eternamente futuro. Lo que se rehúsan a admitir es que el mesías se pueda convertir en «ahora». [...] Mientras sea cosa de atributos, cualquiera nos da lo mismo porque al cabo no se realiza; mientras sea cosa del pasado o del futuro, igualmente todo nos da lo mismo, podemos profesar como «verdad» todo lo que se nos pida, en realidad no hay diferencia entre quienes lo profesan y quienes no lo profesan, no hay diferencia real entre confesar eso y no confesar nada (164-165).

La historización del hecho escatológico

La candidez con la que Bultmann enmienda a Schnackenburg acerca de la interpretación del término “ya brilla” de 1 Jn 2, 8 es fascinante. Miranda la destaca como síntoma de la naturalización de la perplejidad de la exégesis liberal. El mexicano muestra la incapacidad del primero para llevar hasta sus últimas consecuencias su reconocimiento del carácter falaz de la comprensión del segundo sobre la índole de desarrollo del “Reino de Dios” como una modalidad de acrecentamiento progresivo. Bultmann percibe con claridad que esta línea de lectura disuelve aquello que en este *dictum* hay de mesiánico, pero inmediatamente después señala que “la historización del hecho escatológico” constituye una “paradoja” (citado por Miranda, J. P. 1973,

programa deshistorizador del mesianismo.

⁹ Miranda había caracterizado la continuidad del sentido neotestamentario del conocimiento de Dios con su sentido veterotestamentario, en cuyo horizonte este concepto constituye una categoría teológica de muy precisos límites semánticos y alude a una forma de identificación y praxis humana con la línea histórica de intervención de Dios a favor de los sectores concebidos como subalternos (1971, 62).

167). Para el biblista latinoamericano no se explica la configuración de una paradoja si no es fruto de un deliberado desconocimiento del registro histórico de la escatología veterotestamentaria, de las comunidades de Qumrán, pero también de la teología del Nuevo Testamento. Hay candidez, decimos, en que el célebre teólogo alemán naturalice la mirada contemporánea como una fatalidad, en un gesto que obliga a orientar la exégesis hacia el desarrollo de diversas modalidades de desencaje frente a las potenciales postulaciones de la intervención de Dios en la historia.

Para Miranda la mentalidad contemporánea impugna que pueda concebirse que el *eschaton* se realice históricamente, en cuyo caso es muy factible la experiencia de una cierta inadecuación de la propia forma de habitar la comunidad cristiana. Pero, no obstante, afirmar que hay algo de paradójico en ello es un evidente anacronismo puesto que en las fuentes que el exégeta destacó precedentemente es claro que “el *eschaton* nunca pretendió realizarse fuera de la historia” (167). Es un paso adelante el reconocimiento de que la estrategia de Schnackenburg de presentar una forma de escatología por acumulación en línea con una cierta idea de progreso está lejos del significado del texto bíblico porque torna vacío e inocuo el “ahora” invocado. Si la imagen de Schnackenburg adopta así una filosofía de la historia ostensiblemente extraña a los textos interpretados, la concepción de Bultmann falla en lo que su intuición tiene de complementaria con la de Schnackenburg. El tiempo es el “ahora” del texto. Por ello no puede, sino despojarse de toda pretensión empírica el evento postulado como escatológico. Por tanto, ya no se trata de un hecho, sino de un modelo ético que interpela existencialmente al hombre. Las proyecciones teológicas de este itinerario bultmanniano obligaría a los teólogos de la liberación a tomar posición frente a su distinción entre “Jesús histórico” y “Cristo de la fe”, que atravesaría todo el campo teológico, pero que interpelaría de modo singular a la teología latinoamericana (Cfr. Boff, L. 1981, 1985; Segundo, J. L. 1982, 1991; Sobrino, J. 1993, 1999).

Otra forma de concebir el presente mesiánico referido en la primera carta de Juan puede ser testimoniada, según Miranda, por la aseveración de Günther Klein, quien reconoce que en la carta de Juan se trata de hechos empíricos concebidos escatológicamente pero, no obstante, resulta descreditada la autoridad del texto porque formaría parte de una serie de “escritos neotestamentarios decadentes”, cercanos a un registro que Klein combate con ahínco como es la llamada “historia de la salvación” (Cfr. Klein, G. 1971).

Las interpretaciones que se desarrollan en el marco de este programa deshistorizador de la escatología tiene muchos matices. Una opción maximalista es negar de plano todo sentido escatológico a la fe cristiana al modo de la reclamación de

Jean Carmignac en estudios producidos en la década del 70 (1971, 1979). Otras vías más indirectas pueden ejemplificarse con la posición de B. F. Wescott [1896] (2004), quien interpretaba de un modo que se volvería en cierta medida estándar en el ideario escatológico de la cristiandad que el “ahora” del tiempo mesiánico es un período histórico en el que resulta reconocible un curso de acontecimientos que conduce a un fin esperado, aunque, de momento sea de imposible determinación. Podemos apoyarnos nuevamente en el patrón mirandiano para examinar la tesis del biblista de Cambridge y reconocer que por esta vía se deshistoriza el *eschaton* mediante una articulación del evento con un dato estructural del curso histórico como es su compleja trama causativa. Así, aunque el hecho aparece inscripto en la historia, dicha inscripción se realiza al precio de despojarse de su condición de acontecimiento.

