

dado o con que se les había formado frente a ciertas explotaciones injustificables de los hombres, la hermenéutica socio-política del Evangelio ha jugado un buen papel y debe continuar haciéndolo.

Conviene afirmar, sin embargo, que esta hermenéutica, a pesar del carácter "universal" de las inquietudes que habrá que reconocerle, representa a su vez el "nec plus ultra" del trabajo que se impone, no más, por otra parte, de lo que no podrá hacer el tipo de hermenéutica al que yo pienso debiéramos abrirnos. Pero antes de afirmar más sobre ella, desearía evocar las principales lagunas de la hermenéutica socio-política. (Se habrá entendido, por lo demás, que yo no pretendo hacer aquí un estudio histórico exhaustivo de la teología política ni de la teología de la liberación. Conozco y estimo personalmente a Gustavo Gutiérrez y yo no tengo calidad para exponer su pensamiento o para tenerlo por más representativo que otro. Me limito aquí a una tendencia general y no quisiera a ningún precio, como se verá, oponerme a lo que allí hay de deseable e incluso necesario en una verdadera teología de la liberación, que represente una dimensión esencial a la reflexión cristiana contemporánea). Estas lagunas son de dos clases: unas conciernen a la lectura del misterio de Cristo —son las más aparentes— y otras, correlativamente, a la lectura misma del hombre.

3. Las lagunas que conciernen a la lectura del misterio de Cristo llevan, como lo han subrayado A. Schilson y W. Kasper en *Théologiens du Crist aujourd'hui* (Herder 1974 y 1977; Desclée 1978), a la relativización de la Persona de Cristo sobre su mensaje y llevan también, ante todo, al empobrecimiento del Mensaje mismo. Se tiende, en efecto, a reducir éste a los solos aspectos que interesan directamente la acción socio-política contemporánea o, al menos, esta acción tiende a ser el tamiz que permite deducir los elementos útiles para la construcción del hombre y de la sociedad. El Mensaje parece reducirse a la afirmación, indispensable por otra parte, de la igualdad fundamental de todos los hombres, al rechazo de toda dominación alienante de cualquier naturaleza que sea y a la libertad del hombre con relación a toda institución que obstaculice o falsifique el juego socialmente creador de esta libertad. Consecuentemente el pecado del que Cristo nos salva debería poder ser reducido también a las dimensiones puramente sociales y políticas de las alienaciones del hombre en la historia...

¿Quién no ve que una tal lectura del Mensaje de Cristo, revelando los elementos esenciales de toda lectura cristiana del hombre, falsea también lo que en el Evangelio no responde a las aspiraciones socio-políticas de nuestra modernidad? Mencionemos el amor sin condición y sin "provecho" de la Persona de Jesús como iniciador del Reino, la espera de una acción escatológica de Dios para realizar la "palingenesis" de todas las cosas y del hombre mismo, el sentido no-político de la Cruz, el alcance teologal y propiamente espiritual del pecado del hombre en la historia, la constitución de la humanidad entera en un solo Cuerpo cuya instauración fraterna desborda todas las enemistades de la historia, la adopción filial de la humanidad en el Espíritu, la visión cara a cara con Dios en la acción glorificadora de la Resurrección...

Así como la lectura del mensaje de Jesús hecha por Harnack al

comienzo de este siglo nos parece ahora marcada por un "espiritualismo" que expresa su ambiente y su época y por consiguiente no puede pasar por normativa como se había pensado a su alrededor, igualmente esta nueva lectura socio-política del Evangelio depende de un humanismo social, que es infinitamente más generoso pero igualmente "filtrante" en relación a la totalidad de la Persona y del Mensaje de Jesús, como lo fue la lectura "liberal" de Harnack o la "existencial" de Bultmann. Resulta tan insuficiente como lo sería una lectura llamada "religiosa" del Evangelio, que vaciaría el papel absolutamente único en su género de la Persona de Jesús en la revelación de Dios y en la deificación transformante de los hombres por el Espíritu de Cristo resucitado.

