

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA**  
**Facultad de Teología**  
**Unidad de Posgrados**

**LA ACTUALIDAD DE JESUCRISTO:**  
**Un planteamiento desde lo metódico**

**Carlos Eduardo Román Hernández**

Bogotá, Enero de 2016



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA**  
**Facultad de Teología**  
**Unidad de Posgrados**

**TESIS DOCTORAL**

**LA ACTUALIDAD DE JESUCRISTO:**  
**Un planteamiento desde lo metódico**

**Presentada por:**  
**Carlos Eduardo Román Hernández**

**Dirigida por:**  
**Luis Guillermo Sarasa Gallego S.J.**

Bogotá, 2016



**LA ACTUALIDAD DE JESUCRISTO:  
Un planteamiento desde lo metódico**

**Carlos Eduardo Román Hernández**

Trabajo presentado como requisito parcial  
para optar al título de Doctor en Teología

---

Director: Luis Guillermo Sarasa S.J.



## CONTENIDO

<b>PRÓLOGO.....</b>	7
<b>INTRODUCCIÓN: UN PLANTEAMIENTO DE METÓDICA, Y SU SENTIDO .....</b>	10
1. DEL TEMA AL PROBLEMA .....	11
2. SOBRE EL ASUNTO DE LA METÓDICA .....	13
3. ¿IMPORTA LA METÓDICA? .....	15
4. ¿CÓMO PROCEDER? .....	16
4.1. El asunto del <i>método</i> , en esta investigación.....	16
4.2. El asunto de la <i>metodología</i> , en esta investigación .....	19
5. LA INVESTIGACIÓN SOBRE EL JESÚS HISTÓRICO, Y SU METÓDICA .....	21
5.1. Nivel del estudio erudito .....	21
5.2. Nivel de la meta-reflexión crítica .....	23
5.3. Nivel del modelo .....	25
<b>MOMENTO PRIMERO: RECONSTRUCCIÓN</b>	30
<b>CAPÍTULO 1: INVESTIGAR LA INVESTIGACIÓN .....</b>	31
1. TRES MODELOS, TRES AUTORES .....	32
2. MAPA DE VIAJE, EN EL DISCURSO .....	34
<b>CAPÍTULO 2: HISTORIA RECUPERADA: <i>UN JUDÍO MARGINAL</i> .....</b>	37
<b>PARTE 1: VALORACIÓN DISCURSIVA DE <i>UN JUDÍO MARGINAL</i> .....</b>	38
1. MÁRGENES: EL AUTOR Y LA OBRA .....	38
1.1. Una auténtica laguna .....	39
1.2. Un enigma insinuante .....	42
1.3. Un cónclave para la concordia .....	45
1.4. Conclusión sobre el margen .....	51
2. CENTROS: ESTRUCTURAS .....	52
2.1. Una noción de estructura .....	53
2.2. Las estructuras de <i>Un judío marginal</i> .....	56
2.3. Los centros de <i>Un judío marginal</i> .....	67
3. CONCLUSIÓN DE LA PARTE 1 .....	67

PARTE 2: VALORACIÓN METÓDICA DE <i>UN JUDÍO MARGINAL</i> .....	68
4. SOBRE LOS CRITERIOS DE HISTORICIDAD .....	69
4.1. Sobre su operación .....	70
4.2. Sobre su comprensión .....	82
5. METODOLOGÍA .....	84
5.1. Dispositivos retóricos .....	85
5.2. Dispositivo estructural .....	89
5.3. Síntesis: <i>metodología</i> , o estrategias de construcción discursiva, en UJM .....	90
6. MÉTODO .....	92
7. CONCLUSIÓN Y PROSPECTIVA .....	95
<b>CAPÍTULO 3: HISTORIA RECORDADA: <i>JESÚS RECORDADO</i>.</b>	97
PARTE 1: VALORACIÓN DISCURSIVA DE <i>JESÚS RECORDADO</i> .....	98
1. ACONTECIMIENTO Y COMPROMISO .....	98
1.1. Para comprender el “efecto evangelio” .....	99
1.2. Una teología tradicional, magisterial y conciliadora .....	107
2. URDIMBRE Y TRAMA .....	111
2.1. Estructuras contenidas en <i>Jesús recordado</i> .....	111
2.2. Contención de <i>Jesús recordado</i> : estructuras y subjetividad .....	117
PARTE 2: VALORACIÓN METÓDICA DE <i>JESÚS RECORDADO</i> .....	118
3. LA TRADICIÓN DE JESÚS COMO TRADICIÓN ORAL .....	119
3.1. Sobre su operación .....	119
3.2. Sobre su comprensión .....	135
4. METODOLOGÍA .....	139
4.1. Dispositivos retóricos .....	140
4.2. Dispositivo estructural .....	145
4.3. Síntesis: metodología, o estrategias de construcción discursiva, en JR .....	146
5. MÉTODO .....	147
6. CONCLUSIÓN: RETROSPECTIVA Y PROSPECTIVA .....	150
<b>CAPÍTULO 4: HISTORIA RECONSTRUIDA: <i>EL JESÚS DE LA HISTORIA</i>.</b>	153
PARTE 1: VALORACIÓN DISCURSIVA DE EL JESÚS DE LA HISTORIA .....	155
1. DE CARTOGRAFÍAS Y POLIVALENCIAS .....	155
1.1. Antropología de la subjetividad .....	156
1.2. De la historia al lenguaje, del lenguaje a la historia .....	172
1.3. Mapas y pliegues, en Crossan .....	175
2. META-PHOREIN .....	177
2.1. Estructuras, en <i>El Jesús histórico</i> (y <i>El nacimiento del cristianismo</i> ) .....	177
2.2. Metáfora, en <i>El Jesús histórico</i> (y <i>El nacimiento del cristianismo</i> ) .....	186
PARTE 2: VALORACIÓN METÓDICA DE EL <i>JESÚS DE LA HISTORIA</i> .....	187
3. UN CÍNICO JUDÍO DE ORIGEN CAMPESINO .....	187



3.1. Sobre su operación .....	187
3.2. Sobre su comprensión .....	197
4. METODOLOGÍA .....	199
4.1. Dispositivos retóricos .....	200
4.2. Dispositivo estructural .....	205
4.3. Síntesis: metodología, o estrategias de construcción discursiva, en JH .....	205
5. MÉTODO .....	206
6. CIERRE: CONCLUSIÓN, RETROSPECTIVA Y PROSPECTIVA .....	208

**MOMENTO SEGUNDO: PROPOSICIÓN** 213

**CAPÍTULO 5: PENSAR (EL PENSAR DE) LA INVESTIGACIÓN** ..... 214

1. LA METÓDICA EN LA INVESTIGACIÓN SOBRE EL JESÚS HISTÓRICO .....	215
2. MAPA DE VIAJE, EN EL PENSAR .....	217

**CAPÍTULO 6: REFLEXIÓN METÓDICA: UNA INFLEXIÓN SOBRE EL PENSAR** ..... 219

1. VUELTA AL MÉTODO: A PROPÓSITO DE UN BUCLE PRODIGIOSO .....	220
1.1. Despiertos y sonámbulos .....	220
1.2. Lo vivo del sujeto .....	227
1.3. La humanidad de la humanidad .....	231
2. ALGUNAS IMPLICACIONES: A PROPÓSITO DE CINCO RIZOMAS .....	236
3. INFLEXIÓN .....	241

**CAPÍTULO 7: UN MARCO REFLEXIVO, METÓDICO Y TEOLÓGICO: POR UNA MIRADA DE SEGUNDO ORDEN** ..... 242

1. UNA SEGUNDA OPORTUNIDAD .....	243
2. CONTEXTO: ENTRE LA CIENCIA EMPÍRICA Y EL GIRO LINGÜÍSTICO.....	244
3. MARCO REFLEXIVO, METÓDICO Y TEOLÓGICO.....	248
3.1. De la discusión al desafío .....	249
3.2. Del inventario a la invención .....	255
4. UN DESAFÍO .....	256

**URÓBOROS: CONCLUSIÓN/OBERTURA** ..... 259

**BIBLIOGRAFÍA** ..... 262

1. BIBLIOGRAFÍA DE JOHN P. MEIER .....	262
1.1. Libros .....	262
1.2. Artículos y colaboraciones .....	262

2. BIBLIOGRAFÍA DE JAMES D.G. DUNN .....	265
2.1. Libros .....	265
2.2. Artículos y colaboraciones .....	266
3. BIBLIOGRAFÍA DE JOHN D. CROSSAN .....	266
3.1. Libros .....	266
3.2. Artículos y colaboraciones .....	268
4. BIBLIOGRAFÍA GENERAL .....	269

## PRÓLOGO

La voz que leyó estas páginas quiso ser el eco de las voces conjuntas de mis personajes. No tengo, a decir verdad, más voz que la que ellos tengan. Perdónenme si les pareció poco esto que para mí es todo.

Saramago, “De cómo el personaje fue maestro y el autor su aprendiz”, 20

La presente investigación gira en torno a un convencimiento fundamental: las elaboraciones teológicas, en especial las cristológicas, son deudoras del asunto del Jesús histórico. Pero en esta vinculación aparece siempre el asunto del intérprete que interpreta a este Jesús histórico. En torno de tal asunto, se plantea el problema central de esta investigación, en términos de explorar las metódicas implícitas a los enunciados (obras eruditas) que refieren al Jesús histórico, y a partir de allí generar una proposición de horizontes metódicos (teológicos) necesarios para dar sentido y significación al Jesús de la historia. O de manera más técnica: ¿cuál es la metódica teológica plausible para una actualidad de Jesucristo?

Por supuesto, he de referir más por extenso qué entiendo por tales términos y la estructura conceptual que los sustenta, por qué desde allí se percibe un problema, las dimensiones de éste, la forma de tratarlo: será la exposición de las páginas que siguen, tanto en la introducción como en el primer capítulo. Como se verá por lo que allí declare, en pos del objetivo general de la investigación arriba mencionado, establezco cuatro pasos u objetivos específicos, que son los que animarán las dos partes (*momentos*, los llamo) de esta investigación. En el *momento primero* (que contiene cuatro capítulos, el primero introductorio, y los tres restantes dedicados a analizar, por extenso, tres obras eruditas sobre el Jesús histórico), examinaré, primero, tres modelos heurísticos propuestos y ejemplificados con tres obras correspondientes; dado este examen, segundo, de manera comprensiva y articulada pretendo establecer los elementos centrales de la reflexión metódica implícita en tales modelos. Este paso previo permite el desarrollo del *momento segundo* (que contiene tres capítulos y la conclusión de la investigación), donde realizo, tercero, un juicio valorativo de aquella reflexión metódica hecha explícita y la importancia que tenga para una actualidad de la fe en Jesucristo y, cuarto y último, hago la proposición de un marco reflexivo

metódico que coadyuve a la tarea de dinamizar la actualidad de Jesucristo, marco fundamentado en las estructuras del conocer y abierto a la trascendencia y a la historia.

El lector tendrá la oportunidad de apreciar el grado de complejidad, los diversos asuntos anexos que van emergiendo a lo largo del análisis y la proposición, y la intención de ir logrando, a través de estos pasos, un efecto acumulativo y progresivo que invite al propio lector a lo que Lonergan llama la autoapropiación de su conciencia intencional. Quizás el lector se pregunte, dado el grado de abstracción por la que necesariamente se conduce esta investigación, qué bien práctico pueda devenir de ella. Si estoy en lo cierto, como expondré, respecto de la ausencia de una reflexión metódica explícita, si me asiste la razón en cuanto que explicitar dicha metódica es una de las claves para una apropiación responsable de Jesucristo y para una autoapropiación del sujeto que somos en el horizonte de nuestras responsabilidades para con la Iglesia, la cultura y el propio intelecto, si logro plantear una metódica teológica plausible para una actualidad de Jesucristo, si, en fin, me asomo de manera razonable, junto *con* el lector, a la “pregunta de cómo es posible confesar lo Absoluto en un individuo bien concreto”,<sup>1</sup> seguramente habré (habremos) logrado dar en una diana decisiva respecto de nuestra autocomprensión como creyentes maduros. En su momento, preocupó a Rahner “la pregunta sobre la situación vital del hombre; (...) cuál era la pregunta decisiva de ese hombre a la que podría ofrecer una respuesta la figura histórica insustituible de Jesús de Nazaret, de tal manera que aquel hombre pudiera creer en Jesucristo de un modo responsable”.<sup>2</sup> Esta investigación pretende un aporte, precisamente, en aras de elaborar tal responsabilidad.

A lo largo del desarrollo de la investigación, siempre procuré utilizar obras en castellano, bajo la elemental premisa de estar escribiendo en este idioma, para lectores de habla hispana. Para las obras consultadas en otro idioma y desde allí citadas, siempre he elaborado una traducción personal, por lo que he omitido esta indicación en la nota al pie de página. Dos excepciones: algunas obras de Lonergan, para lo cual he usado traducciones de Armando Bravo, como indico en la bibliografía, y el libro *Seeing the Lord*, de Marianne Sawicki, sirviéndome de una traducción amablemente prestada por Javier Giraldo S.J. En el primer momento de la investigación, donde trato tres obras eruditas sobre el Jesús histórico, si bien preferí y trabajé con

---

<sup>1</sup> González Faus, *La humanidad nueva*, 47.

<sup>2</sup> Según comenta Vorgrimler, en: *Karl Rahner*, 260.

la traducción castellana disponible, tuve la prudencia de cotejar la traducción con la obra original en inglés; para mis propósitos, no encontré objeciones graves.