Contra Wescott, Schnackenburg, Bultmann y Klein, Miranda lleva hasta las últimas consecuencias la “escatología realizada” que Ch. Dodd había desarrollado a mediados de la década del 30 (1974) e indica que ella constituye la concepción de la historia del cuarto evangelio. Cita el fragmento de Jn 11, 23-26 en el que Jesús corrige a Marta por su invocación de una escatología de futuro. Miranda trabajó sobre los mejores y más diversos materiales exegéticos para demostrar la radical articulación entre las escatologías vetero y neotestamentarias en su obra de 1972 *Marx y la Biblia*. Oportunamente había demostrado que la intervención divina en la historia debía comprenderse como una forma vindicativa de reposición de la justicia. Ahora destaca que esto que se expresaba como expectativa en el Antiguo Testamento emerge como acontecimiento en el Nuevo.

La modificación de la naturaleza de la expectación mesiánica de escatología de futuro a escatología de presente se halla en una serie de textos del evangelio de Juan de los que Miranda analiza dos. El primero es el diálogo entre Jesús y Marta en el que esta última expresa la idea corriente en su tiempo sobre la resurrección de los muertos como una atribución futura y es corregida por Jesús en una clave que no es solo mesiánica por su emplazamiento retórico, sino por su referencia concreta a la resurrección física de Lázaro, el hermano de Marta (Jn 11, 23-26)¹⁰. Todavía más explícito es el otro fragmento analizado. En Jn 4, 25-26¹¹ se produce un diálogo sobre la llegada del Mesías entre Jesús y una mujer samaritana que es recurrentemente corregida por Jesús en cuanto a la índole de su condición mesiánica. Miranda ve un evidente paralelismo entre estos dos textos contruidos sobre un mismo patrón que el

10 11:23 Jesús le dijo: Tu hermano resucitará. 11:24 Marta le dijo: Yo sé que resucitará en la resurrección, en el día postrero. 11:25 Le dijo Jesús: Yo soy la resurrección y la vida; el que cree en mí, aunque esté muerto, vivirá. 11:26 Y todo aquel que vive y cree en mí, no morirá eternamente. ¿Crees esto?

11 4:25 Le dijo la mujer: Sé que ha de venir el Mesías, llamado el Cristo; cuando él venga nos declarará todas las cosas. 4:26 Jesús le dijo: Yo soy, el que habla contigo.

mexicano llama “rectificación cronológica” (169). Schnackenburg, cuya lectura se encuentra siempre predispuesta a percibir secuencias en línea evolutiva, ve correctamente –según Miranda- una agudización del relato si se toma la perícopa completa de Jn 4. La mujer nombra a Jesús “un judío” (v. 9), “más que nuestro padre Jacob” (v. 12), “profeta” (v. 19) y, finalmente “mesías” (v. 20, 26 y 29).

Si la evidencia es tan ostensible como indican Jn 11, 23-26; 5, 24¹²; 12, 31¹³; 1 Jn 2, 18-19 y tantos otros textos joánicos sobre la índole histórica y presente del mesianismo de Jesús el problema ante el que se encuentra una exégesis no dogmática es que el presente escatológico invocado sucedió hace 20 siglos y no se realizaron ni la resurrección de los muertos ni la vindicación definitiva asociada al advenimiento de un orden justo. Por ello en este campo parecía imponerse el imperativo de interpretar la teología de Juan desde una matriz alejada de todo mesianismo histórico. Miranda destaca la notable convergencia del discurso bíblico de conservadores y liberales en un programa de lectura de los textos joaneos al que llama “asalto enmendador” (Miranda, J. P. 1973, 172). En la agenda conservadora la operación de sustitución de registros debe permanecer implícita, mientras que la liberal seguirá la vía bultmanniana, consistente en el reconocimiento de las unidades narrativas de los textos para luego articular y componer sus fragmentos. En los textos mesiánicos aquella composición, movida por una necesidad extrínseca de comprensión contemporánea, tenderá a concebir todo lo que deba leerse como escatología de presente como interpolaciones tardías. En el primer caso se trata de salvar la presunción de inerrancia bíblica, en el segundo de preservar al impresionable hombre contemporáneo de una expectativa de justicia histórica que podría concebirse como una desmesura, como una forma evidente irracionalidad. Para Miranda, se trata de ser fieles al texto:

Aquí necesitamos advertir que es muy mal método rectificar a la Biblia fundándonos en algo extrabíblico para hacerla decir lo que no dice. Si acaso, los 19 siglos y los otros datos extrabíblicos nos autorizarían científicamente a deducir que la Biblia se equivocó y debe ser relegada al olvido. Pero negar que 1 Jn 2, 18-19 y Jn 11, 23-26 afirman el final de la historia en tiempo de Cristo, es hacer que la Biblia no diga lo que realmente sí dice, y eso se llama falsificación, no exégesis (172).