4. Para limitarnos aquí a la sola hermenéutica socio-política del Evangelio, todo aquello que en Cristo no sería una incitación directa o indirecta a la transformación social de nuestro mundo, corre el riesgo de aparecer sin importancia. Contra toda voluntad explícita de Cristo, que siempre rechazó para sí mismo y los suyos cualquier competencia en la esfera del poder político —sean cuales fueren, por otra parte, las repercusiones considerables de su Persona y de su enseñanza en tal campo— se pretende interpretar la existencia, la palabra, la muerte y la resurrección de Jesús como *directamente* orientadas y *no* encontrando la autenticidad de su sentido más que en los cambios y las convulsiones políticas que habrían provocado en la época de Jesús y que, en todo caso, deben producir en la nuestra. Por lo demás, para hablar de las repercusiones socio-políticas que puede y debe tener el misterio de Cristo, pero que no sabrían definirlo en sí mismo, se subraya parcialmente el "background" profético del Antiguo Testamento o más exactamente se altera su significación. El Antiguo Testamento en efecto prohíbe definir la "justicia", reclamada por la Alianza, por el solo reajuste de los hombres entre ellos al interior del uso temporal del mundo y no separa jamás este reajuste horizontal de los hombres entre sí, de un reajuste espiritual —vertical, si se quiere— de los hombres con Dios según las exigencias teológicas del Reino. Jamás uno de estos aspectos, siempre estrechamente unidos, de la justicia de la Alianza dispensa del otro. Pretender anunciar la necesidad del primer reajuste olvidando la originalidad del segundo o preconizar, al contrario, el segundo sin someterse a las exigencias del primero, sería desfigurar la Alianza y pasar al lado del Reino. Se engaña tanto sobre el mensaje de los Profetas como sobre la enseñanza de Cristo sacrificando en nombre de Dios, se dice, las reivindicaciones de justicia de los hombres, como prometiendo u ofreciendo "el pan" con detrimento de "la Palabra que sale de la boca de Dios"; ésta no anuncia jamás la justicia social sin la santificación espiritual de los hombres, lo que es tan vital en su orden como el arroz, el maíz, el mijo o el trigo. El peligro de una nueva dicotomía que sacrifica la conversión de los corazones en favor de una nueva repartición de bienes, no tiene nada de quimérico desde que el ateísmo "occidental" pretende ver en la justicia social *el único contenido* pensable y posible del Reino.

Ahora bien, existe, tanto en el Mensaje como en la Persona de Jesús, una profundidad que no puede ser ni "culturizada" ni "sociologizada" por

los hombres, aún desde su más alta generosidad como desde su más incontestable miseria.

5. Siendo Cristo el Hijo de Dios en nuestra carne, el signo de su presencia entre nosotros implica una justicia en las relaciones humanas de la que jamás el Reino puede prescindir, pero a su vez la originalidad divina de Cristo comporta para nuestra humanidad una re-generación o si se puede decir una trans-generación del hombre y de su mundo que ninguna acción humana puede entrever y menos todavía ofrecer. Tal es la significación irremplazable de los milagros, de la Resurrección y de la Parusía esperada de Jesús. Anticipada modestamente por los milagros mesiánicos, la Resurrección anuncia e inaugura, tanto como la historia es capaz de soportar sin destruirse, una renovación escatológica de todas las cosas de la que Cristo es el fundamento y de la que solamente la Parusía revelará el esplendor como vida de Dios comunicada a los hombres. Sobrepassando todo poder puramente humano, empleando en Cristo y el Espíritu las energías creadoras de Dios, esta renovación constituye el objeto de la esperanza y de la fe. Implica la adhesión al Amor sin medida de Dios, que hace de nosotros, gracias al Espíritu de la Resurrección, hijos en el Hijo, sin jamás comprometer por ello nuestra autenticidad de hombres, sino al contrario, dándole toda su plenitud. Esta *trans*-generación, esta metamorfosis del hombre y su mundo, en relación al estado todavía germinal en que le conocemos, sobre-pasa todo "lo que el ojo puede ver, el oído entender, el corazón comprender", nuestras iniciativas emprender y nuestras manos realizar; supone que Dios mismo se pone a la disposición de los hombres en Jesucristo para llevar a su término una creación, para nosotros inacabada, hasta la Parusía.