Dos apuntes, para terminar este prólogo. El primero *reconocer* el epígrafe que lo encabeza, y que encabeza toda la investigación. Las palabras de José Saramago están situadas justo aquí por una razón especial: son obertura, a la vez que continuación, y representan una sensibilidad propia de quien esto escribe; sobre esto no diré más, hasta las postreras páginas de la escritura que ahora inicia, así que el lector ha de tener paciencia hasta que sus ojos allí se posen. El segundo apunte quiere *agradecer*, como la decencia académica suele acostumbrar y la honestidad vital suele solicitar. El agradecimiento se realiza a personas concretas en situaciones particulares; son innumerables, por lo que sólo quiero referirme a unas pocas. Dos ejemplos de vida y compromiso académico y vital laten en estas páginas, de manera muy imperfecta de parte mía: René García Lizarralde (+1994) y Rodolfo Eduardo de Roux S.J. La infinita paciencia y confianza de mi tutor, Luis Guillermo Sarasa S.J., es la coautora de estas páginas, así como lo *vívido* que aprendí a vivir de la mano de mis compadres, Abilio Peña y Yaneth Hernández, defensores de Derechos Humanos. Y los más importantes, Ximena e Isabel; esposa e hija —ésta, con sus dos años de existencia— me han venido recordando, en contravía de mis intereses académicos, la importancia de lo *vívido* antes que de cualquier significación, dedicándose con necesidad ejemplar a invocar lo más valioso.

Por cierto, *reconocer* y *agradecer* es otra manera de referir, con precisión y desde el sentido común, aquello que con rigor (espero) y con un lenguaje especializado llamaré *metódica*.

## INTRODUCCIÓN: UN PLANTEAMIENTO DE METÓDICA, Y SU SENTIDO

La Cristología se constituye por la interacción de una doble actitud: a) seguir al Jesús de quien la historia dice que vivió en Palestina y murió crucificado, y b) creer en Él como resucitado y Mesías de Dios, aceptando todo el sistema de valores que esa fe fundamenta. La primera conducta, sin la segunda, es, a lo más, ‘precristiana’: su seguimiento de Jesús resultará un asunto de simpatía personal subjetiva, quizás interina, y falta de fundamentación última. Pero la segunda conducta, sin la primera, es necesariamente pseudocristiana o paracristiana: al carecer de un criterio objetivado de verificación, amenaza con convertirse en una ‘idolatría camuflada con palabras cristianas’ (cosa que es de temer ocurra hoy en amplios sectores del mundo que se autodenomina cristiano).

González Faus, *La humanidad nueva*, 15

Toda elaboración teológica, en especial cristológica, es deudora del asunto del Jesús histórico, que en sí mismo es la clave para un discurso que aspire *a tener* sentido y significación y a *ser* sentido y significante. Si la cristología implica la *doble actitud* de seguir al Jesús de la historia y creer en él “como resucitado y Mesías de Dios, aceptando todo el sistema de valores que esa fe fundamenta”,<sup>1</sup> ambos elementos han de estar presentes para evitar la simpatía sin fundamentación última o la confianza sin norma objetiva de verificación.

En referencia al Jesús de la historia, el asunto es problemático. Como *tema*, la búsqueda “del Jesús histórico es un empeño particularmente moderno que cuenta con una enmarañada historia” descrita en diversos lugares,<sup>2</sup> y que interesa en tanto allí se articula un *proceso de significación* inconmensurable, curioso y fascinante, interesante y discutible, y punto de partida en la indagación de la fe.<sup>3</sup> Su *problema* es que no suele explicitar uno de los términos que entra en juego en su discurso: el operador.

---

<sup>1</sup> González Faus, *La Humanidad Nueva*, 15.

<sup>2</sup> Meier, *Un judío marginal*, t.1, 51. Expongo estos lugares en el capítulo 1.

<sup>3</sup> Tomo estos calificativos de: Dunn, *El cristianismo en sus comienzos*, t.1, 37; Meier, *Un judío marginal*, t.1, 25; Sobrino, *Jesucristo liberador*, 73; González Faus, *La humanidad nueva*, 47.

## 1. DEL TEMA AL PROBLEMA

En su aspiración de indicar una significación perdurable de Jesús (*geschichte*), este proceso de significación es muy variable;<sup>4</sup> su variabilidad implica una continua interacción, no siempre armoniosa, entre historia, hermenéutica y fe,<sup>5</sup> y *contiene*, por lo menos, cuatro grandes términos. El primero es *fenomenológico*: un sentido de mundo que no es inmediato, tanto a nivel personal como social, tanto a nivel del pasado que lo elaboró como del presente que lo elabora y mira ese pasado elaborado y lo redescubre como raíz y apelación. El segundo, *hermenéutico*: un discurso creyente y humanista que se comprende como modo de estar en el mundo, desde una apropiación de esa historia *eu-aggelo*, modo de estar crítico y autocrítico que reconstruye “los horizontes de la tradición” para producir “los horizontes del intérprete” como una historia “viva y operante” que abre a “la trascendencia y al Señor *pro-vocativo*”.<sup>6</sup> El tercero, *performativo*: las demandas por opciones éticas comprometidas, “provocación para ser y obrar de otro modo”, que buscan que “la praxis transformadora” se convierta “en criterio último de veracidad del sentido emergente y en instancia definitiva del proceso interpretativo”.<sup>7</sup> El cuarto, y englobante de los anteriores: el *sujeto operante implícito* al acto interpretativo que versa sobre el Jesús de la historia, que emerge como subjetividad dialogante, frente a aquellos eventos históricos desde los cuales enraíza la experiencia de fe, y que, si bien cuenta con elementos previos para su comprender, los modela desde su acontecer particular.<sup>8</sup>

---

<sup>4</sup> Kähler (*The So-Called Historical Jesus*), Wrede (*The Messianic Secret*) y Bultmann (*Jesús*) indicaron que, más que un dato (*historie*) los evangelios ofrecen una significación perdurable de Jesús (*geschichte*). Que esta significación sea opaca y variable en parte obedece a las proyecciones de las propias sensibilidades contemporáneas en esa significación (Schweitzer, *Investigación sobre la vida de Jesús*, 673-674); se manifiesta en la historia de la investigación con sus frecuentes parábolas entre confianzas y desconfianzas sobre las posibilidades mismas de la investigación (Weaver, *The Historical Jesus in the Twentieth Century*) y, fuera del ámbito teológico, en el interés que suscita el asunto del Jesús histórico respecto de fundamentar reflexiones de corte cultural o económico (p.ej., Hinkelammert o Dussel). A pesar de los disímiles puntos de vista, por demás, un buen número de autores coinciden en la necesidad de indagar en la historia de Jesús para una fe madura y responsable con su propio momento histórico (en esto coinciden los autores que analizaré, por ejemplo).

<sup>5</sup> Al respecto, lo expuesto por Dunn en: *El cristianismo en sus comienzos*, t.1, 133-174.

<sup>6</sup> Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 95.

<sup>7</sup> Sánchez, *¿Qué significa afirmar que Dios habla?*, 107.

<sup>8</sup> La manera como se interprete la persona histórica de Jesús co-determina la manera como se asume su llamado (Vidal, *Nueva Moral Fundamental*, 311), y en esta interpretación se juega el sujeto que interpreta (todo investigador arriesga *sus* juicios desde su “estado actual” de saberes y errores: Theissen y Merz, *El Jesús histórico*, 10). Quien asume el tema del Jesús histórico y los problemas que plantea, realiza un acto interpretativo de la historia pasada buscando una significación permanente y una comprensión de lo dado en donde pasado y presente interactúan (Crossan, *El Jesús de la historia*, 485). Por demás, el intérprete ha de contar con elementos normantes para su

Si el asunto de la *geschichte* es ya un problema teológico válido a ser tratado, dicha cuarta instancia *implícita* es lo que configura lo específico de mi problema investigativo. Este sujeto que interpreta habla a través de lo interpretado, tanto en sentido *personal* como en sentido *de ser vehículo de expresiones culturales* amplias. *Es quien –y lo que– da sentido al sentido*; es quien elabora un sentido de mundo desde su comprensión discursiva y, desde allí y en sus textos producidos, propone una opción ética, implícita o explícita.

El asunto de esta investigación es, entonces, *aprehender al intérprete* que interpreta (esto es, aprehender su metódica teológica), y desde allí *plantear un modelo* de comprensión sobre el Jesús histórico (una metódica teológica generalizable, plausible) que *invite* a una aprehensión responsable del *sentido y significación* (actualidad) de Jesucristo como algo *vívido*. De manera formal, el término último de la investigación aparece como una pregunta investigativa: *¿Cuál es la metódica teológica plausible para una actualidad de Jesucristo?* O, dicho de manera más cercana al sentido común: *¿qué horizontes metódicos (teológicos) ha de explicitar el sujeto, para dar sentido y significación al asunto del Jesús de la historia?*<sup>9</sup> De manera formal, esto es lo que se expondrá en la tercera sección del capítulo séptimo.

De aquí se desprenden tres asuntos concatenados. ¿Qué es esto de la metódica? ¿Por qué ha de tener alguna importancia, que merezca el esfuerzo investigativo? Y, ¿cómo se ha de proceder, buscando la respuesta al asunto así planteado? A esto se responde en los siguientes tres apartados, con un importante anexo que cierra la presente Introducción.

---

comprender, o de lo contrario, estaría tan sólo en un simple juego de subjetividades (Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 162-163). Esto es indicativo de un elemento central, que será el problema propio que abordo: se pone en marcha la interpretación *plausible* de un pasado que realizamos desde lo que somos hoy, en tanto sujetos; en tal sentido, ese pasado nos habita y lo habitamos. Somos subjetividad dialogante con nuestra historia (Lonergan, *Método en Teología*, cap. 8 y 9).

<sup>9</sup> Advierto sobre mi uso propio de *plausible* y *horizontes*. Hablo de *plausible* en sentido de algo que, por su propio valor, es digno de ser admitido y atendido. Con *horizontes* refiero un conjunto de posibilidades o perspectivas que se ofrecen en cierto asunto, situación o materia. Explicitar la metódica, como se verá, es un asunto que se puede admitir y atender por parte del creyente maduro, y por esto mismo y en tanto tiene que ver con el desenvolvimiento de las operaciones del sujeto, recomendable como tarea teológica. Dada la definición que manejaré de *metódica*, no aspiro a proponer *un conjunto de reglas*, sino sugerir *un marco reflexivo*, un marco de operaciones, en tanto conjunto de posibilidades o perspectivas.



## 2. SOBRE EL ASUNTO DE LA METÓDICA.

Lo que expongo en este apartado es una estructura conceptual que posee un carácter introductorio, cuyo fin primero es enmarcar los objetivos propios de mi investigación y ofrecer una noción que permita el despliegue del análisis que presentaré en el momento primero. A la luz de este análisis, retomo y cualifico tal estructura conceptual en la primera sección del capítulo 5, donde el lector encontrará el sustento de las afirmaciones que ahora realizo de manera somera.

Con el término *metódica* quiero referir la pareja mutuamente imbricada, pero susceptible de diferenciación, de *metodología* y *método*, que recibe su especificidad teológica y normativa (*metódica teológica*) en tanto referida al Fundamento y Motivaciones Últimas, Fundamento que en el espacio cultural de nuestra tradición, adquiere carne en la historia y, en especial, en la historia de sufrimiento, y se manifiesta en eventos vívidos gracias a la imaginación.

En la diferenciación de la metódica, al hablar de *metodología* es posible asumir una triple convención: o bien se exponen los pasos procedimentales dirigidos hacia el logro de cierto fin, o bien se explica la comprensión lograda sobre la lógica de dichos pasos tras un proceso reflexivo, o incluso en un nivel más teórico, se revelan las diversas estrategias de construcción del discurso como operaciones de recurrencia y de relación. Esta última convención se sitúa ya en las fronteras del *método*: se suponen aquí las operaciones del sujeto operador subyacentes a (y expresadas en) sus opciones metodológicas, operaciones que si bien no suelen ser conscientes o explícitas, son susceptibles de ser llevadas a la conciencia en el acto de pensar el pensar.<sup>10</sup> El problema de investigación que he planteado basa su posibilidad de desarrollo, precisamente, en esta estructura conceptual referida al *método*, que asumo desde el sentido propio que indica Lonergan: “esquema normativo de operaciones recurrentes y relacionadas entre sí que producen resultados acumulativos y progresivos”.<sup>11</sup>

El método forma parte *ineludible* del pensar y operar humano en tanto esquema normativo de operaciones: es *conditio humana*, o es, se podría decir metafóricamente, el *corazón* humano.

---

<sup>10</sup> Lonergan, *Insight*, 19-33; *Método en Teología*, 9-32. La noción de Lonergan es, por supuesto, mucho más compleja de lo que aquí presento tan sucintamente. Lo que capto son los términos básicos (*metodología*, *método*, *metódica*) y su juego básico de relaciones (conjunto procedimental – conjunto operacional), que en su aprehensión, pienso, es susceptible de provocar la autoapropiación de la conciencia intencional.

<sup>11</sup> Lonergan, *Método en teología*, 12.

Pensar el pensar y operar sobre el operar, esto es, reflexionar sobre el método, permite dar cuenta del modo de reflexión, escucha e interpretación que surge en el encuentro del humano concreto y el dato revelado; modos que, especificándose desde contextos de situación y pretextos de liberación, permiten dar cuenta también de la encarnación, vivificación y humanización de la palabra en relación a lo vívido de la experiencia. Así considerado, el método logra expresión en estrategias ordenadas de construcción discursiva, sea a nivel de sentido común o al nivel de lenguajes especializados. Esta construcción discursiva en su dimensión de indagación es la *metodología*, que se formaliza o propone como pasos formales, dinámicos, progresivos, acumulativos y autocríticos, para la consecución de un fin.<sup>12</sup>

Es de advertir que, si bien el método implica una estructura dinámica del mismo conocer –y por esto mismo, implica al sujeto, en tanto éste es el que opera y posee dicha estructura del conocer–, al momento de su apropiación personal, explicitación y/o exposición, con terrible facilidad puede caer en una apropiación simplista que lo reduce a elemental metodología o pasos recetados, que pueden llevar a ocultar y fosilizar esa misma estructura dinámica: de allí el error y la ilusión. No hay método sin metodología ni metodología sin método: en conjunto, se trata de una metódica. Pero aunque se pueda dar cuenta con facilidad, y aún con defensa fiera, de unas metodologías, no es común la posibilidad de explicitar los supuestos de método que subyacen a ellas. El corazón metódico suele permanecer velado.