12 5:24 De cierto, de cierto os digo: El que oye mi palabra, y cree al que me envió, tiene vida eterna; y no vendrá a condenación, mas ha pasado de muerte a vida.

13 12:31 Ahora es el juicio de este mundo; ahora el príncipe de este mundo será echado fuera.

Aporías de la deshistorización del mesianismo

El análisis que Miranda ofrece de la perícopa de Jn 5, 19-30¹⁴ constituye uno de los momentos más altos de toda la producción exegética de la teología de la liberación. En este discurso el mexicano ve una formulación programática de la escatología de presente joánica en relación con la cual la exégesis deshistorizadora no ha podido hallar una salida articulada del registro escatológico del texto. Su potencia radica en que allí “el Jesús joaneó asevera la presencia cronológica del *eschaton*, con el juicio final y la resurrección de los muertos” (172).

El problema entonces para la exégesis deshistorizadora del mesianismo se encuentra en el verso 25 en el que el redactor sostiene: “viene la hora y ahora es”. No quedan dudas en materia léxica acerca del alcance de ese “ahora”. Ni la exégesis moderna puede tergiversar este modo de emplazamiento temporal. El problema radica en que este presente califica a un evento estrictamente escatológico como es la resurrección de los muertos. La dificultad aumenta puesto que en la sección que se extiende entre los versos 26 y 30 del discurso joaneó no hay margen para interpretar en clave metafórica “la muerte” presuntamente derrotada por el evento escatológico postulado, puesto que la referencia a la muerte física es innegable (v. 28). Si en la sección de los versos 21-25 el registro temporal presente es imposible de eludir y en 26-30 el objeto –la resurrección física de los muertos– no ofrece ninguna huella que la torne evadible, sólo queda un flanco para la enmienda hermenéutica: la alteración del sentido de la muerte en el v. 25 por deslizamiento del plano empírico al alegórico.

Apoiados en la lectura mirandiana ofrecemos tres ejemplos de interpretación de este verso que el mexicano no tematizó –en dos de los casos porque los comentarios que utilizamos aún no habían sido escritos– porque nos permite señalar la dimensión de esta programática obliteración del sentido mesiánico de los textos cuando ellos poseen una referencia histórica precisable.

El más célebre de los comentaristas de Juan, el biblista norteamericano Raymond

14 5:19 Respondió entonces Jesús, y les dijo: De cierto, de cierto os digo: No puede el Hijo hacer nada por sí mismo, sino lo que ve hacer al Padre; porque todo lo que el Padre hace, también lo hace el Hijo igualmente. 5:20 Porque el Padre ama al Hijo, y le muestra todas las cosas que él hace; y mayores obras que estas le mostrará, de modo que vosotros os maravilléis. 5:21 Porque como el Padre levanta a los muertos, y les da vida, así también el Hijo a los que quiere da vida. 5:22 Porque el Padre a nadie juzga, sino que todo el juicio dio al Hijo, 5:23 para que todos honren al Hijo como honran al Padre. El que no honra al Hijo, no honra al Padre que le envió. 5:24 De cierto, de cierto os digo: El que oye mi palabra, y cree al que me envió, tiene vida eterna; y no vendrá a condenación, mas ha pasado de muerte a vida. 5:25 De cierto, de cierto os digo: Viene la hora, y ahora es, cuando los muertos oirán la voz del Hijo de Dios; y los que la oyeren vivirán. 5:26 Porque como el Padre tiene vida en sí mismo, así también ha dado al Hijo el tener vida en sí mismo; 5:27 y también le dio autoridad de hacer juicio, por cuanto es el Hijo del Hombre. 5:28 No os maravilléis de esto; porque vendrá hora cuando todos los que están en los sepulcros oirán su voz; 5:29 y los que hicieron lo bueno, saldrán a resurrección de vida; mas los que hicieron lo malo, a resurrección de condenación. 5:30 No puedo yo hacer nada por mí mismo; según oigo, así juzgo; y mi juicio es justo, porque no busco mi voluntad, sino la voluntad del que me envió, la del Padre.

Brown, no considera pertinente ni una mínima explicación para interpretar, como en una suerte de destilación textual, el v. 25 en sentido alegórico. Señala sobre éste que “se alude primariamente a los muertos en sentido espiritual [...] Sin embargo los vv. 26-30 indican que *también* se tienen en cuenta los físicamente muertos” (1999, 465, énfasis nuestro). Es imposible no percibir un cierto desparpajo en este evidente desacierto. El habitual rigor y detalle de la exégesis del comentarista se convierten deliberadamente en indolencia en ese “también” que deja sin explicitar el modo de articulación entre esas dos secciones, si como parece, se pretende que efectivamente se trata de planos distintos en los que se alude a un mismo tema.