La acogida del Reino, porque de él se trata en la Persona y el Mensaje de Jesús, exige por consiguiente una incorporación a la existencialidad del Cristo que la Resurrección hace extensivo en el Espíritu a toda nuestra historia. Esta incorporación a Cristo, que nos confiere así los "avances" del Espíritu sobre la obra escatológica de la Resurrección, exige la realidad de la fe. Su contenido no es, pues una utopía inaccesible; es la entrada verdadera por Cristo y el Espíritu en el mundo por venir. La fe, sin duda, exige que se ofrezcan signos actuales donde se exprese su realidad; la justicia social es uno, y de los más importantes; pero los signos no son la realidad del Reino. La realidad de la fe es la entrada en el misterio de Cristo y el universo de la Resurrección del que la Iglesia de los Apóstoles es el sacramento asistido hasta el fin de los tiempos. Este misterio de fe es el que una hermenéutica socio-política corre el riesgo de relativizar como secundario en relación a una "práctica" social y política.

En lugar, pues, de dominar la historia como la Esperanza escatológica del mundo, Cristo se ve allí tratado un poco como el revelador de un programa del que el hombre tendría por sí mismo la capacidad de comprender el sentido y de realizar el contenido por sus obras, en los solos límites de su mundo. La dimensión planetaria de un semejante objetivo ejerce una seducción perfectamente comprensible y jamás despreciable. Permite adivinar la naturaleza de los signos sociales y culturales que debe poder ofrecer la adhesión al misterio de Cristo. Pero esta amplitud entu-

siasta no puede disimular el pelagianismo, igualmente planetario, que tendería a hacer de Cristo un puro medio de nuestras más generosas empresas. De esta forma se confirma, desde un punto de vista que se presenta como cristiano, el resultado que los negadores de la fe alcanzan por otro camino.

6. Se prepararía así, a menos que no se esté realizando ya en la Iglesia una nueva versión de la *Aufklärung* o de las *Luces*. La reducción de Cristo no se haría ahora bajo el signo de la razón especulativa o de las ciencias nacientes de la naturaleza, como sucedió con la Enciclopedia, Lessing o Hegel; se haría más bien bajo el signo de una búsqueda de la justicia y más todavía de una acción política elevada a la altura de categoría suprema de lo humano. Sin embargo, desde el punto de vista de la fe y de la fidelidad a la Persona, al Mensaje y a la Obra de Cristo, el resultado sería prácticamente el mismo.

Sobre el registro existencial de la justicia, se cumpliría, en efecto, una secularización idéntica del cristianismo y una terrenización igual del "misterio" de la historia y del mundo. El mesianismo cristiano se utilizaría para fines que dispensarían finalmente de la originalidad del Mesías o traducirían su Mensaje lo mismo que su Persona sobre un mundo del que el hombre secular sería la verdadera medida y el supremo actor. Un profetismo político trataría de realizar, por caminos totalmente humanos de los que tiene el secreto, la esperanza insaciable del Reino o al menos tomaría en manos las únicas iniciativas capaces de realizarlo para la modernidad. Mientras la espera real del Reino, es decir, de la comunión gloriosa con Dios en Cristo, ella sola arranca a la humanidad de la desesperación de una existencia sometida a la finitud de la muerte y al reino más destructor aún del pecado, la hermenéutica política se arriesgaría también a encerrarnos en un milenarismo social que no liberaría tampoco a los hombres de la mortalidad que no les abriría, aún suponiendo el éxito, a los bienes del Reino.

Cuanto más se mira, pues, la desviación posible de una hermenéutica puramente política del Evangelio, más se descubre cómo el misterio de Cristo que se trata de servir a todo precio, transformando la sociedad por la justicia, exige una visión del hombre en la cual el misterio enteramente específico de Cristo pueda emerger realmente.