La estructura conceptual así esbozada, posibilita *teorizar* sobre el problema planteado. La noción lonerganiana de método permite, primero, vislumbrar que una cosa es la estructura básica del pensar humano a manera de operaciones, y otra su expresión a manera de metodologías, ambas dimensiones distinguibles pero imbricadas (metódica). Este es un esquema generalizable que posibilita entender, segundo, el hecho que a la indagación sobre el Jesús histórico y sus opciones metodológicas, subyacen opciones de método que no son explícitas de parte del sujeto que las opera,<sup>13</sup> lo que explican la diversidad de enfoques y conclusiones en tanto diversos los sujetos

---

<sup>12</sup> La discusión sobre lo metodológico la referencio desde Delgado y Gutierrez (*Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*) y Vallés (*Técnicas cualitativas de investigación social*). Lonergan ciertamente trata el tema en la medida que lo metodológico, como aquí lo diferencio, es una referencia desde la que se comprenderá, en la medida de sus recurrencias, el método (cfr. *Insight*).

<sup>13</sup> En la medida que su interés primario es el asunto del Jesús histórico, no la manera como opera el sujeto que produce dicho discurso sobre el Jesús histórico.

que operan. Pero esta diversidad ha de tener un esquema recurrente, susceptible (y aún obligatorio) de ser discernido si, con responsabilidad, hemos de asumir la actualidad de Jesucristo, esto es, su sentido y significación de conjunto.

### 3. ¿IMPORTA LA METÓDICA?

Que sea importante el preguntarse por una metódica teológica que genere sentido y significación al asunto del Jesús de la historia, es una respuesta que proviene de dos frentes, el primero circunstancial, y el segundo fundamental. La circunstancia afirma que el estudio sobre el Jesús de la historia, si bien ha avanzado en la última década sobre su autoreflexividad, sobre su propia comprensión de cómo comprende, no se ha detenido a explicitar al intérprete que interpreta, y por esto mismo, no ha explicitado su metódica. Justo es parte de lo que aquí pretendo, con un número muy limitado de autores.

Este aspecto lo trataré más por extenso en la quinta sección. Por ahora me interesa el segundo frente, por fundamental. Así considerado lo metódico, puede valorarse como condición del operar humano y de su apertura a la escucha de la revelación. Todo sujeto que interpreta lo hace en tanto posee una metódica, sea o no explícita: a todo procedimiento o metodología subyace un método, aunque no todo aquel que observe una metodología sea consciente de su método. Pero esta consciencia es el asunto por excelencia, en particular para el teólogo, en razón de una triple responsabilidad del sujeto. Una responsabilidad *eclesial*, por un lado: la orientación de la Iglesia hacia el obrar reconciliador de Dios tropieza con los matices interpretativos respecto de quien se afirma “es la mediación de la experiencia de Dios en la historia”;<sup>14</sup> la comprensión sobre Jesucristo es afectada por aquello que se piense o investigue sobre el Jesús de la historia, y ello se traduce en la manera concreta como se vive la fe en la iglesia y en la vida cotidiana. Una responsabilidad *intelectual*, por otro lado: el estudioso suele declarar la razón por la que emprende su investigación, las metodologías que usa, sus criterios interpretativos, las fuentes que considera, y desde allí, su discurso se explaya en diversos tópicos, discutiendo las diversas conclusiones;<sup>15</sup> con todo, lo que declara el investigador en su discurso no muestra o examina

---

<sup>14</sup> Haight, *Jesús, Símbolo de Dios*, 27.

<sup>15</sup> Esto evidencia que cada investigador encontró su momento de alerta intelectual que le llevó a un esfuerzo por comprender, que fructificó en cierta captación de datos de manera organizada, y que se expresó en ciertas concepciones que buscaban ir más allá del dato particular. Pero la *manera* particular como cada investigador realizó

cómo funciona metódicamente su postura ni cómo se despliega en el discurso. Con esto, es perceptible que proponer y/o asumir cierta imagen de Jesús es también proponer un sentido y significación al mundo amplio de la cultura, y, en este sentido, se modelan nuestros sentidos de mundo, nuestras comprensiones discursivas y nuestras opciones éticas: es un asunto de *responsabilidad cultural*.

En síntesis: preguntar por los horizontes metódicos se justifica en tanto que (a) se ha de examinar cómo se concibe el rostro humano de la trascendencia y asumir las consecuencias que ello trae; para esto (b) es necesario explicitar lo metódico implícito en las investigaciones para tratar con mayor honradez su materia,<sup>16</sup> y así (c) capacitarse para evaluar las “fuerzas religiosas y culturales del mundo”<sup>17</sup> desatadas por el movimiento de Jesús (fuerzas que han oscilado y oscilan entre progreso y decadencia).<sup>18</sup> El asumir con mayor responsabilidad y cualificación al Jesús de la historia implica ahondar en la responsabilidad (cultural, intelectual y eclesial) de dar cuenta de la manera como estamos operando para comprender la mediación.<sup>19</sup>

#### **4. ¿CÓMO PROCEDER?**

Este tercer y último asunto posee dos facetas, la primera referida al método de esta investigación, y la segunda a la metodología propia bajo la cual se realiza, facetas ambas que juegan con la estructura conceptual que he propuesto.

##### **4.1. El asunto del *método*, en esta investigación.**

Respecto del modo de pensar y conocer que observaré en estas páginas, surge desde la particularidad de mi objeto de estudio: la *metódica teológica* subyacente a los estudios sobre el

---

su intelección es diversa, y esa diversidad explica el debate y/o la descalificación respecto de otro investigador. Las diferentes conclusiones se explican desde las diferentes premisas, pero estas quedan apenas como posiciones contrarias, en la medida que no existe una discusión sobre lo metódico implícito en las premisas.

<sup>16</sup> *Honradez*, en el sentido práctico lonerganiano: “El acto de intelección sobre el acto de intelección revelará (...) qué actividad es inteligente, y el acto de la intelección sobre las omisiones de la intelección revelará qué actividad es estúpida (...) es la clave misma de la practicidad” (*Insight*, 16).

<sup>17</sup> Meier, *Un judío marginal*, t.1, 32.

<sup>18</sup> Sobre estas dos nociones: Lonergan, *Método en Teología*, 57-60.

<sup>19</sup> Todo esto posee diversas implicaciones. En la vida de Jesús “encontramos no la explicación de por qué la historia es como es, sino el impulso para que deje de ser historia de muerte y lo sea de vida. Esto es muy importante para superar tanto la cristología de la resignación (la de los cristos sufrientes sin resurrección), como la cristología de dominación (la de los cristos imperiales o guerreros, que de hecho manipularon la memoria de Jesús en favor de proyectos imperialistas)” (Carlos Bravo, “Jesús de Nazaret, el Cristo Liberador”, 552).

Jesús de la historia. Esa particularidad exige que el método sea, propiamente hablando, *el estudio del método*.<sup>20</sup>

En el capítulo 1 planteo tres modelos heurísticos, lo que me permite esbozar las líneas maestras del análisis que presento entre los capítulos 2 y 4, que presentan la reflexión metódica implícita de tres autores representantes de dichos modelos; esto corresponde al momento primero de la investigación y a los dos primeros objetivos específicos presentados en el prólogo. Recuerdo que existen *percepciones* sobre el hecho Jesús que se pretenden *evangelio*, y sobre ellas creyentes y eruditos elaboran las suyas y las ofrecen a sus lectores; aquello que se ofrece, si bien destila tanto la “situación histórica del intérprete” como “el texto interpretado”,<sup>21</sup> aspira a ofrecer elementos para comprender “La autodonación de Dios, que se produce ésta misma y que no sólo se realiza en el pensamiento, sino a través de la acción vital”.<sup>22</sup> A su vez, para nosotros comprender adecuadamente esos elementos, hemos de percibir, tanto en ellos como en nosotros, nuestra subjetividad operante frente a los datos que se nos ofrecen. De esta manera, se entiende que se pone en juego una tarea interpretativa, en tanto interesa poner de manifiesto, de manera central, coherente y articulada, asuntos relativos a metodología y método, y su articulación en un marco metódico. Pero no se trata sólo de explicitar el marco metódico del conjunto escogido de autores, sino de *examinar su dinamicidad y coherencia interna, realizar un juicio sobre ello e indicar, consciente y responsablemente, las razones por las cuáles es válido asumirlo o no*. Esto apunta a los dos últimos objetivos específicos de la investigación mencionados en el prólogo, en orden a proponer un marco reflexivo metódico que coadyuve a la tarea de una actualidad de Jesucristo: es lo que se presenta en los capítulos 5 y 6.

Por lo anterior, el método que aquí asumo exige no sólo dar cuenta del método perceptible desde los modelos heurísticos propuestos, sino hacer consciencia de sus pasos e implicaciones, explicitando las maneras de reflexionar de sus autores y nuestras propias maneras de reflexionar en interacción con ellos, para mayor coherencia y responsabilidad con lo reflexionado. Esto

---

<sup>20</sup> Es una decisión epistemológica. Los métodos refieren las “racionalidades que se despliegan con una intención específica y unas características propias” desde las cuales “una teología se gesta y se propone” (Baena, y otros, *Los métodos en teología*, 9).

<sup>21</sup> Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 42

<sup>22</sup> Rahner, “Jesucristo”, 59.

exige un guía externo, un tercer árbitro por decirlo así, que permita controlar la reflexión. En tanto el asunto central es el método, es invaluable la referencia a Bernard Lonergan.<sup>23</sup>

En lo que respecta al método, ya mencioné que Lonergan lo concibe como “esquema normativo de operaciones recurrentes y relacionadas entre sí que producen resultados acumulativos y progresivos”, sintetizando en esta noción aspectos mencionados y analizados en *Insight*. En su exposición tanto de la comprensión humana como del método en teología, no trata de dar cuenta de procedimientos y leyes en torno a ellas, sino de tomar conciencia de los procesos dinámicos, abiertos, progresivos y acumulativos del comprender humano y, específicamente, teológico. A este tenor, Lonergan advierte que el nivel profundo de la temática de su libro (*Insight*) más allá de los enunciados superficiales y su significado, se refiere a “la estructura de nuestro propio experimentar, de nuestra propia indagación inteligente y nuestras intelecciones, de nuestra propia reflexión crítica, nuestro juicio y nuestra decisión, de lo cual uno personalmente se apropia”, estructura que en tanto consciente, permite percibir la actividad inteligente y la estúpida.<sup>24</sup>

Los objetivos que he planteado con esta investigación parafrasean lo dicho. La intención de explicitar y examinar el aporte metódico de ciertos modelos heurísticos, se refiere a realizar una intelección sobre las intelecciones que se trasudan desde ellos, que permitan analizar sus planteamientos desde una indagación inteligente, que lleven a una reflexión y un juicio crítico, para saber si la reflexión de ellos es tan metódica y coherente como esos mismos modelos exigen; si la respuesta es afirmativa, enunciar ello como un aporte para la reflexión teológica. En suma: el enfoque de método de esta investigación es, ante todo, un acto de intelección sobre los actos de intelección a través de ciertos modelos heurísticos, y esto desde las sugerencias de construcción de método elaboradas por Lonergan.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Las obras de Lonergan *centrales* para mi intención: *Insight y Método en teología*. Sobre su vida y/u obra, véase en la Bibliografía las obras mencionadas de: Armando Bravo; Pérez Varela; Sierra; Crowe. Será importante la valoración de Ben Meyer, quien trabaja a partir de la noción de “realismo crítico” de Lonergan (*The aims of Jesus and Critical realism and the New Testament*). Insisto en tomar a Lonergan como *referencia*: trato de tenerlo, por decirlo así, *al lado*, como *tutor* en la tarea de pensar el pensar.

<sup>24</sup> Lonergan, *Insight*, 21, 16.

<sup>25</sup> Si bien la referencia a Lonergan es ineludible, tengo en cuenta la advertencia de Martínez: “Aunque el pensamiento de Lonergan tenga desarrollos que florecen en distintos campos, es justo reconocer que su propuesta gnoseológica, epistemológica y metafísica, como toda propuesta, es limitada y no puede sobrepasar sus circunstancias y el contexto cultural e histórico donde se gestó. No obstante, esto no significa que su perspectiva no sea competente para argumentar y dialogar hoy” (“Bernard Lonergan...”, 100). Si bien trato de asumir lo

## 4.2. El asunto de la *metodología*, en esta investigación.

¿Cómo proceder? ¿Cómo llegar a la información pertinente respecto de mi objetivo en esta investigación? En un sentido primario, concibo la metodología como una serie de pasos formales, dinámicos, progresivos, acumulativos y autocríticos, para la consecución de un fin. En tal perspectiva, indagar por el aporte metódico desde ciertos modelos heurísticos, y a partir de allí realizar un acto de intelección y juicio que permita la comprensión y propuesta de una metódica teológica plausible para la actualidad de Jesucristo, implica plantear la metodología en dos momentos básicos: el primero, reconstructivo, en la medida que asume y examina los modelos propuestos a través de unos autores; el segundo, propositivo, donde se avanza hacia la construcción de una tesis teológica.

El **momento primero** se enfrenta, *metodológicamente*, a fuentes discursivas de las cuales se quiere dar cuenta del tipo de comprensión que elaboran. Cada autor tratado asume y comprende de cierta manera los datos que se le presentan y, a partir de allí, discute su interpretación ofreciéndola en un discurso terminado. Busco desentrañar, a través de ese *discurso*, el asunto de interés que permanece implícito, esto es, la reflexión metódica de los autores, plausible de ser agrupada bajo la rúbrica de cierto modelo heurístico, que posibilitará una ulterior reflexión. En el nivel metodológico, esto implica situarse en un campo cualitativo. Se trata no sólo de dar cuenta de la manera cómo opera el operador, sino también de cualificar la manera como operamos en cuanto operadores, en referencia al asunto de interés.<sup>26</sup> Ahora bien, al partir del supuesto de lo implícito de la reflexión metódica y la necesidad de explicitarla, se implica que en el discurso

---

fundamental del método de Lonergan por su “función crítica, sistemática, heurística y constitutiva” (ibíd., 90), trato de atender a desarrollos contemporáneos. Tres divisas para esto: Por un lado, insiste Morin, “en la crisis de los fundamentos y ante el desafío de la complejidad de lo real, todo conocimiento necesita hoy reflexionarse, reconocerse, situarse, problematizarse” (*El método: el conocimiento del conocimiento*, 34). Por otro, señala Maturana: debemos pensar(nos) en la manera como se configura nuestro conocimiento desde sus mismos fundamentos biológicos hasta sus fundamentos culturales (*La realidad, ¿objetiva o construida?*). Por último, insiste Zemelman: es necesario considerar la vinculación del sujeto con el conocimiento que construye, de manera que se suponga “formas de razonamiento capaces de involucrar al sujeto con la totalidad de sus facultades” (*Voluntad de conocer*, 82). Conocer lo que se conoce, cómo se ha conocido, y desde ese conocer irnos constituyendo como sujetos: tal el reto de cualquier planteamiento de método, y que aquí trato de asumir desde la perspectiva de una metódica teológica plausible para una actualidad de Jesucristo.