En el mundo académico de lengua española el más reputado de los comentaristas del cuarto evangelio es el de Juan Mateos y Juan Barreto. Estos eximios exégetas españoles se instalan en la acogedora superficie de la alegoría, pero sin el parco pudor browniano esperan adornarla mediante el establecimiento de “zonas éticas”:

Esa vida que anuncia Jesús para el hombre empieza a ser realidad. La humanidad vive en la zona de la muerte (tiniebla), pero esos muertos en vida (alusión a la muchedumbre de 5,3) van a oír la voz del Hijo de Dios, que es su mensaje (5,24) y el del Padre. Los que lo escuchan, es decir, los que le den su adhesión, pasarán a la zona de la vida (1982, 288).

Como vemos, el intento de sofisticación metafórica no hace más que afeardar la decisión de los comentaristas de presentar la hora escatológica como una cuestión de “adhesión” a un tipo determinado de construcción discursiva. Pero en una secuencia que semeja una comedia de enredos, la imaginación de los exégetas se eleva como un ave patricia ante la amenaza predatoria y en su altura pueden fabricar un antagonista: la “muchedumbre”. Que se hable de “muertos en vida” en referencia a aquella es una expresión del signo ideológico conservador del lugar de enunciación del programa deshistorizador del mesianismo.

El último ejemplo que proponemos en la interpretación del v. 25 de Jn 5 es el de otro prestigioso comentarista del cuarto evangelio, el australiano Francis Moloney. Este autor recurre, del mismo modo que Brown y el tándem Mateos/Barreto al más craso sentido común eclesial extrinsecista para sencillamente obviar la cuestión de la resurrección de los muertos. En efecto, parece hablar de otra cosa, sin embargo comenta los vv. 24-25 como si recitase un catecismo:

El que escucha (*akouon*) la palabra de Jesús y cree (*pisteuon*) en el Padre que envió a Jesús, el Hijo, *ha* pasado ya (perfecto *metabebeken*) de la muerte a la vida (*eis ten zoen*). La vida puede lograrse ahora mediante la fe en la revelación de Dios en y mediante el Hijo de Dios (v 25b) El paso de la muerte a la vida no es una promesa para el futuro, sino que

acontece ahora *llega la hora, y ya está aquí* (v 25a). El acontecimiento de Jesucristo no elimina la celebración del sabbath, pero es en un día de sabbath (cf vv. 1-9) en el que Jesús se refiere a sí mismo como aquel que da la vida y lleva a cabo el juicio, realizando dentro de la historia de la humanidad lo que el Dios de Israel ha hecho desde siempre. La obra continuada del Dios del sabbath ha sido «entregada» al Hijo, es decir a Jesús. Él también está trabajando *-ahora-* (cf v 17) (2005, 199).

Como en una carrera en posta por equipos Dios parece cederle el testimonio a Jesús para hacer lo que “siempre” había hecho. Sólo que no sabemos qué es en un discurso como el de Moloney en el que el centro de la perícopa es deliberadamente eludido. El predicado temporal “siempre” aunque se refiera a la intervención de Dios en “la historia de la humanidad” tiene por finalidad la configuración de un registro cercano a una representación de aquella acción como una forma de inmanencia en cuya órbita la dimensión escatológica no tiene razón de ser.

Nos permitimos ejemplificar esta operación de lectura en su nivel más elemental, es decir, en la sustitución sin más del objeto del texto en tres casos pertenecientes al olimpo de los comentaristas del cuarto evangelio. La lista de autores en los que puede registrarse esta línea de interpretación es amplísima y, por supuesto, incluye una multitud de ejemplos bizarros provenientes del campo fundamentalista evangélico (Cfr. Palau, L. 1991, 54). El objetivo de esta labor de ejemplificación nos permite dimensionar el valor de la empresa mirandiana, que consistió en la demostración de la radical continuidad de la naturaleza de las expectativas mesiánicas del Antiguo Testamento en el Nuevo, tanto como la singularidad del modo como éstas son decodificadas en el contexto mesiánico.

Esta singularidad se despliega, para Miranda, como una “escatología de presente”. Por lo mismo el proyecto hermenéutico deshistorizador opera según las premisas, primero, de atribuir ambigüedad al tiempo del relato, hacer del presente un futuro indefinido y, en segundo lugar, en caso de que, como sucede en el v. 25, esta estrategia sea demasiado inverosímil y, por tanto, no se pueda rehuir del presente, se trata de sustituir el objeto. En este caso, si la referencia textual es la resurrección de los muertos deberá deslizarse su sentido mediante su metaforización de la salvación obtenida por “adhesión” o “fe” en ciertas creencias.