7. Sin embargo, la búsqueda de una tal *visión* no puede sobrepasar la acción que arranque concretamente los hombres a las desfiguraciones sociales que se le imponen. La verdad a nivel del pensamiento no estaría en oponerse a los compromisos valientes que exige el dolor de los hombres y que no debe durar más. Lo que aquí se dice mira, pues, solamente los sistemas de pensamiento y no los esfuerzos de vida. Jamás se puede olvidar la miseria de los hombres que explica y excusa frecuentemente los errores de las ideas. Sin embargo, es tan imposible sacrificar la verdad para vivir en la justicia y en el amor, como sacrificar la justicia y el amor para vivir en la verdad. El desafío del cristiano está en que el amor de la verdad y el amor de los otros, según las exigencias de la justicia, conforman una sola cosa y siempre deben estar concordes.

Toca a los que pretenden "pensar" no olvidar el amor y el servicio que merece la pena frecuentemente espantosa de los hombres, aun si este

amor y si este servicio se ofrecen bajo formas donde la adhesión que exige la verdad parece dejar muchas cosas que desear! Ciertamente, los que actúan no deberían olvidar que no se *hace* la verdad sin antes *someterse* a ella. Hay que reconocer, por el contrario, que hay sumisiones a la "verdad" que pueden dispensar en algunas ocasiones los servicios más tangibles y no menos necesarios que exige la miseria de los otros. Nadie puede hacer todo igualmente. Es, pues, en la totalidad del Cuerpo que es la Iglesia, como los diversos servicios, que no se excluyen jamás, se completan, se corrigen y se respaldan.

II

1. Si la hermenéutica política del Reino corre, pues, el riesgo de comprometer la autenticidad del misterio de Cristo, es porque compromete antes, sin saberlo, la verdad del hombre. En efecto, cuando se trata de Cristo nada puede tocarle sin que toque antes o simultáneamente al hombre mismo, de tal forma la suerte del uno es ya inseparable de la suerte del otro. El verdadero defecto de la hermenéutica política no es pues cristológico sino porque antes lo es de orden antropológico.

De hecho la hermenéutica política utiliza una categoría humana que no critica verdaderamente. Sufre así el contragolpe de inercias culturales que se le han escapado totalmente. Al tomar la política como una dimensión existencial que lo es humanamente de por sí, parece ignorar su historia, los límites y las instancias últimas de la verdad. Estos no son, como ilusoriamente lo propaga el marxismo, los *sólos* datos económicos, determinantes, por otra parte, en su propio campo. Esta ilusión lleva a creer que bastaría ampararse en la política para poder instaurar la verdad social del hombre. Ahora bien, esta concepción de lo político como poder supremo sobre lo humano es ella misma una ideología cuyo error no se puede comprender más que observando su génesis a partir del rechazo o de la negación de la esfera religiosa.

2. La significación de la esfera religiosa está en asegurar realmente la consagración del hombre a la búsqueda, al encuentro y al respeto viviente del único Absoluto que merece este nombre y que libera así a los hombres de toda idolatría. La idolatría es aquí la transferencia patógena del deseo del absoluto que define al corazón del hombre, sobre una realidad que puede apaciguarle. Debidamente comprendida y rectamente vivida, la significación de la esfera religiosa implica por consiguiente, también, una crítica despiadada de las falsas identificaciones de Dios, obradas a todo lo largo de la historia por los individuos o por los grupos. Liberando así de las hinchazones o aplastamientos siempre posibles de la conciencia humana, individual o colectiva, ante los sucedáneos que se ofrecen de Dios, la esfera religiosa orienta la eclosión de un hombre liberado de los ídolos, como fue el caso en Israel con los Profetas. Protegida de fascinaciones reductoras, la existencia humana puede entonces desplegarse en la armonía, por otra parte conflictiva, de su propia substancia: puede aprender a vivir sin miedo en la amplitud de un mundo que ella puede descifrar como una primera revelación de las profundidades de Dios.

Cuando no juega esta función reguladora en su relación humana, la esfera religiosa se deteriora en fanatismo y en intolerancia. Si por el contrario es rechazada indebidamente, reaparece en forma de transferencia. Imposible de acabarse totalmente, pasa al servicio de sectores humanos que pretenden contra toda razón asegurar la regencia total del hombre. En este caso, la negación, secular y francamente atea, de los deberes y de los derechos propios a la religión acarrea la alienación del hombre en los campos restringidos que la ausencia de verdadera regulación religiosa permite tomar por la totalidad de lo humano. Lo que sucedió antiguamente en la sacralización pagana del poder puede suceder todavía en nuestros días en la absolutización secular del orden político.