<sup>26</sup> Apuesto “por la riqueza viva del proceso de comunicación real del intercambio simbólico entre sujetos (...), capaces no sólo de reformular las preguntas, sino incluso de cambiar el código de intercambio” (Ortí, “La confrontación de modelos y niveles epistemológicos...”, 87). Mi referencia para la distinción entre lo cualitativo y lo cuantitativo, es: Delgado y Gutierrez, *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*.

ofrecido por los autores se encuentra el implícito a la sombra, y es necesario ponerlo a la luz. Para esto, y dado que he de tratar con aparatos discursivos productos de cierta reflexión metódica, cuento con unas *categorías*, un *nivel*, y unos *instrumentales*.

Las *categorías* aluden a ciertos términos y relaciones que he de rastrear en los autores como representantes de ciertos modelos heurísticos; las más generales son las mencionadas (*metódico*, *método*, *metodología*), y en el curso del análisis habrán de aparecer aquellas específicas. El *nivel* lo específico como una *meta-reflexión crítica*: dada la intención de explicitar una reflexión metódica implícita, las categorías más generales llamadas a esta tarea son necesariamente las mencionadas; éstas ponen en juego al operador que opera, al conocedor que conoce; este operador es un conocedor encarnado en su tiempo y lugar, cuyo discurso aspira a ser sentido y dar sentido: de allí la necesidad de mi (nuestro) escrutinio y alerta intelectual. El *instrumental* metodológico escogido, para hacer concreto las exigencias de la meta-reflexión crítica y develar y apreciar las categorías, es el *Análisis Crítico del Discurso* (ACD).<sup>27</sup> En efecto: por un lado, tratando el ACD del análisis de las estructuras relevantes de un discurso y la manera como ellas se articulan y proponen su significado,<sup>28</sup> y por otro siendo mi interés esas estructuras relevantes en ciertos modelos heurísticos en orden a dilucidar sus implícitos y la pregunta investigativa, concuerda su perspectiva y mi intención en tanto instrumental metodológico.

En el **momento segundo** de la investigación, *metodológicamente*, pero sobre todo ya *metódicamente*, busco lograr una intelección sobre los marcos metódicos necesarios para la actualidad de Jesucristo (su sentido y significación acorde a los tiempos de hoy), que se ofrezca como una comprensión plausible y de manera responsable. No se trata ya de un análisis de tipo cualitativo, sino de dar un paso adelante, hacia la interpretación de lo resultante del análisis de los

---

<sup>27</sup> Dentro del análisis cualitativo y a nivel de procedimientos y técnicas desde los cuales se elabora la meta-reflexión, y pariente cercano de los análisis socio-retóricos, existen enfoques semiótico-estructurales de análisis de texto y discurso, entre ellos el ACD. Para un panorama de estos procedimientos y técnicas, véase Valles, *Técnicas cualitativas de investigación social*, en especial el cap. 9, “Introducción a la metodología del análisis cualitativo: panorámica de procedimientos y técnicas”, 339-401.

<sup>28</sup> Sobre ACD, véase: Dijk, *Estudios sobre el discurso e Ideología*; Renkema, *Introducción a los estudios sobre el discurso*; Cortés, *¿Qué es análisis del discurso?* El ACD es una disciplina de uso recurrente en las actuales ciencias sociales, y constituye, “una perspectiva teórica que versa sobre el lenguaje, y en un sentido más general, sobre la semiosis” del discurso (Fairclough, “El Análisis Crítico del discurso...”, 179); es decir, trata del análisis de las *estructuras relevantes* de cierto discurso, la manera como se articulan y proponen su significado (Dijk, “La multidisciplinariedad del análisis crítico del discurso”, 144-145).



modelos heurísticos. Pero sobre los asuntos propios de este segundo momento, ya tendré oportunidad de volver en los capítulos sexto y séptimo.

En resumen: concibo la metodología no sólo como el uso de una serie de elementos instrumentales, sino como un proceso que nos permite ascender desde una analítica discursiva hacia un marco comprensivo dentro del mismo quehacer teológico, todo ello *desde* un enfoque propio y particular dado por la pregunta investigativa y los objetivos establecidos en pos de ella, en esta investigación.

## **5. LA INVESTIGACIÓN SOBRE EL JESÚS HISTÓRICO, Y SU METÓDICA.**

Al preguntarme por la importancia del asunto de la metódica, indiqué la circunstancia de la ausencia de una reflexión que se detenga a explicitar al intérprete que interpreta. Dar cuenta de esta afirmación es la intención de esta sección, que se acompaña de un motivo anexo, explicar el modelo heurístico bajo el cual analizo las obras propuestas. Más por extenso: el tema del Jesús de la historia cuenta con un amplio recorrido investigativo que, abordando los diversos problemas referidos al sentido, al discurso y a la opción ética que implica tal investigación, no se ha detenido a explicitar al intérprete que interpreta; explicitar este aspecto, bajo el nombre de metódica teológica en la presente investigación, es urgido por la responsabilidad intelectual, cultural y eclesial referida. *¿Posee algún sustento afirmar que por lo normal es algo que no se explicita? ¿Existe el problema, tal como lo he señalado? De existir, ¿cuáles son los autores clave para abordarlo?*

Para buscar un planteamiento nuevo a través de la indagación en torno de estas preguntas, procedo en tres niveles: el primero lo refiero al estudio propiamente erudito, el segundo lo sitúo como meta-reflexión crítica, y por último abordo/propongo un nivel que llamaré “del modelo”.

### **5.1. Nivel del estudio erudito.**

El estudio erudito sobre Jesús es un fenómeno reciente y posiblemente situado al interior de la “obsesión moderna por la biografía”,<sup>29</sup> que suele ser conocido como *búsqueda* o *investigación* del Jesús histórico. Los estudiosos suelen señalar su punto formal de nacimiento en 1778, con la publicación póstuma de los escritos de Reimarus y reconocer su caldo de cultivo en el aire

---

<sup>29</sup> Ziolkowski, *La vida de Jesús en la ficción literaria*, 47.

cultural de la modernidad.<sup>30</sup> Sobre la historia de la investigación se ha escrito con amplitud en muy diversos lugares, y ha llevado a postular de ella una periodización tripartita (*Old Quest*, *New Quest* y *Third Quest*) con un tiempo intermedio, entre la *Old* y la *New*, de *No Quest*, preparada por Kähler y dominada por la figura de Bultmann.<sup>31</sup> Se trata, dice Meier, de “un empeño particularmente moderno que cuenta con una enmarañada historia”.<sup>32</sup>

Las obras eruditas que en este marco se han escrito son innumerables y, por supuesto, tienen una característica obvia: su asunto central es el estudio del Jesús histórico, no tanto el estudio de la manera como opera quien estudia al Jesús histórico. Los eruditos más conscientes suelen dedicar largas páginas al problema de la metodología o criterios desde los cuales se aborda el estudio,<sup>33</sup> pero a pesar de ello, siempre es un tema preparatorio o anexo al tema central del cual se ocupan.

Para hacer accesibles y comprensibles las investigaciones eruditas, son también legión aquellos autores que procuran síntesis panorámicas. Estas se pueden diferenciar en, por lo menos, dos grandes grupos. El primer grupo son aquellas que se dedican a mostrar la historia de la investigación: en artículos, libros o capítulos de libro, reseñan autores, sus logros y limitaciones, sus líneas de continuidad, sus conclusiones.<sup>34</sup> Por otro, aquellas obras que en su presentación, sintetizando o prescindiendo de discusiones más profundas, procuran captar y presentar a un

---

<sup>30</sup> Así, Schillebeeckx, *Jesús: la historia de un viviente*, 57; Dunn, *El cristianismo en sus comienzos*, t.1, 43-49.

<sup>31</sup> Si bien esta periodización es común, a tal punto que se ha convertido en un cabal paradigma expositivo, cada vez es más puesto en duda. Theissen y Merz prefieren hablar de “cinco fases” (*El Jesús histórico*, 17-29); Crossan, con pulcra sorna, declara no saber si la periodización tripartita “es divertida impertinencia o molesta arrogancia” (*El nacimiento del cristianismo*, 44); Bermejo Rubio expone la falta de base empírica y lógica de tal división, así como los autoengaños que genera en numerosos eruditos (“Historiografía, exégesis e ideología”).

<sup>32</sup> Meier, *Un juicio marginal*, t.1, 51.

<sup>33</sup> Por ejemplo, Schillebeeckx dedica una buena parte de *Jesús: la historia de un viviente* a exponer el asunto del “Método, hermenéutica y criterios” (37-94), y aún una obra exclusiva en una perspectiva cristológica (*En torno al problema de Jesús*). Para abordar “las pretensiones de Jesús”, Ben Meyer precede su examen de una extensa consideración sobre las “Cuestiones hermenéuticas” que entran en juego (*The aims of Jesus*, 23-110). De manera similar, los tres autores que examino en el primer momento de esta investigación: John P. Meier dedica la mitad del primer tomo de *Un juicio marginal* a exponer las pautas desde las cuales comprenderá el abordaje histórico del Jesús de la historia; James D.G. Dunn prepara y expone su propio abordaje en la primera parte de su obra *Jesús recordado*; John D. Crossan, en *El nacimiento del cristianismo*, entrelaza a lo largo de sus páginas sus diversas reflexiones sobre metodología y método.

<sup>34</sup> Por ejemplo: Barbaglio, *Jesús, hebreo de Galilea*, 21-40; Bennett, *In Search of Jesus*; Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship*; Brown, *Introducción al Nuevo Testamento*, v.2, 1045-1061; Bruce Chilton y Evans, *Studying the Historical Jesus*; Evans, *Life of Jesus Research*; Gnilka, *Jesús de Nazaret*, 15-43; González Faus, *La Humanidad Nueva*, 19-50; Gowler, *What are they saying about the Historical Jesus?*; Guijarro, y otros, *Jesús de Nazaret*; Evan McKnight, *Jesus Christ Today*; Powell, *Jesus as a figure in History*; Schillebeeckx, *Jesús, la historia de un viviente*, 57-60; Theissen y Merz, *El Jesús histórico*, 17-32; Vargas, *El Jesús histórico*; Weaver, *The Historical Jesus in the Twentieth Century*.

público amplio los resultados de la investigación histórica sobre Jesús.<sup>35</sup> En ambos grupos predomina un afán panorámico o de síntesis conclusiva, y a lo sumo presenta y valora las diversas metodologías utilizadas y las conclusiones en torno a los perfiles históricos de Jesús. Por ejemplo, Vargas presenta “un recorrido por la investigación moderna”, reseñando de manera global la *Old Quest* y la *New Quest*, deteniéndose con algo más de detalle en cinco autores seleccionados de la *Third Quest*;<sup>36</sup> de cada uno de estos resume los “criterios” desde los cuales se aproximan al Jesús histórico y los resultados a los que llegan. La conclusión de su recorrido presenta “las “imágenes actuales” que con mayor o menor éxito se han presentado en los últimos años”:<sup>37</sup> un judío marginal, un profeta escatológico, un sabio carismático, un campesino cínico e itinerante.<sup>38</sup>

En conjunto, se trata de un tipo de literatura valiosa “para orientarse en el conocimiento del Jesús histórico”, o más exactamente, para orientarse en la producción en torno al asunto del estudio del Jesús histórico.<sup>39</sup> Sin embargo, resulta evidente que por sí misma no proporciona pistas para discernir un asunto tal como la metódica.

## **5.2. Nivel de la meta-reflexión crítica.**

Existen autores que, dentro del universo del estudio sobre el Jesús histórico, estudian los procedimientos sobre los cuales sus colegas, y aún ellos mismos, trabajan. Se trata de un nivel que se podría llamar meta-reflexión crítica, en la medida en que se acercan a una (auto) conciencia de las propias operaciones al elaborar los discursos.

No es algo desconocido en los estudios bíblicos, por ejemplo, donde se presenta bajo los nombres de enfoques socio-retóricos o socio-redaccionales.<sup>40</sup> Estos enfoques tratan los textos, en general, como “tapiz de texturas entrelazadas” en/con sus situaciones particulares, desde las cuales se

---

<sup>35</sup> Cuatro obras, como ejemplo: Barbaglio, *Jesús, hebreo de Galilea*; Pagola, *Jesús: aproximación histórica*; Pikaza, *Hijo de hombre e Historia de Jesús*.

<sup>36</sup> Vargas, *El Jesús histórico*, 21-29, 31-61, 63-107. Su selección: Crossan, Sanders, Theissen, Meier, y Brown.

<sup>37</sup> *Ibíd.*, 109.

<sup>38</sup> Las síntesis panorámicas se suelen detener en reseñar, poco más, poco menos, estas “imágenes”. Véase, por ejemplo, el divulgativo trabajo de Bueno, *Los rostros de Cristo*.

<sup>39</sup> Vargas, *El Jesús histórico*, 12.