Miranda tematizó en esta línea la resolución de la vía liberal de impugnación de la dimensión mesiánica que consiste en la disección de la perícopa en dos secciones con escatologías diferentes. Bultmann, el máximo teólogo del Nuevo Testamento, sostiene que la sección en la que la resurrección de los muertos no puede comprenderse sino como un dato físico sería una “interpolación posterior”. El biblista mexicano describe la

relativa arbitrariedad de esta descomposición de la perícopa comparando la posición del alemán con la del exégeta francés Marie-Émile Boismard, quien realiza idéntica operación pero estipula un modo de precedencia contraria a la Bultmann (Boismard 1961). En lo que ambos están de acuerdo es en convertir a la sección de los vv. 21-25, como lo hacían Brown, Mateos/Barreto y Moloney, en “escatología interior”, en línea con una opción hermenéutica que K. Stendhal destacaría en la tradición interpretativa de la teología de Pablo como “introspectiva” (1963). No es la cuestión de fondo puesto que Miranda desea mostrar que es posible la articulación de estas dos secciones sin renunciar a la escatología de presente, pero el mexicano enmienda a Boismard en que esta última escatología es anterior a la de futuro, tal como se formula en Mt 11, 2-6¹⁵ y Lc 7, 18-23¹⁶. Además esta noción presente de escatología involucra a la resurrección. Miranda halla una evidencia que puede resultar anecdótica pero es objeto de las más disparatadas interpretaciones, como es el hecho de que Mateo añade a la crucifixión y muerte de Jesús “una serie de resurrección de muertos” (Mt 27, 51-53)¹⁷ (Miranda, J. P. 1973, 174).

Destacamos algunos ejemplos de intelección antimesiánica de este pasaje sobre resurrecciones de muertos porque en este caso las tensiones poseen el máximo volumen. En principio el problema frente a este texto de Mateo es que, además de su condición escatológica, el evento es atribuido a un sujeto azarosamente constituido. La ausencia de universalidad –se trata de “muchos” santos, no de todos, y no tenemos noticia del criterio de selección– pone de cabeza el discurso teológico y semeja al problema de la contingencia del mal, tal como lo reflejara magníficamente Marta Nussbaum en su estudio sobre la tragedia ática y sus vínculos con la filosofía (1995). Sin una metáfora de la que poder asirse, la exégesis académica acumula interpretaciones ciertamente creativas. Sólo presentamos tres líneas posibles pero bajo el imperio de la imaginación la acumulación es mucho más extensa. El estudioso holandés del Nuevo Testamento F. W. Grosheide sostiene que no se trata de una resurrección real, sino que por obra divina algunos de estos cuerpos habrían sido

15 11:2 Y al oír Juan, en la cárcel, los hechos de Cristo, le envió dos de sus discípulos, 11:3 para preguntarle: ¿Eres tú aquel que había de venir, o esperaremos a otro? 11:4 Respondiendo Jesús, les dijo: Id, y haced saber a Juan las cosas que oís y veis. 11:5 Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son limpiados, los sordos oyen, los muertos son resucitados, y a los pobres es anunciado el evangelio; 11:6 y bienaventurado es el que no halle tropiezo en mí.

16 7:18 Los discípulos de Juan le dieron las nuevas de todas estas cosas. Y llamó Juan a dos de sus discípulos, 7:19 y los envió a Jesús, para preguntarle: ¿Eres tú el que había de venir, o esperaremos a otro? 7:20 Cuando, pues, los hombres vinieron a él, dijeron: Juan el Bautista nos ha enviado a ti, para preguntarte: ¿Eres tú el que había de venir, o esperaremos a otro? 7:21 En esa misma hora sanó a muchos de enfermedades y plagas, y de espíritus malos, y a muchos ciegos les dio la vista. 7:22 Y respondiendo Jesús, les dijo: Id, haced saber a Juan lo que habéis visto y oído: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son limpiados, los sordos oyen, los muertos son resucitados, y a los pobres es anunciado el evangelio; 7:23 y bienaventurado es aquel que no halle tropiezo en mí.

17 27:51 Y he aquí, el velo del templo se rasgó en dos, de arriba abajo; y la tierra tembló, y las rocas se partieron; 27:52 y se abrieron los sepulcros, y muchos cuerpos de santos que habían dormido, se levantaron; 27:53 y saliendo de los sepulcros, después de la resurrección de él, vinieron a la santa ciudad, y aparecieron a muchos.