Rousseau por su voluntarismo intelectual y Hegel por su racionalismo cultural están en el doble origen de esta idolatría moderna de lo político. Rousseau sin duda está al frente del radicalismo jacobino, pero Hegel, por la izquierda hegeliana, ordena más poderosamente todavía el fenómeno que debemos aclarar antropológicamente.

3. La religión en general y el cristianismo en particular, en el cual Hegel discierne a justo título la religión *absoluta*, no representan, sin embargo, para Hegel más que la forma todavía imaginativa de lo verdadero. Pertenece al Estado, iluminado por el saber filosófico, instaurar en la historia la verdadera racionalidad humana y conducir así a los hombres a un tipo de existencia verdaderamente conforme a la razón. La izquierda hegeliana va a denunciar con Feuerbach el carácter abstracto de una tal visión de lo humano y Marx todavía va a proclamar más la mistificación social de esta se-dicente realización política del hombre. Así se llega, en retorno dialéctico, a una definición puramente sensible y social del hombre donde la política se encuentra, en Marx especialmente, totalmente orientada, en principio al menos, por el orden económico: ¡la organización de las cosas, reemplazando totalmente el gobierno de las personas! En realidad, la política teóricamente rechazada no tarda en sobreponerse desde el mismo fondo de lo económico, recibiendo, como dictadura del proletariado, la extraña misión de suprimirse a sí misma y conducir así a los hombres a la más alta forma de sociedad. Entonces la religión desaparecerá sin más como algo inútil. Sin embargo, mientras se espera esta hora, el poder político, que realiza el mesianismo social al que le debe su razón de ser, tiene el deber de trabajar, en cuanto pueda, en la de-estructuración de la esfera religiosa.

La seducción que ejerce una tal visión de lo político, que no es tampoco la única, le viene de la relación que se establece entre lo político y lo social. Lo político parece estar ahí al servicio único de la justicia humana que de hecho es un objetivo imprescriptible de las tareas históricas del hombre. Lo político entra, con este título, en el *aura* mesiánica de la justicia que hay que instaurar; se reviste, como medio, de un "absoluto" que jamás llega al hombre sino considerado él mismo como un fin. El "error", que a más de uno le parece secundario en relación al "mesianismo" incorporado, está no sólo en acabar con la esfera religiosa como nociva para la lucha política, sino también en utilizar sus recursos en una transferencia que la destruye.

4. Si estos análisis son justos, el defecto de la hermenéutica política resulta evidente. No consiste en revalorizar lo político como categoría esencial de lo humano, sino en hacerlo sin criticar radicalmente las formas históricas bajo las cuales se presenta y que implica la mutilación sistemática del hombre como ser religioso. Desde entonces el empleo de una tal categoría como principio de una hermenéutica "política" lleva a "reenccontrar" en el Evangelio un cierto número de contra-verdades, inherentes a esta concepción de lo "político" que no había sido discutida.

Sin embargo, y la anotación aquí como más arriba es capital, rechazar un tal equívoco, no es rechazar los problemas sociales a cuya solución generosa pretende cooperar este "político" y más todavía esta "hermenéutica". El principio del rechazo es *antropológico*. Depende de la autenticidad del hombre que no se puede sacrificar más en el campo religioso que en el orden social.

5. Así pues, remediar los defectos de la hermenéutica política no estará en "añadir" el cristianismo a una visión "política" que le habría olvidado o despreciado. La hermenéutica política no se aparta del misterio de Cristo sino porque antes se aparta de la lectura del hombre. Pensando haber encontrado en lo "político" que ella preconiza una dimensión universal del hombre, hereda de hecho las alienaciones de un hombre que, para salvar *socialmente* lo humano, le niega toda dimensión propiamente *religiosa* o la añade a sus fines. Ciertamente el misterio de Cristo debe iluminar concretamente la situación de los hombres. No es un objeto de sabiduría, indiferente a las condiciones de aquellos o aquellas que se adhieren a él. Pero su poder crítico sobre el mundo no se ejerce a partir únicamente de la categoría política, que se diría soberana; se ejerce también sobre lo político mismo en la medida en que éste pretende representar la profundidad misma del hombre o al menos el criterio decisivo de las realidades de la historia. Lo político entendido así revela el lado partidista de la antropología que lo inspira y debe ser refutado, teórica y prácticamente, como una nueva alienación del hombre.