<sup>40</sup> Sobre la historia y pretensión de tales enfoques, Theissen, *La redacción de los evangelios y la política eclesial*, 9-16. Uno de tantos ejemplos de la manera como se conciben y ejecutan dichas aproximaciones: Hens-Piazza, *Of Methods, Monarchs, and Meanings*.

evidencian “valores, convicciones y creencias, tanto en los textos que leemos y en el mundo en que vivimos”.<sup>41</sup>

Este enfoque no ha estado ausente como herramienta de debate y/o descalificación entre los estudiosos del Jesús histórico. En 1906 Schweitzer advirtió, con base en un análisis precedente del modo discursivo de los autores de su tiempo, que “Ese Jesús” hablaba desde “las ideas típicas de sensibilidad religiosa propia de nuestro momento histórico”.<sup>42</sup> Sospechas similares elaboró Dieter Georgi en 1992: “Es usual que la situación histórica de los exégetas contemporáneos y sus condiciones sociales permanece sin investigar, por lo que sus perspectivas histórico-críticas y socio-históricas permanecen incuestionables”.<sup>43</sup> Si bien estos llamados de atención han sido asumidos en la discusión erudita de las últimas décadas, por lo general las asunciones se han limitado a reseñar el método que usan los estudiosos –particular o genéricamente– y las “imágenes” de Jesús que con ello logran,<sup>44</sup> y en casos específicos, a examinar supuestos interpretativos particulares de actuales estudios y/o autores puntuales.<sup>45</sup> Pero de ningún modo se han detenido en una consideración de lo que aquí he llamado metódica, en el sentido de develar a un sujeto que opera. Aún existe deuda con las afirmaciones de Georgi y Schweitzer.

En una perspectiva más crítica se mueven, p.ej., Moxnes y Schüssler. Moxnes se pregunta por el tipo de discursos usados en la discusión erudita, buscando elucidar cómo se argumenta y cómo se construye tal discurso desde tipos de categorías discursivas.<sup>46</sup> Schüssler, de manera más amplia, pretende “analizar la retórica y la política de interpretación del Jesús histórico como proceso retórico de creación de sentidos, (...) sometiendo a escrutinio el modo por el cual esos discursos pueden decir lo que dicen y para quien lo dicen, así como los fines por los que los académicos producen la investigación sobre el Jesús histórico”.<sup>47</sup> Si bien estas reflexiones muestran ese nexo

---

<sup>41</sup> Robins, *Dictionary of Social-Rhetorical Terms*, entrada “Socio-rhetorical interpretation”. En: <http://www.religion.emory.edu/faculty/robbins/SRI/defns/index.cfm> (consultado el 30 de junio de 2014).

<sup>42</sup> Schweitzer, *Investigación sobre la vida de Jesús*, 673. Por supuesto que la manera del análisis de Schweitzer no es socioretórica, pero sí lo es su intención, vista *a posteriori*.

<sup>43</sup> Georgi, “The interest in Life of Jesus Theology...”, 51. En similar perspectiva Köster, “The Historical Jesus ...”.

<sup>44</sup> Por ejemplo, de los autores mencionados y sus obras, en la nota 34, arriba: Bennett, Borg, Bruce Chilton, Evans, Gowler, Powell, McKnight, Weaver.

<sup>45</sup> Al respecto: Chevitarese, y otros, *Jesus de Nazaré*; Denton, *Historiography and hermeneutics in Jesus Studies*; Stewart, *The Quest of the Hermeneutical Jesus*; Stewart y Habermas, *Memories of Jesus*; Newman, *Jesus & the Restoration of Israel*; Wedderburn, *Jesus and the Historians*.

<sup>46</sup> Moxnes, “Jesus in Discourses of Dichotomies”.

<sup>47</sup> Schüssler, *Jesus e a política da interpretação*, ix-x.

genérico entre los discursos sobre el Jesús histórico y las estructuras teóricas, culturales, históricas y políticas que los moldean, y la manera propia de producción de un discurso erudito, actúan, por decirlo así, en términos externos al discurso que comenta.

Mi interés propio es mirar el discurso en sus términos internos, pues deseo ser testigo del modo como opera un operador. Mi propia reflexión se sitúa en un nivel de meta-reflexión crítica, y contará con la ayuda invaluable de otras obras o reflexiones de este nivel (que tendré oportunidad de referir). Sin embargo, el problema persiste: ¿dónde buscar las fuentes básicas para construir una reflexión metódica? La respuesta la encuentro en el nivel del modelo.

### **5.3. Nivel del modelo.**

Podría decirse que este nivel es una especialización de la meta-reflexión crítica. En tanto busco explicitar una metódica teológica implícita, es necesario “mirar” a los mismos autores y explicitar lo que ellos tienen implícito, asunto que no se ha realizado con la amplitud que pretendo: aún en el nivel de la meta-reflexión crítica, se tiende a elaborar criterios estructurales o meta-estructurales que se han de observar en la investigación, pero no se observa el operar del investigador. El erudito presenta *su* Jesús de la historia, *dice* lo que esa presentación significa para el presente, propone su sentido y significación, y sus lectores la reciben, valoran, enjuician y aprecian. Las obras eruditas *tratan del* Jesús histórico, *no del operar metódico del investigador*, y ésta es mi preocupación.

Así las cosas, para este “mirar”, propongo seleccionar algunos autores y obras representativos que, a manera de *modelos heurísticos*, me permita captar la metódica teológica y, ulteriormente, dar el salto hacia la propuesta de una metódica teológica plausible y generalizable. Dos asuntos se presentan de inmediato: ¿por qué un modelo heurístico, y en qué sentido? ¿Cuáles son tales modelos, y en qué sentido? De esto trato en los dos apartados que siguen.

**5.3.1.** Con *modelo heurístico*, refiero mi acto de comprensión previa que anticipa cierta comprensión generalizable de los datos ofrecidos. En este sentido, impongo cierto esquema a los discursos (y sus autores) que trataré, esquema que sirve de punto de partida para avanzar en la indagación y cuyo origen se encuentra en una manera propia de analizar los discursos a los que me enfrento.

Un modelo, en cuanto tal, es un tipo ideal que permite ir más allá de lo descriptivo hacia el establecimiento de un conjunto ordenado de términos y relaciones.<sup>48</sup> El modelo me sirve, no para considerar la imagen erudita que elabora y presenta tal o cual autor, sino para investigar y aprehender la metódica implícita al autor particular, captar la metódica generalizable a un conjunto controlado de autores, y penetrar en una posible metódica teológica generalizable para una actualidad de Jesucristo. El modelo propuesto ha de ser, necesariamente, *heurístico*, pues “orienta la atención del investigador”, guiando así la investigación “para formar hipótesis y hacer descripciones”.<sup>49</sup> Por este carácter, siempre está sujeto a prueba, donde cada paso posterior conforma la prueba, corrección o ampliación de los pasos precedentes, y por esta permanente prueba, su carácter es, en lo fundamental, abierto, vital y, espero, evocador de lo vívido: no ha de ser un modelo que defina su frontera final, sino que está sometido, incluso, al futuro abandono, cuando de sí ya no pueda dar más. En tanto acto de comprensión previa, lo que indique ahora del modelo es, necesariamente, somero. Su ampliación ha de darse en el trascurso del momento primero de esta investigación, y allí mismo ha de mostrar su valor. Sabiendo que en este desarrollo es un momento primero que no interesa por sí mismo, sino en función del segundo momento de la investigación, el modelo quedará abierto.

**5.3.2.** Ahora bien, en cada modelo de los tres que ahora propongo, un buen número de autores podrían comprenderse al interior de ellos. En los capítulos que siguen, he preferido trabajar con *un autor* al interior de cada modelo, tanto por cuestiones prácticas de tiempo como por lo pertinente de una selección estratégica.<sup>50</sup> Pero, para efectos de esta comprensión inicial, la ilustro

---

<sup>48</sup> Mi noción de modelo, se basa en Lonergan, *Método en teología*, 277-278. Explica allí: “Los modelos (...) no pretenden ser descripciones de la realidad, ni hipótesis acerca de la realidad, sino simplemente conjuntos engranados de términos y relaciones. Estos conjuntos son útiles para guiar las investigaciones, para formar hipótesis y para hacer descripciones. El modelo orienta la atención de un investigador en una dirección determinada” (ibíd., 277).

<sup>49</sup> Ibíd.

<sup>50</sup> Haciendo justicia a la herencia de Schweitzer, el asunto investigativo tiene que ser tratado a partir de una reconstrucción cuidadosa de lo metódico presente en la gran mayoría de autores dedicados a la cuestión del Jesús de la historia, partiendo de Strauss hasta nuestros días. Sería un programa intrincado, extenso, y de una vida exclusiva dedicada a él. Dado que me interesa *captar* una metódica teológica *generalizable* en la medida que sea *una estructura recurrente en tanto se trata del sujeto que opera conociendo*, bastará con seleccionar un pequeño y significativo número de autores, para centrar esfuerzos. En los autores propuestos interesa examinar su modo procedimental, identificando su metódica teológica y cómo ella sea adecuada o no tanto a los elementos normantes del comprender como los categoriales del existir. Estas consideraciones tienen como divisa lo expuesto por Lonergan: “nuestro interés primordial no es lo conocido, sino el conocimiento. Lo conocido es extenso, mas el conocimiento es una estructura recurrente, que puede investigarse de manera suficiente en una serie de ejemplos escogidos estratégicamente. Lo conocido es difícil de dominar, pero en nuestro tiempo especialistas competentes han trabajado

ahora con una muy breve referencia tanto del autor que trabajo por extenso, como de una posible pareja que le podría acompañar si se deseara extender el análisis, dada la cercanía de sus horizontes.

En la investigación sobre el Jesús histórico, es posible concebir, por lo menos, tres grandes modelos, en la medida de la familiaridad de sus horizontes. Uno podría denominarse modelo del Jesús histórico; otro, modelo del Jesús real; y el tercero, modelo del Jesús reconstruido.

En el *modelo heurístico del Jesús histórico*, podría referirse un espectro que abarque tanto aquella obra que pretende reducir al mínimo la interpretación, como es *Un juicio marginal*, de John P. Meier, como los estudios de Gerd Theissen, que pretenden aplicar esquemas interpretativos al asunto de su interés (*La religión de los primeros cristianos, El movimiento de Jesús, El Jesús histórico*). Ambos autores son rigurosos y abarcales: el primero prescinde de “la sociología y la antropología cultural, porque conllevan siempre modelos interpretativos”,<sup>51</sup> y el segundo acepta sus ayudas y marcos normativos.<sup>52</sup> Su hilo conductor, y en general el hilo conductor de los autores que caigan bajo este espectro: la fuerte conciencia de un abordaje *científico y objetivo* del Jesús de la historia.<sup>53</sup>

En el *modelo heurístico del Jesús real*, podrían considerarse obras y autores que, si bien valoran y usan la investigación histórico-crítica y la exégesis moderna, observan que su hiperespecialización deja incierto el espacio para la fe. Ejemplar en este espectro resultan *Jesús de Nazaret*, de Joseph Ratzinger, y *El Cristianismo en sus comienzos*, de James Dunn (en

---

en seleccionar para los lectores serios y ofrecerles de manera conveniente los componentes básicos de los varios sectores del conocimiento. En fin, lo conocido es incompleto y está sujeto a revisión, pero nuestro interés es el sujeto cognoscente, el cual será la fuente de futuras adiciones y revisiones” (*Insight*, 20).

<sup>51</sup> Palabras de Rafael Aguirre en: Meier, *Un juicio marginal*, t.1, 26.

<sup>52</sup> Es Gerd Theissen quien realiza “el primer intento eficaz de estudiar los textos del Nuevo Testamento desde una perspectiva sociológica” (Dunn, *El cristianismo en sus comienzos*, t.1, 85).

<sup>53</sup> De esta manera: Al “preguntar por las intenciones y condicionamientos del comportamiento típico interhumano de los autores, transmisores y destinatarios de los textos neotestamentarios” (Theissen, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, 14), se presentan “exposiciones científicas” como “constructos de la imaginación histórica” regidos por determinados principios, “producto relativamente exento de arbitrariedad, corregible por las fuentes y transparente en sus presupuestos” (Theissen y Merz, *El Jesús histórico*, 30). Por su parte, Meier insiste en una exposición científica plausible para tratar al Jesús histórico, que explica como una “abstracción y construcción moderna” referida al “Jesús que podemos ‘recobrar’ y examinar utilizando los medios científicos de la moderna investigación histórica” (Meier, *Un juicio marginal*, t.1, 51).

especial su primer tomo, *Jesús recordado*).<sup>54</sup> Frente a este reto, sus perspectivas confluyen donde, más allá de los métodos histórico-críticos, se plantea una unidad dada una tradición que refleja fielmente a Jesús en el sentido de un impacto perenne, de una influencia ejercida, ya surgida desde el principio como expresión de la fe.<sup>55</sup>

El *modelo heurístico del Jesús reconstruido* podría constituirse desde un espectro de autores que no sólo advierten en contra de abstraer “la enseñanza de Jesús del contexto religioso, social y político de su tiempo”,<sup>56</sup> sino que, además, pretenden considerar la subjetividad del investigador en su abordaje científico de la historia,<sup>57</sup> poniéndola en juego interactivo con los datos de la objetividad histórica.<sup>58</sup> Dentro de este espectro, bien podría considerarse las obras de John D. Crossan (*El Jesús de la historia* y *El nacimiento del Cristianismo*, en especial), y las de Richard

---

<sup>54</sup> De la investigación histórico-crítica dice Ratzinger: “Nos ha proporcionado una gran cantidad de material y conocimientos a través de los cuales la figura de Jesús se nos puede hacer presente con una vivacidad y profundidad que hace unas décadas no podíamos ni siquiera imaginar” (Ratzinger, *Jesús de Nazaret*, 20); sin embargo, piensa, la investigación ha llevado a distinciones cada vez más sutiles y nebulosas que dejan “incierto” el “auténtico punto de referencia” de la fe: “la íntima amistad con Jesús, de la que todo depende, corre el riesgo de moverse hacia el vacío” (ibíd., 8). Lo infructuoso de la investigación se debe, piensa Dunn, a factores entrelazados, entre ellos “asumir que la fe era un obstáculo para la búsqueda”, algo que ha de ser superado “si el investigador desea obtener una visión nítida del Jesús histórico” (Dunn, *Redescubrir a Jesús de Nazaret*, 81).