mostrados a mucha gente (tomado de Hendriksen, W. 1981, 724). Por su parte, el también holandés Hermann Ridderbos, no puede aceptar, como tantos otros exégetas, que estas resurrecciones ocurriesen antes que la del propio Jesús, por lo que afirma que las tumbas permanecieron abiertas pero efectivamente resucitaron después de haberlo hecho Jesús (1985, 222). Es fascinante la arbitrariedad con la que se ha manejado la exégesis en este punto y algunas de sus derivas son francamente desopilantes. Uno de los trabajos más destacados de la muy prolífica obra de Raymond Brown es su estudio sobre los textos de la pasión. En él ofrece un testimonio aleccionador sobre las derivas de la interpretación de estas “resurrecciones selectivas” en el hecho de que había sido relativamente común en los primeros siglos de la era cristiana la creencia de que uno de estos resucitados había sido Juan el Bautista. El problema de seguir afirmando eso en el siglo XVI consistía, como reconocía Cornelio a Lapide, que dicha creencia colisionaba con la disputa que mantenían Roma y Amiens por la posesión del cráneo del Bautista como reliquia. No extraña, por tanto, la urgencia de Brown por rehuir de la cuestión reclamando que los detalles de una “descripción poética deliberadamente vaga” (2006, 1329), sino la atmósfera “apocalíptico popular” (1330) del texto. Nuevamente aparece el tópico de lo popular como una forma de inducir una lectura condescendiente con el redactor que pone en apuros a los guardianes de la universalidad ganada al precio de la transhistoricidad de lo invocado. Por otro lado, si esto es una atmósfera relativamente legítima de expectativas ¿cuál es el prurito para aceptar el carácter histórico de Jn 5, 25 al que Brown redujo sin mediar explicación a “muerte espiritual”? Aunque el tratamiento de este texto haya sido solo nombrado por Miranda y no haya discutido sus derivas hermenéuticas, es su propia pista la que nos permite ampliar el *corpus* de lecturas cuando desplegamos su patrón de deconstrucción de la exégesis obliteradora del mesianismo. Si la salida existencial o espiritualizante puede resultar más o menos elegante en aquellas ocasiones en las que el texto ofrece algún pie para el uso de un elenco disponible de metáforas es evidente que en los casos como Mt 27, 51-53, en los que aquellas aparecen como inocuas, el resultado puede ser de un enorme y risible extravío.

La teología de Pablo ha experimentado una ingente relectura filosófico-política a partir de la que se ha desarrollado una resignificación del mesianismo, que se creía ocluido por la presunta matriz idealista del apóstol. Miranda se anticipó en treinta años a esta resignificación si tomamos la magnífica obra de Agamben *El tiempo que resta* (2006) [2000], y en casi quince años si pensamos en las lecciones impartidas por Jacob Taubes en Heidelberg, en 1987, que darían lugar a la muy sugestiva *La teología*

política de Pablo (2007) [1993].

Para Miranda resulta obvio que la idea paulina de resurrección no constituye un atributo individual, sino el testimonio de la definitiva presencia escatológica del nuevo *eon*. Miranda señala correctamente que según lo afirmado en 1 Cor 15, 13¹⁸ es indiscutible el sentido escatológico de la resurrección de Jesús. Por ello es que frente a esta evidencia tanto los traductores bíblicos como muchos exégetas modifican con plena conciencia de su operación de lectura el sintagma *anástasis nekrôn* de su original e indiscutible genitivo -que hacía de aquella un acontecimiento de proyección epocal y colectiva- para traducir, como lo hacen Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera hacia mediados del siglo XVI el primero y a principios del XVII el segundo: “resurrección de entre los muertos”. Se intenta así significar la resurrección como una atribución individual de Jesús en cuyo caso tiende a disolverse lo que ella tenía de evento escatológico en beneficio de un tipo de invocación retórica de una piedad que propone a Jesús, ya no como mesías, sino como modelo ético, y a un tipo de compromiso con dicho modelo afianzado por una suerte de pulsión espiritual.

El pasaje de la carta a los Romanos 1, 4¹⁹ al que se refiere Miranda posee un sentido escatológico claro a partir de una formulación que funge como acumulación de atributos mesiánicos –“nuestro señor Jesucristo”, “linaje de David”, “Hijo de Dios”-, por ello la vía deshistorizadora debe hallar nuevamente una línea de fuga. Recurrimos a otro ejemplo no tematizado por Miranda pero en la línea de lo que el mexicano discutía a principios de la década del setenta con sus contemporáneos. El biblista francés Charles Perrot interpreta este texto y condensa en su interpretación las líneas programáticas de la renuncia al mesianismo histórico. Destaca que la atribución mesiánica “Hijo de Dios” aparece proferida por lo que Pablo llama “espíritu de santidad”, y esto en confrontación con su pertenencia al “linaje de David según la carne”. Para Perrot lejos de existir una progresión en la exaltación del mesías por Pablo se trataría de una toma de distancia en virtud que el punto de partida aparecía todavía ceñido a “una cristología muy mesianista [...] por tanto políticamente virulenta” (1989, 17). Así, Pablo habría relativizado la significación de la condición histórica del mesías en beneficio del estatuto espiritual de la resurrección que –por si hiciera falta aclararlo en esta línea de discurso- “supera incomparablemente esa [la histórica] mesianidad” (17-18). Esta operación de lectura compendia todos los tópicos con los cuales la tradicional exégesis bíblica neutralizó el potencial emancipatorio de la

18 15:13 Porque si no hay resurrección de muertos, tampoco Cristo resucitó.