No sería, pues, él solamente el principio de una verdadera hermenéutica del misterio de Cristo, puesto que debe integrarse en una visión total de lo humano, donde el hombre mismo y no la política es la instancia suprema. De ahí resulta también que la crítica completa de la hermenéutica política del misterio de Cristo proviene no sólo de la cristología sino de una antropología que el *misterio* de Cristo exige y salvaguarda. Dicha antropología, que yo llamo *genérica* para indicar su amplitud, debe permitir, si no releer el misterio de Cristo de forma exhaustiva, al menos sustraerle a las recaídas del ateísmo sobre la modernidad.

Este nuevo programa cristológico puede y debe volver a partir de las luces que la Iglesia de los Padres ha proyectado sobre el hombre al explicar su propia fe en el misterio de Cristo.

1. Se coloca en nuestros días bajo la rúbrica peyorativa de "helenización" el hecho que la antigüedad cristiana ha utilizado la categoría de

naturaleza y la de *persona* para apropiarse el misterio de Cristo. En realidad las dos palabras no tienen el mismo significado ni el mismo origen. Mientras que "naturaleza" es un vocablo verdaderamente helenístico en su origen y en su sentido y que marca el ingreso de un elemento cultural en sí mismo ambiguo en el enunciado del dogma, el vocablo "persona" de ninguna forma es helénico. Designa en el hombre una profundidad sin la cual ni la antropología ni la cristología podrían construirse.

2. La mayor parte de los críticos que han hecho esta aplicación al concepto de "naturaleza", ontológicamente restrictivo y como impermeable al devenir y a la historia, están justificados en gran parte. No me detendré en eso ahora. Subrayo simplemente que el vocabulario de naturaleza remplace en el helenismo, con el de "cosmos" o de "mundo", el vocabulario bíblico, religiosamente más abierto y abridor, de *creación*. Añado también que este vocablo de naturaleza sólo con gran esfuerzo comprende la noción de cultura, decisiva en la modernidad. Triplemente estrecho, de punto de vista metafísico, religioso y cultural, este vocabulario de *naturaleza* tiene un cuarto defecto, cristológico éste. No ha permitido integrar al misterio de Cristo los desarrollos culturales que han caracterizado la historia del hombre, sobre todo desde el Renacimiento. Ciertamente que la obsesión, agustiniana en su origen, sobre el pecado original ha jugado también un papel decisivo: ha impedido a la cristología abrirse, como debiera haberlo hecho, a los aspectos no pecaminosos de la historia. Sin embargo, el carácter estático del concepto de naturaleza no ha permitido tampoco integrar fácilmente al misterio de Cristo una existencia humana en expansión cultural constante.

Así se ha tomado frecuentemente como un rechazo de Cristo lo que en un principio no era probablemente en la modernidad más que un rechazo a los marcos de pensamiento demasiado estrechos, donde se creía tener que encerrar los valores humanos nuevos para poder comprenderlos en Cristo. De hecho los horizontes de pensamiento y de acción, que permitían hablar de *naturaleza*, humana o cósmica, en la antigüedad, estaban sobrepasados desde hacía tiempos, sin que se hubiera tomado de ello la más ligera conciencia en el campo de la cristología. Frecuentemente se ha puesto a hombres en crisis con relación a Cristo, en vez de haber criticado la manera de presentarse, en particular a partir del concepto demasiado estrecho de *naturaleza*.

Sin embargo, la revisión cultural que se impone del vocabulario de *naturaleza* al interior de la cristología no debe llevarnos a tratar de manera negativa la noción de *persona*.

3. Sin duda en la cristología antigua la noción de *persona* no era totalmente idéntica a la más moderna de *libertad*, *conciencia de sí*, *sujeto*. Sin embargo, los trabajos, por ejemplo, sobre un Máximo el Confesor, muestran hasta dónde los dos tipos de nociones están cercanas. Sea lo que fuere, del punto de vista del helenismo la noción de *persona* nada tiene que ver, en cuanto a sus orígenes, con la de *naturaleza*: representa esencialmente un neologismo cristiano, desprovisto en la cultura antigua de toda prehistoria iluminadora. Constituye más bien una verdadera creación cultural de la fe.