<sup>55</sup> Afirma Ratzinger: “si a la luz de esta convicción de fe se leen los textos con el método histórico y con su apertura a lo que lo sobrepasa, éstos se abren de par en par para manifestar un camino y una figura dignos de fe” (*Jesús de Nazaret*, 19). La convicción de fe es “creer que precisamente como hombre Él era Dios, y que dio a conocer esto veladamente en las parábolas, pero cada vez de manera más inequívoca”; esto “es algo que supera las posibilidades del método histórico” (ibíd.). Afirma Dunn: “es la conciencia de que Jesús puede ser percibido *solamente* a través del impacto que causó en sus primeros discípulos (es decir, la fe) lo que constituye la clave para un reconocimiento histórico (y una evaluación) de tal impacto” (Dunn, *El cristianismo en sus comienzos*, t.1, 169-170).

<sup>56</sup> Dunn, *El cristianismo en sus comienzos*, t.1, 89. Estas palabras Dunn las aplica a Horsley, pero pueden ser extensivas a ambos autores.

<sup>57</sup> La postura básica de Meier es “contrarrestar su influencia [de la propia postura personal] haciendo juicios científicos mediante la adopción de criterios de validez general y tratar de ser corregido por otros estudiosos cuando inevitablemente se relaja la propia vigilancia” (Meier, *Un juicio marginal*, t.1, 34). Ni Crossan ni Horsley ven allí un problema; antes al contrario, se valora (y controla) su influencia. Horsley observa que a partir de los datos obtenidos por los hallazgos arqueológicos e históricos del mundo mediterráneo y grecorromano, y a partir de los puntos de vista que insisten en examinar el paisaje material tanto de dominadores como de sometidos, se reconstruye “un mundo que resulta siniestramente *familiar*” (Horsley y Silberman, *La revolución del Reino*, 4. Cursiva mía). ¿Qué lección ofrece “la búsqueda del Jesús histórico y la arqueología del mundo de los primeros cristianos”? “Los orígenes históricos del cristianismo no tienen que ver con un interés abstracto por cuestiones aisladas de ética individual, sino con una tenaz *resistencia* frente a la idolatría del poder encarnada por el Imperio Romano”, resistencia que aún *hoy* tiene sentido (ibíd., 227. Cursiva mía).

<sup>58</sup> La investigación de Crossan “Da por supuesto que siempre habrá distintos “Jesús” históricos, que siempre habrá distintos Cristos creados sobre la imagen de aquellos, pero sobre todo defiende la idea de que la estructura del cristianismo será siempre la misma: *Nuestra visión del Jesús de entonces es la del Cristo de ahora*” (*El Jesús de la historia*, 485).



Horsley (*Jesus and the Spiral of Violence, Christian origins* y *Jesus and the Powers*, por ejemplo).

En el trascurso de mi exposición tendré oportunidad de referirme de nuevo a este esbozo de modelos, bajo los cuales emprendo un análisis de tres autores que considero representativos de ellos: John P. Meier, James D.G. Dunn, y John D. Crossan. Con esto, no desconozco todo un universo de eruditos que podrían acompañar los modelos propuestos, y que procuraré referir en el momento adecuado. Escojo tres autores representativos, cada uno de ellos rigurosos en su propia perspectiva y conscientes del trabajo que elaboran, en la medida que me permiten controlar y moderar mi propio discurso. La virtud de estos modelos, insisto, es que quedan abiertos a posteriores validaciones, adiciones, correcciones, desde y con eruditos tanto del pasado como del presente.

Con lo anterior, queda esbozado el panorama completo de la intención y objetivos de esta investigación (referidos en el prólogo), la determinación y sustento que la rigen, y el punto de partida que será abordado en el momento primero que enseguida comienza.

**MOMENTO PRIMERO**

**RECONSTRUCCIÓN**

## CAPÍTULO 1

### INVESTIGAR LA INVESTIGACIÓN

(...) partimos de la idea de que los textos no son entidades que existen *per se*, que se evidencian y ocultan frente al lector de acuerdo con su cualidad comprensiva, que contienen un significado unívoco, que permanecen inertes frente a las certezas e incertidumbres de quien desea entrar en contacto con ellos. Por el contrario, consideramos que en la relación fundamental lector-texto es posible construir significado, hacer y deshacer sentidos posibles, imaginar escenarios y modificarlos en el tránsito por la lectura.

Pinilla (ed), *El cuidado de lo humano*, 77

Como he insistido hasta el momento, el punto nuclear de esta investigación es la noción de *metódica* en su doble faz de metodología y método, y en torno de esta noción se han ordenado los objetivos propios de la investigación, con su respectivo método y metodología. Inicia ahora lo que denominé *momento primero* de la investigación, que pretende examinar el discurso de ciertos autores, buscando desentrañar, a través de su discurso, la dimensión de método que les subyace, o de otra manera, buscando indagar cómo opera el operador particular. Al tiempo y al margen, quien esto escribe expone una manera de análisis y reflexión, que constituye en viva escritura su manera de operar, lo que se constituye, a la vez, en la operación del lector que en su viva lectura opera de cierta manera sobre lo que lee, con sus acuerdos y/o desacuerdos. En suma, se trata de una cualificación en curso que permitirá imbricarse, con exigencia y firmeza, en el asunto de la *metódica* que será abordado en el *momento segundo*.

He referido en el prólogo los objetivos de esta investigación, y la estructura general de lo que ahora empieza a desarrollarse. Mostré, en la introducción, por qué ella se plantea, un breve estado del arte respecto de aquello que interesa, y expuse el marco teórico o estructura conceptual que sustenta la indagación, y las formas de comprensión y procedimiento que la rigen. Este capítulo amplía algunos elementos precedentes, pero sobre todo, los sitúa en perspectiva de lo que se va a desarrollar en este primer momento. La sección inicial presenta el trazo genérico o punto de partida al examen de los autores, examen que se realiza entre los capítulos 2 y 4. Puesto que estos autores son considerados desde una obra particular que entiendo como *discurso*, en la segunda

sección formulo, más por extenso a lo presentado en la introducción, el instrumental metodológico que acompaña el análisis del discurso.

## **1. TRES MODELOS, TRES AUTORES.**

En términos del objetivo estrictamente académico, examinaré tres autores bajo la rúbrica de tres modelos heurísticos: su examen permitirá explicitar la reflexión metódica de cada uno, sus *términos* centrales, y las *relaciones* que se establecen entre estos términos. Cada autor se examina en referencia a sí mismo, pero también en referencia a un posible modelo heurístico. Con modelo heurístico, insisto, refiero un acto de comprensión previa que *anticipa* una comprensión generalizable de los datos ofrecidos. En este sentido, impongo cierto esquema que sirve de *punto de partida* a la indagación, aunque, como se verá, este “imponer” se controla, matiza o entra en diálogo con/desde la misma norma interpretativa que propone el autor en cuestión; de manera que, en la medida en que avanza la indagación, el esquema se va ampliando, corrigiendo, validando: siempre el análisis posterior sirve de prueba y correctivo para el anterior, y el análisis ofrecido por el autor en cuestión sirve de prueba y correctivo para quien estas líneas escribe y analiza. La opción así la realizo en la medida en que, pensando en un modelo, puedo ir más allá del simple postular “la imagen” que presenta tal o cual autor, y avanzar hacia postular una metódica particular de tal o cual autor, una metódica generalizable de un grupo de autores, y aún más, una metódica teológica generalizable para una actualidad de Jesucristo.

Como ya expuse, la necesidad de proponer un modelo heurístico se impone desde ciertas falencias detectadas al indagar por el estado del arte (en referencia al asunto de la metódica) sobre la investigación que investiga la investigación sobre el Jesús histórico. En términos muy primarios y generales, se puede intuir cierto trazo genérico de lo que conforma la característica del modelo. En el capítulo 2 expongo el modelo heurístico del *Jesús histórico*, examinando el caso particular y ejemplar de *Un juicio marginal*, la obra de John P. Meier; se puede decir que este modelo tiene la pretensión de *recuperar la historia* desde los medios científicos disponibles. En el capítulo 3 refiero el modelo heurístico del *Jesús real*, desde el caso particular y ejemplar de *Jesús recordado*, obra de James D.G. Dunn; se puede decir que este modelo tiene la pretensión de *recordar la historia* en un sentido propio y verdadero, desde la norma de la fe. El capítulo 4 propone el modelo heurístico del *Jesús reconstruido*, considerando como obra particular y

ejemplar *El Jesús de la historia* (con apoyo de *El nacimiento del cristianismo*), de John D. Crossan, se podría decir que este modelo tiene la pretensión de *re-construir la historia* de manera constante.

Esto, como advierto, es un trazo genérico que sirve de pauta o punto de partida para los capítulos que siguen. A pesar que la indagación de estos capítulos es amplia, como se verá, quedan abiertos para ulteriores pruebas y aplicaciones a otros autores, pero basta esta limitación a tres autores para acreditar su validez, y dejar las bases puestas para avanzar en los objetivos propios del segundo momento de la investigación. Esto es, por cierto, una virtud de cualquier modelo heurístico: deja la puerta abierta para nuevas incorporaciones y correcciones, a la vez que permite avanzar hacia nuevos espacios.

Establecida así la forma de este primer momento, quiero advertir sobre los términos y relaciones que encontrará el lector en lo que sigue, y que retomo con brevedad desde lo expuesto en la introducción. Todos los capítulos del primer momento suponen el uso de tres grandes *categorías* a ser rastreadas en la obra propuesta como ejemplo del modelo (metodología, método, metódica). Este uso de categorías suponen un escrutinio y alerta intelectual, respecto de quien esto escribe y de quien esto lee, pues se trata de captar el operar del operador al tiempo que vamos captando nuestro propio operar respecto de aquello que se propone como captación: por esto, se trata esta investigación de una *meta-reflexión crítica*. Para llevarla a cabo, en este primer momento me respaldo del uso de cierto *instrumental metodológico* llamado *análisis crítico del discurso*, esbozado ya en páginas precedentes, que especifico en la segunda sección de este capítulo. Para efectuar este análisis, por último, concebí y probé una estructura, que es la que el lector apreciará: cada capítulo contiene dos partes, la primera dedicada a *examinar lo que contiene* la obra respectiva (una subjetividad y una estructura), y la segunda destinada a *dilucidar su metódica* (partiendo de considerar *cómo opera el autor*, para avanzar hacia su propuesta de *metodología*, y desde allí a su *método implícito*). Como se puede ya adivinar, estos cinco pasos contenidos en dos partes, son los términos y relaciones globales de esta investigación, que me permiten esclarecer los términos y relaciones de cada autor y de cada modelo, y generar asuntos para pensar en el segundo momento de la investigación. Aspiro a que el lector comprenda la

importancia de estas expresiones justo en el momento en que sus ojos lleguen, tras una paciente lectura, a la sexta sección del cuarto capítulo.

Para concluir, quiero insistir que a esta primera parte le interesa examinar una obra particular de un autor particular. En términos de mi instrumental metodológico, la obra o texto la asumo como *discurso* o *realidad discursiva*, y el autor lo asumo como un *enunciador*. Mi deseo no es sólo aplicar un instrumental metodológico, sino ponerlo en diálogo con las exigencias mismas de cada autor, y en este sentido, he preferido *desplegar* el instrumental a lo largo del análisis. En el curso de la lectura el lector comprenderá el sentido de esta declaración, que también busca que quien esto escribe y esto lee se impliquen en el acto que acontece. Pero atendiendo a la exigencia formal de presentar previamente un mapa o ruta, paso a dar cuenta de los términos y relaciones que *este* instrumental refieren. No es necesario, por ahora, indicar referencias o autores para este instrumental, pues sobre ello ya habrá oportunidad a lo largo de la exposición.

## **2. MAPA DE VIAJE, EN EL DISCURSO.**

La argumentación de las dos partes de cada capítulo de este primer momento, se encuentran animadas por la consideración de los textos que se analizan como *discurso* o *práctica discursiva*. Propiamente hablando, el discurso es un proceso de enunciación que se materializa en un texto, esto es, en un *discurrir* sintáctico y semántico que concentra y propone sentidos sobre la práctica social vivida.

El discurso es, entonces, un proceso semiótico en el cual se proponen e intercambian sentidos, lo que implica que también es (en tanto que en el proponer e intercambiar sentidos también se consolidan o critican otros sentidos y el propio sentido) una construcción social de la realidad. Y en referencia a aquellos sentidos que se consolidan o critican, que se institucionalizan para su permanencia o se des-institucionalizan para su corrección o abandono, el discurso también es un ejercicio de poder. Por demás, el discurso siempre está inserto o contextualizado en entornos más amplios de muy diverso tipo a los que ciertas marcas del discurso remiten, bien sea contextos externos al discurso (situación, ideología, etc.) o contextos internos (referencias a otras partes del mismo discurso).

Ningún discurso es huérfano: tras de sí se encuentra su *enunciador*. No se configura éste como el ‘emisor’ del discurso: el emisor es la realidad empírica amplia e inasible que genera al enunciador, y de la que éste depende. Pero en un nivel autónomo y en sí mismo, el enunciador es el que se genera desde la propia realidad textual en curso del discurso. El discurso representa al enunciador como sujeto productor del mismo, de manera que, al interior del discurso, el enunciador se manifiesta con respecto a lo enunciado en su discurso, responsabilizándose o tomando distancia de las opiniones y asertos manifestados en él, comprometiéndose o no con lo que se dice o le puede ser atribuido, proyectando imágenes de sí que pueden ser coherentes entre sí, divergentes, o contradictorias. Es decir, el enunciador, a través de su discurso, asume posiciones a través de la intervención verbal en curso: esto es lo que se llama *voz escenificada*.