19 1:1 Pablo, siervo de Jesucristo, llamado a ser apóstol, apartado para el evangelio de Dios, 1:2 que él había prometido antes por sus profetas en las santas Escrituras, 1:3 acerca de su Hijo, nuestro Señor Jesucristo, que era del linaje de David según la carne, 1:4 que fue declarado Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por la resurrección de entre los muertos

teología del Nuevo Testamento. Contra esta matriz interpretativa se configuró la “revolución hermenéutica” (Silva Gotay, S. 1989, 137) de los teólogos de la liberación de la que Miranda fue uno de sus más altos exponentes.

Para Miranda, el dato extrabíblico de la no ocurrencia del final de la historia augurado por los textos bíblicos explica este monumental dispositivo obliterador del mesianismo histórico cuyos principales tópicos son, como hemos indicado, la sustitución de los hechos concebidos como eventos escatológicos por atribuciones subjetivas, el reemplazo de la dimensión material de la salvación por su versión espiritualizante y, finalmente, la corrección del presente soteriológico por un futuro indeterminable. En este punto existen dos opciones según el mexicano, por un lado el desarrollo de una exégesis desinteresada de los textos mesiánicos sobre el fondo de una matriz occidental de comprensión no puede sino reconocer que “la Biblia se equivocó y punto” (171). La otra consiste, frente a la estrategia de la hermenéutica conservadora y la exégesis desmitologizadora en la estela de la escuela bultmanniana de hacer decir a los textos lo que no dicen, en la readecuación de los instrumentos conceptuales a la mentalidad semítica en la que se produjeron dichos textos.

En este horizonte de comprensión se debe realizar la distinción entre la “noticia bíblica” y la “noticia greco-romana”. En la última se trata de información sobre lo ya acaecido. La primera, por el contrario, constituye un modo de interpelación de los acontecimientos en los que la fe de los hombres mueve su praxis y ella funge como la causa de que los hechos anunciados se realicen.

Por 2 Pe 3, 11-12²⁰; Hch 3, 19-20²¹ y Mc 1, 14-15²² se puede inferir, según Miranda, que la realización definitiva del *eschaton* requiere la acción del hombre en línea con este modo de concebir en clave de “imperativo” el presente escatológico que anuncia la justicia definitiva y con ella el fin de la historia. Contra la escuela bultmanniana de la desmitologización Miranda señalaba certero:

No, el mito no consiste en la realización de la justicia y de la vida, consiste en imaginarse (como se imaginan los desengañados por 19 siglos) que la justicia y la vida podían realizarse sin la fe y sin la participación de los hombres [...] Se trata de hacer que Jesucristo sea el Mesías (185-186).

20 3:11 Puesto que todas estas cosas han de ser deshechas, ¿cómo no debéis vosotros andar en santa y piadosa manera de vivir, 3:12 esperando y apresurándoos para la venida del día de Dios, en el cual los cielos, encendiéndose, serán deshechos, y los elementos, siendo quemados, se fundirán!

21 3:19 Así que, arrepentíos y convertíos, para que sean borrados vuestros pecados; para que vengan de la presencia del Señor tiempos de refrigerio, 3:20 y él envíe a Jesucristo, que os fue antes anunciado.

22 1:14 Después que Juan fue encarcelado, Jesús vino a Galilea predicando el evangelio del reino de Dios, 1:15 diciendo: El tiempo se ha cumplido, y el reino de Dios se ha acercado; arrepentíos, y creed en el evangelio.

Al intentar leer desde la distancia temporal de nuestra coyuntura histórica respecto de aquella de principios de los setenta y la distancia disciplinar de la filosofía respecto de una teología bíblica todavía atravesada por la creencia no podemos sino reconocer con profunda admiración la claridad y el rigor con el que Miranda radiografió las estrategias de lectura de la teología del Nuevo Testamento de su tiempo a partir de las cuales se consolidó para ella un emplazamiento conservador. A casi cincuenta años de *El ser y el Mesías* la cuestión mesiánica se encuentra en el curso de nuevos desarrollos teóricos provenientes de tradiciones disímiles. Esta heterogeneidad tiene mucho de sintomática. Refleja una aspiración de justicia histórica en clave universalista que se rebela frente a la resignación de su deseo en beneficio de sus múltiples modalidades de disolución en la gramática de la modernidad.