Desbordando el cuadro helenístico, donde había nacido en virtud del "milagro" cristiano, la noción de persona representa, para nosotros todavía, una de las adquisiciones más importantes del cristianismo, educador del hombre por su fidelidad a Cristo. En efecto, fue tratando de expresar correctamente el misterio de Cristo como la reflexión de los Padres detectó en el hombre unas profundidades todavía inapercibidas —a no ser por el Antiguo Testamento— y adquirió la capacidad de hablar de ella.

La noción de persona, lejos de ser un signo de la helenización del cristianismo representa, por el contrario, una cristianización del helenismo, lo cual vale todavía para nosotros.

¿Qué sería de la hermenéutica de un Bultmann, tan severa para con la antigua cristología, si no subrayara el sentido del sujeto y de la libertad, que provienen totalmente de la noción cristiana de persona? ¿En qué terminaría la misma hermenéutica política, si olvidara esta categoría? ¿La justicia que preconiza, es alguna otra cosa en el fondo que el derecho que todo humano reivindica para ser tratado *concretamente* en conformidad con la dignidad que exige una persona?

De esta forma la vieja cristología, repudiada sin discernimiento verdadero, está siempre presente en las hermenéuticas que creen poder reemplazarla. Así también la suficiencia de estas hermenéuticas, en relación a la cristología de los Padres, aparece en parte sin objeto cuando se consideran las cosas de más cerca. Tenemos, sin duda, que hacer saltar los cuadros de la "naturaleza" antigua para comprender la existencialidad concreta del hombre y de la sociedad y las propiedades evolutivas del universo. ¿Cómo olvidar, por lo demás, que en 1973 el Papa Pablo VI y el Patriarca Shenoudah pudieron expresar su fe común al misterio de Cristo sin hacer la menor alusión a la noción de "naturaleza", tan criticada por los adversarios de la formulación de Calcedonia? No se debería, sin embargo, rechazar sin matices la cristología que utilizó este concepto demasiado estrecho de "naturaleza", puesto que la sometió en Cristo a la noción de "persona", que permanece como una norma de toda verdadera antropología. Todavía hay que añadir más, porque la problemática sobre la que se fundan las hermenéuticas modernas debe ser revisada.

4. Según ciertos representantes de estas hermenéuticas, no seríamos nosotros los que tendríamos necesidad de Cristo para entendernos a nosotros mismos, sino que más bien sería Cristo quien tendría necesidad de nosotros para llegar a ser, como ellos dicen, "pertinente". Las cosas son menos simples.

La lectura de Cristo depende sin duda alguna de nuestro sentido humano. Es también la culpa de la cristología escolar el haber olvidado tanto tiempo la renovación cultural que, enriqueciendo nuestro sentido del hombre, debería haber enriquecido también nuestro sentido de Cristo. En efecto, la identidad total del "segundo" y del "último Adán" no se separa ni se puede separar jamás de la realidad expansiva del "primero". Pero, a su vez, nuestro sentido del hombre depende no menos directamente de la verdadera comprensión de Cristo. Esta protege o al menos corrige al otro de las alienaciones históricas que pueden corromperle. En lenguaje paulino, el "primer Adán" es indescifrable; es, incluso, como "primero", "invivi-

ble" fuera de una relación constitutiva y salvífica con el "segundo" y el "último". Ahora bien, las hermenéuticas modernas, sean existenciales o políticas, no toman verdaderamente en serio más que el primer aspecto de esta doble reciprocidad. Pretenden aportar al misterio de Cristo lo bueno de las categorías nuevas u olvidadas; allí está su valor. Pero omiten someterse a sí mismas a la crítica bienhechora de Aquel a quien ellas quieren servir: allí está su miseria.