¿Cuál es la importancia de estos primeros tres términos (discurso, enunciador, voz escenificada) y sus relaciones, además de animar las dos partes de cada capítulo? Poseen un papel central en los dos pasos de la primera parte de cada capítulo. En efecto, así concebidos los términos, se implica que el discurso contiene elementos reiterativos que permiten dilucidar lo propio del enunciador. Lo que contiene el discurso, en tanto elementos reiterativos, son aquellos que remiten tanto a lo implícito como a lo explícito del discurso. Lo implícito localiza al enunciador del discurso respecto de su producción como condensación de su *subjetividad*; lo explícito localiza al discurso enunciado respecto de las *estructuras* que proponen y crean un sentido. Dilucidando los elementos reiterativos damos cuenta de elementos fijos y elementos variables que son así (fijos y variables) en virtud de la relación que establecen entre ellos, y que por esta relación conforman un sistema. De otra manera: esclareciendo las estructuras contenidas en el discurso, será posible dar cuenta de los términos y relaciones que aluden a la *subjetividad* del enunciador, y de los términos y relaciones que aluden a las *estructuras* del enunciado.

De los términos *subjetividad* y *estructuras*, y los sub-términos y relaciones que les acompañan, es de lo que trata la primera parte de los capítulos 2 a 4. Se trata de una exploración que fundamenta lo que se tratará de comprender en la segunda parte de los capítulos. En efecto, si se ha logrado el panorama de las recurrencias creadoras de sentido, presentes al interior de un discurso y propuestas por el enunciador del discurso, es posible pasar a observar, con mayor juicio y pertinencia, cómo opera el enunciador en su discurso, sabiendo ya que esa *operación* es posible

gracias a sus estructuras. Este es el momento inaugural de la segunda parte de los capítulos que siguen, donde se proporciona la base para discernir la base teórica y el sistema operativo desde el cual opera o comprende el autor, en referencia a las estructuras contenidas en el discurso.

Este momento inaugural permite avanzar al segundo momento de la segunda parte de los capítulos, cuyo título siempre será “metodología”. El discurrir del discurso, que manifiesta su operación, es un juego de términos y relaciones que, en tanto discurso, conforman una retórica con sus estrategias (*dispositivo retórico*), que sirven a las intenciones configuradoras de la realidad del discurso, realidad que el discurso configura mediante el juego de sus estructuras (*dispositivo estructural*) que proponen, así, un sentido de aquello de lo que trata el discurso. Revelados tales dispositivos y en interacción con los términos precedentes, será posible tomar conciencia del método que ha operado y los elementos y relaciones que lo configuran, tanto para cada autor como para los autores en relación.

Quedan esbozados los términos desde los cuales se refiere, en perspectiva de un análisis discursivo, este primer momento (discurso, enunciador, voz escenificada, subjetividad, estructuras, operación, dispositivo retórico, dispositivo estructural). En sí mismos, pertenecen al campo de un análisis crítico del discurso. Su perspectiva crítica viene dada en tanto el análisis no pretende anclarse en revelar los mecanismos de un discurso, sino abrir sus fronteras para integrar al operador que opera. Pero más allá de esta intención, pretende ser una propedéutica a los asuntos fundamentales del momento segundo de esta investigación.



## CAPÍTULO 2

### HISTORIA RECUPERADA: *UN JUDÍO MARGINAL*

La historiografía no se limita a constituirse como un relato de hechos, dirá Certeau, sino que se haya implicada en la creación de “modelos” destinados a hacer pensables esos hechos. Y ese sentido se alcanza fundamentalmente a través de conceptos.

Aróstegui, *La investigación histórica*, 315

Tanto este capítulo como los que siguen se ocupan de examinar la *metodología* y el *método* de sendas obras que se han ocupado del Jesús histórico. El objetivo es fundamentar la dimensión *metódica* presente en ellas y el modelo heurístico bajo las cuales ellas se pueden comprender, según he indicado en los capítulos introductorios. En conjunto, toda esta primera parte prepara el abordaje propio de la pregunta investigativa que he trazado, asunto de la segunda parte. Respecto del procedimiento, recuerde el lector que he establecido tres *categorías* específicas (metodología, método, metódica), que procuro manejar en un *nivel* de meta-reflexión crítica a partir de un *instrumental* metodológico llamado Análisis Crítico del Discurso. Las generalidades indicadas sobre este instrumental se verán precisadas según sea la necesidad propia del análisis en cada uno de estos capítulos de la primera parte, de manera que se irá logrando un efecto acumulativo. En esta misma dinámica y al interior de cada capítulo, cada paso precedente fundamentará pasos posteriores.

El interés de este capítulo es considerar *Un judío marginal*,<sup>1</sup> la vasta e incompleta (hasta ahora) obra del erudito católico John Paul Meier. Nacido en 1942, recibió su Bachelor of Arts por St. Joseph's Seminary and College (New York) en 1964, su Licenciatura en Sagrada Teología por la Universidad Gregoriana (Roma) en 1968, y su Doctorado en Sagrada Escritura por el Instituto Bíblico (Roma) en 1976. Docente, redactor y editor asociado de importantes revistas académicas, y miembro de diversas instituciones investigativas,<sup>2</sup> adquirió especial renombre con la publicación de *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. Es posible que su impacto

---

<sup>1</sup> Debido al abundante uso de citas y referencias provenientes de *Un judío marginal* en este capítulo, lo citaré abreviadamente en el texto principal como UJM: indico número de tomo y página (p.ej., UJM 2: 315). Estrategia similar observaré en los dos capítulos que a este siguen.

<sup>2</sup> Véase <http://theology.nd.edu/people/faculty/john-p-meier/> (consultado el 30 de junio de 2013).

editorial lo haya convertido, para muchos, en “uno de los exégetas más prolíficos e influyentes de finales del siglo XX”.<sup>3</sup> Sea o no acertada esta impresión, con el trascurso de los años se ha cumplido la previsión realizada en la presentación del primer tomo traducido al español: “Por su talante ponderado, por el rigor analítico y por lo abarcante de su tratamiento, el libro de Meier está llamado a ser un punto de referencia ineludible durante mucho tiempo en la investigación histórica sobre Jesús” (UJM 1: 26; palabras de Rafael Aguirre, en su presentación).

El examen de UJM que propongo contiene cinco pasos. La primera parte de este capítulo aborda los dos primeros, que procuran dilucidar al *enunciador* del discurso UJM (una subjetividad de la que celosamente el autor busca apartarse), y de dar cuenta de aquellas *estructuras* desde las que el discurso acontece. Basado en este análisis, la segunda parte presenta tres pasos: un análisis de la manera como opera el enunciador en su discurso, desde donde se procura evidenciar la *metodología* y el *método* de UJM.

## **PARTE 1: VALORACIÓN DISCURSIVA DE UN JUDÍO MARGINAL.**

La historia tiene una historia y la historia de la historia, también.  
Springbord, “Algunas premisas de la historia”, 465

### **1. MÁRGENES: EL AUTOR Y LA OBRA.**

Asumo UJM (así lo haré con las obras de Dunn y Crossan) como *discurso* o práctica discursiva.<sup>4</sup> El discurso no sólo *contiene* (incluye, abarca) elementos reiterativos cuya centralidad evidente construyen el sentido explícito y objetivo del texto, sino también *contiene* (domina, refrena) aquellas reiteraciones realizadas desde la subjetividad del enunciador o sujeto productor del

---

<sup>3</sup> Cush, “The exegetical Method of John P. Meier...”, 1.

<sup>4</sup> El *discurso* es un proceso de enunciación que, materializado como texto en un currir sintáctico y semántico, concentra y propone sentidos sobre la práctica social vivida; de manera breve, se trata de un proceso semiótico en el cual se proponen e intercambian sentidos. Siendo el proponer e intercambiar sentidos una construcción social de la realidad, el discurso es un ejercicio de consolidación o crítica de tales sentidos y, en tanto estos se institucionalizan y se hacen permanentes, un ejercicio de poder. Por otra parte, el discurso siempre está inserto en contextos más amplios de muy diverso tipo (*contextualización*); el texto mismo del discurso remite a esos elementos, sea a contextos externos al discurso (elementos exofóricos: situación, ideología, etc.) o a contextos internos (elementos diafóricos: referencias a otras partes del mismo discurso). Sobre los sentidos de discurso y de su contextualización, véase Lozano, y otros, *Análisis del discurso*, 34-36, 45-49; Jäger, “Discurso y conocimiento”, 62-68; Wodak, “De qué trata el Análisis Crítico del discurso”, 22-32.

discurso,<sup>5</sup> que moldean aquel sentido explícito y objetivo del texto. Este segundo sentido del *contener*, la contención de las reiteraciones de la subjetividad del enunciador, es el que ahora me interesa (el primer sentido lo retomaré en el apartado 2). No es esa subjetividad, por supuesto, el asunto central de UJM, aunque juega un papel muy importante, como se verá. Por esto, se trata de una consideración desde el margen.

Procedo de la siguiente manera. Como discurso enunciado, UJM contiene tres márgenes formulados como imágenes: laguna, enigma, cónclave. A través de esos márgenes, es posible analizar el contenido del enunciador, en lo que respecta a su *intención*, y en lo que respecta a las *notas básicas de la subjetividad* contenida en dicha intención.

### **1.1. Una auténtica laguna.**

En primer lugar, entendiendo UJM como la *obra* de un autor, podemos observar algunos elementos de contextualización externa del discurso que hacen referencia a su génesis y cómo, en esa génesis, se va forjando un enunciador.

La serie *Anchor Bible Reference Library* es un proyecto académico y comercial que nace en 1956 de la mano de David Noel Freedman y William Foxwell Albright. Freedman, doctor en Lenguajes Semíticos y Literatura, fue su editor general hasta el año 2008, fecha de su fallecimiento;<sup>6</sup> posiblemente alcanzó a estar al tanto, en medio de sus quebrantos de salud, de algunos detalles de la adquisición del proyecto por parte de Yale University Press, en 2007. John J. Collins, su actual editor general, describe el proyecto *The Anchor Yale Bible Reference Library*, recordando el objetivo que Freedman había buscado:

es un proyecto de alcance internacional e interreligioso en el que protestantes, católicos y eruditos judíos de muchos países contribuyen con volúmenes individuales. (...) no está patrocinado por ninguna organización eclesiástica y no está diseñado para reflejar

---

<sup>5</sup> En los análisis discursivos se puede distinguir (asumo esa distinción) entre *enunciador* y *emisor*. Este refiere “una realidad empírica” amplia e inasible, quien genera, por supuesto, al enunciador. Este es “una construcción textual, autor lógico y responsable del texto pero también construido por él”. En este sentido, el discurso representa al enunciador como sujeto productor, de manera que “el enunciador se manifiesta respecto a su enunciado, responsabilizándose o desresponsabilizándose de ciertas opiniones, comprometiéndose o no con lo que dice o lo que le puede ser atribuido, proyectando imágenes de sí mismo que serán unas coherentes entre sí, otras divergentes e incluso contradictorias” (Lozano, y otros, *Análisis del discurso*, 113). Por cierto, y esto a manera de una observación muy marginal: en sentido similar John P. Meier distingue entre el Jesús Real (sería un emisor, una realidad empírica) y el Jesús histórico (sería un enunciador enunciado por enunciadores).

<sup>6</sup> Obituario sobre Freedman: Jagoda, “Leading Scholar of the Bible, David Noel Freedman, Dies at 85”.

cualquier doctrina teológica particular. (...) Su objetivo es presentar la mejor investigación contemporánea de una manera que sea accesible no sólo para los eruditos, sino también al estudioso no especializado. Se ha comprometido a trabajar desde la erudición filológica e histórica sólida, complementada con una visión de los métodos modernos, como la crítica sociológica y literaria.<sup>7</sup>

Freedman fue quien propuso a J.P. Meier incorporarse a la serie con un libro sobre el Jesús histórico. Desde la década de los ochenta, cuenta Meier, venía trabajando sobre tal asunto, cada vez más sorprendido por la “*auténtica laguna* en cuanto a exposiciones sólidas sobre el Jesús histórico”. Confiesa su desaliento de aquel primer momento: “¿Para qué probar siquiera donde tantos han fracasado? (...) toda suposición concebible, toda teoría extrema imaginable se ha venido proponiendo (...) hay suficientes ‘libros sobre Jesús’ para tres vidas” (UJM 1: 31). A pesar del desaliento, Freedman le convence de abordar el proyecto, que inicialmente Meier concibe en cuatro partes: las dos primeras, presentadas en UJM 1, tratan de “las raíces del problema y de la persona”; publicado en 1991, este tomo anuncia lo que será el segundo, con una parte referida al ministerio público de Jesús, y otra referida a los momentos finales de su vida (UJM 1: 41-42). El objetivo de la obra, según aquí expone y recuerda en los tomos siguientes, es investigar al Jesús histórico, “el Jesús que podemos recuperar, rescatar o reconstruir utilizando los medios científicos de la investigación histórica moderna” (medios que se comprenden en el horizonte de una búsqueda de objetividad) (UJM 1: 29; sobre la objetividad de la búsqueda, UJM 1: 32-34, 50).

Por diversas causas el proyecto inicial pronto se extendió en tiempo y espesor. “Si al proyectar manda el deseo, al ejecutar impone la necesidad” (UJM 2: 27), indica en las primeras líneas del segundo tomo, publicado en 1994. Aquellos ‘suficientes libros sobre Jesús’ son ahora necesarios: “El debate es esencial si queremos que la investigación sobre Jesús mantenga su labor de categoría académica seria”, y por esto se requiere “un muestrario razonablemente amplio de autores y opiniones” (UJM 2: 28,27), de los que dará cuenta en sus extensas y abundantes notas al final de cada capítulo (será un estilo recurrente en tomos siguientes). Observa, además, que sobre los temas tratados (Juan y Jesús; Reino de Dios; milagros) los eruditos suelen tomar

---

<sup>7</sup> Palabras de presentación de la serie, en: <http://yalepress.yale.edu/yupbooks/SeriesPage.asp?Series=146> (consultado el 30 de junio de 2013). El compromiso que enuncia Freedman es editorial. El erudito de turno seguramente se compromete, desde su erudición, a establecer límites frente a “los métodos modernos, como la crítica sociológica y literaria”. Así, Meier advierte de su utilidad y el valioso auxilio que prestan, pero “no puede[n] ser el principal método empleado en la búsqueda del Jesús histórico” (UJM 1: 40).

decisiones sobre la historicidad de dichos y hechos con una argumentación muy escasa, amén de insuficiente o nula atención a ciertos temas claves (p.ej., los milagros) (UJM 2: 29-31). Este argumento se repite en los tomos siguientes, explicando en parte la razón de su renovada extensión. Si una de las excusas del tomo 1 era la *inexistencia* de exposiciones sólidas sobre el Jesús histórico, y en el tomo 2 la *inexistencia* de argumentaciones extensas y sólidas en ciertos temas clave y en decisiones sobre historicidad del material evangélico, estas observaciones se recrean en el tomo 3 y 4 (Compañeros y competidores; Ley y amor) publicados en 2001 y 2009: la “decisiva red de relaciones” de Jesús es “demasiado a menudo desatendida en recientes trabajos sobre el Jesús histórico” (UJM 3: 26); son “inadecuadas muchas de las investigaciones del pasado sobre el Jesús histórico y la Ley” (UJM 4: 33).