Bibliografía

2005. La Santa Biblia. Antigua versión de Casiodoro de Reina (1569) revisada por Cipriano de Valera (1602). Otras revisiones: 1862, 1909 y 1960. Londres: Bibles.org.uk.
- Agamben, Giorgio. 2006. El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos. Madrid: Trotta.
- Baillie, Donald M. 1974. Dios estaba en Cristo. Buenos Aires: La Aurora.
- Barrett, C. K. 2003. El evangelio según San Juan. Madrid: Cristiandad.
- Boff, Leonardo. 1981. Jesucristo y la liberación del hombre. Madrid: Cristiandad.
- Boff, Leonardo. 1985. Jesucristo el liberador. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo. Santander: Sal Terrae.
- Boismard, Marie-Émile. 1961. "L'évolution du theme eschatologique dans les tradition johanniques", en *Revue Biblique*, N° 68.
- Brown, Raymond. 1999. El evangelio según Juan I-XII. Madrid: Cristiandad.
- Brown, Raymond. 2006. La muerte del Mesías. Desde Getsemaní hasta el sepulcro. Tomo II: comentario a los relatos de la pasión de los cuatro evangelios. Estella, Navarra: Verbo Divino.
- Bultmann, Rudolf. 1976. The gospel of John. A commentary. Philadelphia: Westminster press.
- Carmignac, Jean. 1971. "Les dangers de l'eschatologie", en *New Testament Studies*, N° 17.

- Carmignac, Jean. 1979. Le mirage de l'Eschatologie. Royauté de Dieu...sans Eschatologie. París: Letouzey et Ané.
- Dodd, Charles. 1974. Las parábolas del Reino. Madrid: Cristiandad.
- Dodd, Charles. 1978. La interpretación del cuarto evangelio. Madrid: Cristiandad.
- Duquoc, Christian. 1983. "Mesianismo y teologías de la liberación", en Varios Vida y reflexión. Aportes de la teología de la liberación al pensamiento teológico actual. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- Ellacuría, Ignacio. 1984. Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia. Santander: Sal Terrae.
- Hendriksen, William. 1981. El evangelio según San Juan. Grand Rapids: Desafío.
- Klein, Günther. 1971. "Das wahre Licht scheint schon", en Zeitschrift für Theologie und Kirche, N° 68.
- Mateos, Juan y Juan Barreto. 1982. El evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético. Madrid: Cristiandad.
- Miranda, José Porfirio. 1972. Marx y la Biblia. Salamanca: Sígueme.
- Miranda, José Porfirio. 1973. El ser y el mesías. Salamanca: Sígueme.
- Moloney, Francis. 2005. El evangelio de Juan. Estella, Navarra: Pamplona.
- Nussbaum, Martha C. 1995. La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega. Fuenlabrada, Madrid: Visor.
- Perrot, Charles. 1989. La carta a los Romanos. Estella, Navarra: Verbo Divino.
- Palau, Luis. 1991. Evangelio según San Juan. Tomo 1. Miami: Unilit.
- Quiroz Magaña, Álvaro. 1983. Eclesiología en la teología de la liberación. Salamanca: Sígueme.
- Richter, George. 1975. "Präsentische und futurische Eschatologie im 4. Evangelium" en Peter Fiedler y Dieter Zeller Gegenwart und kommendes Reich: Schülergabe Anton Vögtle zum 65. Geburtstag, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.
- Ridderbos, Herman. 1985. La venida del Reino. Vol. 1. Buenos Aires: La Aurora.
- Rivas, Luis Heriberto. 2014. "El conocimiento de Dios en el Evangelio de San Juan", en Revista Teología, Tomo LI, N° 114.
- Schnackenburg, Rudolf. 1980. El evangelio según San Juan. Versión y comentario. Tomo 1. Barcelona: Herder.
- Schnelle, Udo. 1992. Antidocetic Christology in the Gospel of John: An Investigation of the Place of the Fourth Gospel in the Johannine School. Minneapolis: Fortress Press.
- Segundo, Juan Luis. 1975. Liberación de la teología. Buenos Aires: Carlos Lohlé.

- Segundo, Juan Luis. 1982. El hombre de hoy ante Jesús de Nazareth. 3 vol. Madrid: Cristiandad.
- Segundo, Juan Luis. 1991. La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazareth. Santander: Sal Terrae.
- Silva Gotay, Samuel. 1989. El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe. Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión. Río Piedras, Puerto Rico: Huracán.
- Sobrino, Jon. 1993. Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazareth. Madrid: Trotta.
- Sobrino, Jon. 1999. La fe en Jesucristo. Ensayo sobre las víctimas. Madrid: Trotta.
- Stendhal, Kirsten. 1963. "The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West", en The Harvard Theological Review, Vol. 56, N° 3.
- Taubes, Jacob. 2007. La teología política de Pablo. Madrid: Trotta.
- Van den Busche, Henri. 1972. El evangelio según San Juan. Madrid: Studium.
- Wescott, Brooke Foss. 2004. The gospel according to St. John. The greek text with introduction and notes. Vol. 1. Eugene, Oregon: Wipf & Stock.