Por eso la hermenéutica existencial termina por aplastar al hombre en la sola "decisión" subjetiva y la hermenéutica política corre el riesgo de reducir la universalidad del hombre a la sola lucha política y de omitir de la esfera religiosa todo lo que no secunda esta lucha. En razón de sus estrecheces antropológicas evidentes, llegan también, la una y la otra, a deformar a Cristo, sea por un "funcionalismo" que le des-realiza, sea por un mesianismo social que hace de El una especie de arquetipo de las luchas políticas o de los líderes socializantes. De la misma forma, el misterio de Cristo que ellas creen "liberar" de las alienaciones metafísicas o sociales de las que se creen indemnes, hay que liberarlo, o mejor, debe liberarse él mismo de su indiscreta tutela. Así podrá reencontrar su plenitud en una cristología que Le trata verdaderamente como Señor y vuelve a dar al hombre la amplitud que le reviene. En este sentido es como hay que revisar la problemática de la modernidad.

5. Mientras la modernidad hermenéutica, existencial o política, cree actualizar las profundidades subjetivas o universales de la cristología, sometiéndola a categorías finalmente dignas de Cristo, el misterio de Cristo se revela, por el contrario, desbordando, gracias a ellas y muy frecuentemente a despecho de ellas, todas las lecturas que se pueden hacer de él. En relación a toda hermenéutica a la que se pretende sometérselo, Cristo permanece todavía y siempre el Señor. Es El quien domina a todas y no son ellas quienes le miden. Más aún, por encima de la conciencia que adquieren las hermenéuticas de la modernidad, el misterio de Cristo exige forjar una antropología menos parcelaria, más global, digamos más "genérica" y, por consiguiente, menos indigna, si es posible, de la plenitud de Cristo y de la verdad del hombre.

Por lo tanto, la cristología debe jugar en relación a la modernidad un papel análogo al que jugó ya en relación al helenismo. Como el helenismo tenía una concepción asfixiante de la "naturaleza" en relación a la "persona" que desconocía y que la reflexión cristiana liberó, así en nuestros días la cristología debe dar a la antropología moderna el coraje de repensar verdaderamente la inmensidad auténtica del hombre. En efecto, sólo una tal reflexión verdaderamente fundamental puede permitir situar realmente la libertad subjetiva del hombre y el papel específico de las tareas políticas, por no decir aquí nada de otras esferas de la existencia que no dejarían de mostrarse en plan de reflexión.

No ya, todavía una vez más, que la cristología deba desanimar la lucha que se impone, a nombre del Reino, para establecer las condiciones más justas y más dignas del hombre, en conformidad con las intuiciones más profundas de la hermenéutica política. Resulta, sin embargo, imposible luchar contra las alienaciones sociales, cuando se trabaja por difundir una

visión del hombre nacida del ateísmo y alienada por él. Jamás el cristiano puede elegir entre dos alienaciones para servir al hombre en Jesucristo; pero puede y debe encontrar en el misterio del mismo Señor la luz y la fuerza para luchar contra todas las alienaciones a la vez. Ciertamente, la alienación social es la más visiblemente escandalosa de nuestro tiempo: ya no es tolerable. Su supresión, sin embargo, no se puede realizar al precio de una nueva alienación del hombre. Por eso, sin que un tal trabajo pueda bastar para todo, es indispensable que el misterio de Cristo inspire al pensamiento cristiano una antropología fundamental que justifique al mismo tiempo, en nombre mismo del hombre, la necesidad de luchar por la justicia humana y la de abrirse sin reserva a la realidad de Dios que condiciona la verdad entera de lo humano.

* * *

No tengo por qué mostrar aquí cómo la Escritura nos ofrece las matrices de esta visión del hombre que sería como la forma antropológica de la Evangelización. He tratado de hacerlo en un ensayo que se encuentra en un dossier cristológico anterior. Baste con haber tratado de mostrar aquí cómo ninguna hermenéutica puede presentarse como exhaustiva o soberana en relación al misterio de Cristo. En efecto, nadie puede asegurar una lectura satisfactoria del Mensaje y de la Persona de Jesús, sin que ella se deje visitar y orientar en sus infraestructuras y su desarrollo por Aquel que permanece en todo caso el único Señor, el único Salvador y el único Promotor verdadero de la integralidad auténtica y compleja del hombre.