Amén de las razones de tipo académico –la complejidad creciente de la materia–, otras pertenecientes a la vida cotidiana aportaron sus tropiezos para la demora considerable entre la publicación de un tomo y otro. Entre 1994 y 2001 Meier sufrió “varias enfermedades graves, (...) una de las causas principales para tan considerable retraso” del tercer tomo de la serie (UJM 3: 23). El detrimento de la salud siguió acompañando al autor hasta la publicación del cuarto tomo (“mi agradecimiento a los eminentes doctores que me han mantenido con la salud suficiente para trabajar en el proyecto”), pero quebró definitivamente a su editor, D.N. Freedman, a quien dedica unas líneas de póstumo agradecimiento (UJM 4: 25). Es posible que los lectores leamos razones similares en el próximo tomo anunciado, que pretende dirigir la atención a “las parábolas de Jesús”, “sus autodesignaciones” y “su muerte” (UJM 4: 657).

Con este breve asomo sobre los contextos vitales y editoriales, algo se puede decir sobre el enunciador. Con la conciencia de una larga y laboriosa labor por delante, aún en medio de las dificultades propias de la vida cotidiana, entra Meier en un debate donde, si bien “han fracasado los mejores y más brillantes”, también “es cierta la necesidad de todo cristiano culto de buscar respuestas sobre la realidad y sentido del hombre llamado Jesús” (UJM 1: 32). Al presentar la materia, *advier*te la existencia de argumentaciones *escasas, inadecuadas o nulas*, sobre los temas que aborda; con esto *declara*, por contraste e implícitamente por lo menos, la intención argumentativa de su discurso como *copioso, adecuado y suficiente*. De otra manera: Meier planteará enigmas, y los responderá, oteará lagunas, y las explorará. El enunciador declara la

intención de abordar con solidez aquello que no es sólido: esta es, por lo menos, la característica central de la *voz escenificada*.

## 1.2. Un enigma insinuante.

La anterior conclusión es una primera indicación sobre el enunciador del discurso, una muy pequeña parte de sus propiedades. En efecto, si la intención explícita del discurso denominado UJM es examinar al Jesús histórico con el máximo de rigor científico y objetividad, la intención *implícita* del enunciador de tal discurso se devela en la formulación realizada. El asunto a abordar, tanto en este apartado como el siguiente, será: ¿qué subjetividad manifiesta este enunciador, desde tal intención?

Las propiedades del enunciador se expresan en tanto él es una *voz escenificada*, una “posición (...) que asume en la intervención verbal en curso”.<sup>8</sup> Como voz escenificada, posee una intención, tanto explícita como implícita, cuya imagen se ofrece desde el adjetivo “marginal” y desde la “fantasía del cónclave no-papal”. Trabajo en este apartado la primera imagen, examinando los aspectos que con ella subraya Meier, y lo que de esos aspectos se puede deducir como características de la voz escenificada.

Al empezar el trabajo propuesto y dar a conocer su título (Un judío *marginal*), el editor Freedman lo calificó como “intrigante y un poco misterioso”. En efecto, comenta Meier, el título “Había sido concebido para ser exactamente eso: algo que sirviese de reclamo despertando la curiosidad y algo similar a un *mashal* (parábola) hebreo en el sentido de enigma insinuante” (UJM 1: 33-34). Lo “marginal”, indica, no lo usará en sentido estricto, como se puede especificar en un discurso económico o sociológico, sino “como vocablo incitante, (...) para evocar y conectar una serie de aspectos interrelacionados de la vida y ministerio de Jesús” (UJM 1: 35). Como figura de un *enigma insinuante*, es una imagen espacial que marca una inclinación por lo extraño e inusitado sobre lo usual y corriente:

Lo corriente, lo usual, lo claro, lo estable, lo seguro, lo acomodado propende todo ello a tener como zona de actuación o de gravitación el centro o la parte principal del espacio disponible; lo extraño, lo inusitado, lo ambiguo, lo inestable, lo peligroso, lo pobre aparece o es empujado hacia los bordes o márgenes de ese espacio. (UJM 1: 35)

---

<sup>8</sup> Bronckart, *Actividad verbal, textos y discursos*, 61.

Los resultados que presentó en los primeros dos tomos, provocaron algunas reacciones que el autor resume en el tercer tomo: “algunos críticos han visto en la expresión ‘un judío marginal’ mi definición fija de Jesús en vez de mi actitud renuente a ofrecer una definición fija”. Por esto, se ve obligado a subrayar tres aspectos. Recuerda, primero, que utiliza la expresión en sentido amplio, y precisa: “El primer y más importante significado que, aplicado a Jesús, doy al término subraya la simple realidad de que (...) La persona que iba a convertirse en el centro religioso de la civilización europea empezó tan en la periferia que apenas era visible” (UJM 3: 32). El uso de la expresión, segundo, no pretende “negar, atenuar o cuestionar la esencial condición de judío de Jesús” ni “presentar *cartesianamente* una idea clara y distinta de Jesús”, asunto que ilustra desde una breve referencia a los qumranitas y a Jesús: “tanto el uno como el otro personificaban, aunque de modos marcadamente distintos, la *paradoja* de ser un hombre muy judío y encontrarse marginado por los centros de poder judío o desde ellos” (UJM 3: 33).

El tercer aspecto recalca que el “objeto” de la expresión es “abrir una serie de interrogantes” (UJM 3: 32), que propiamente se refieren a los *asuntos* investigativos que motivan cada tomo, que en el discurso se nombran como “enigmas”. Los asuntos investigativos del primer tomo (considerar qué es lo que se busca y cómo se va a buscar; explorar el nacimiento, años de desarrollo y formación cultural de Jesús) tienen como trasfondo el enigma de un margen ignorado que luego fue centro (Jesús empezó en una periferia apenas visible y luego fue centro religioso: UJM 3: 32). Lo propio del segundo tomo (tratar los dichos y hechos de Jesús referentes a su ministerio público) traza el enigma por la comprensión adecuada de su relación con el Bautista, el tipo de escatología que trasuda su mensaje del Reino, y las reputaciones o animadvertencias que despierta su actividad taumática. La red de relaciones que se teje en torno a Jesús, asunto del tomo tercero, lanzan la pregunta por cómo ellas lo “definen” y por “la naturaleza esencialmente judía de esas relaciones” (UJM 3: 28). El cuarto tomo, que aborda asuntos relativos a la relación de Jesús con la Ley judía, plantea el enigma de “cómo pudo Jesús apoyar la Ley como la expresión normativa de la voluntad de Dios (...) y, al mismo tiempo, (...) enseñar y mandar lo que era contrario a la Ley, basándose simplemente en su propia autoridad” (UJM 4: 31-32). El prometido quinto tomo tratará, por un lado, las parábolas de Jesús, enigmas en sí mismas y también en “su precisa relación con el Jesús histórico”; por otro, el asunto de las autodesignaciones de Jesús, “expresiones enigmáticas expresadas enigmáticamente (...) dirigidas

a (...) plantear preguntas incómodas en vez de ofrecer respuestas fáciles”; por último, el asunto de la muerte de Jesús, el último gran enigma, referido a “la razón o razones por las que Jesús tuvo el fin que conocemos” (UJM 3: 652). Los resultados del abordaje de cada uno de estos enigmas se pueden resumir en una frase conclusiva presentada al final del tomo cuarto: “Hemos arrojado luz sobre el *problema*, pero el *problema* sigue ahí” (UJM 4: 647).

Recojo ahora la red lanzada. Existe un enunciado que constituye el centro de la red de significados que teje el enunciador: el adjetivo *marginal*. El *enunciador* que lo propone puede comprometerse total o parcialmente con él, de manera coherente, divergente o contradictoria, para adecuarse a la situación discursiva creada: es decir, asume una posición en la intervención verbal en curso (su *voz escenificada*). Lo examinado son indicios de esa voz escenificada, que en principio concibe lo marginal como *marshal*, enigma insinuante, zona de actuación o gravitación extraña, inusitada, ambigua, inestable, peligrosa. Además, aplica tal adjetivo al Jesús histórico, y al discurso que como enunciador hace sobre el Jesús histórico.

En este discurso que como enunciador hace, dar cuenta del Jesús histórico es la *intención explícita* del discurso, y dar cuenta de él de manera copiosa, adecuada y suficiente es, la *intención implícita*. Las argumentaciones escasas, inadecuadas o nulas sobre este Jesús histórico no han permitido captar una ‘precisa comprensión’ en torno a su actividad, mensaje y relaciones, comprensión que, desarrollada ahora desde los medios científicos de la investigación moderna, adquirirá un nuevo carácter de precisión. Por supuesto, por ser una recuperación o rescate, los problemas de comprensión que allí se implican serán iluminados, pero seguirán existiendo como problemas.

De manera que, si bien la voz escenificada desea *explícitamente* comprometerse con un enigma insinuante, su apuesta *implícita* se ejecuta en torno a la verificación de un problema y el establecer respuestas parciales a ese problema. El margen se troca en centro, lo inestable en estable. No tanto, claro está, como para ser una definición cartesiana o fija del Jesús histórico; lo suficiente, eso sí, para ser una definición objetiva y científica que se ha desmarcado del margen inicialmente propuesto, pues de aceptarlo, no podría sostener la rigurosidad científica a la que aspira el discurso que, por su misma naturaleza, ha de rechazar lo inestable y ambiguo.



Al aplicar el adjetivo marginal al Jesús histórico, el enunciador parte de la premisa que este, en tanto abstracción teórica, “coincide sólo parcialmente con el verdadero Jesús [real] de Nazaret, el judío que realmente vivió y trabajó en Palestina del siglo I” (UJM 3: 34). Esta abstracción, para efectos de esa coincidencia parcial y de la rigurosidad científica de su exploración y conclusiones, posee algunos elementos de marginalidad que parecen caracterizar al Jesús real: elige prácticas y enseñanzas que parecen no concordar con los principales grupos de su época, lo que implica que se margina a sí mismo al dejar de lado las posibilidades de una vida decente, lo que le lleva a ser procesado y ejecutado como un criminal en los márgenes del sistema (UJM 1: 36-37). Pero estos elementos de marginalidad sociocultural probablemente pertenecientes al Jesús real, en la abstracción discursiva del Jesús histórico son elementos discernibles en tanto problemas a ser dilucidados, *no* insinuaciones incitantes.

En suma: la voz escenificada del enunciador establece la posibilidad de examinar un enigma como margen-mashal, desde una intención explícita de asumir este examen con rigor y objetividad, e implícita de presentar tal examen de manera adecuada y suficiente. Pero por el hecho de esta doble intención y para conservar su coherencia con ella, refrena el compromiso inicial y convierte al enigma en un problema sobre el cual reducir sus desconocidas fronteras. La voz escenificada se traslada de continuo del margen al centro, aunque de sí misma dice estar comprometida con el margen.

### **1.3. Un cónclave para la concordia.**

Otros elementos de subjetividad que trasluce la voz escenificada, aparecen al considerar la imagen del cónclave no papal que emite una fórmula de concordia en torno al Jesús histórico. Primero examino la imagen misma y lo que su aspiración –la fórmula de concordia– evoca. Ya que la imagen del cónclave es una imagen del enunciador (el enunciador es el cónclave), enseguida reseño la producción académica del autor-enunciador, mostrando que la fórmula de concordia del cónclave se corresponde con el discurso enunciado UJM. Por último, el cónclave tiene unas maneras de funcionar para lograr su fórmula de concordia: se trata de un asunto metodológico debitario de una racionalidad científica. Este examen se dirige, por supuesto, a dar cuenta de la subjetividad del enunciador, asunto que sintetizaré en el apartado conclusivo.

**1.3.1.** Meier *ilustra* el objetivo de su obra con lo que llama “la fantasía del cónclave no papal”: se trata de la imaginada reunión de eruditos –historiadores serios, conocedores, competentes– que han de alcanzar un “acuerdo” o “fórmula de concordia (...) no religiosa”, y producir un documento consensuado “sobre quién fue Jesús de Nazaret y qué intentó en su tiempo y lugar”, “basado en fuentes y argumentos puramente históricos” (UJM 1: 29).<sup>9</sup> Si bien el imaginado documento “adolecería de un ángulo de visión estrecho, de una percepción fragmentaria y, quizás, hasta de distorsiones (...) proporcionaría una base común académicamente respetable y un punto de partida para el diálogo entre personas de distintos credos y religiones” (UJM 4: 41).

La ilustración es usada en momentos posteriores para insistir en la concordia resultante de la base común del argumento *puramente* histórico, momentos que se pueden resumir en tres evocaciones que realiza. Por lo normal, primero, la figura del cónclave *evoca el intenso esfuerzo que ha de hacer el historiador por ajustarse a aquello que los datos permiten decir*, y no ir más allá. Para el cónclave, por ejemplo, “los datos disponibles no permiten sondear las profundidades de la psique individual de Jesús en busca de una respuesta definitiva” respecto del problema de lo que significó para Jesús el bautizo y su propia percepción sobre el ser pecador (UJM 2: 158). En el caso de los milagros, el cónclave se obliga “a prescindir de lo que es conocido por medio de la fe o de una percepción teológica obtenida a través de la fe” (UJM 2: 605), y más bien pone “especial interés en estudiar cuestiones de método preliminares pero fundamentales” que ayuden a limitarse “a los datos empíricos y a lo claramente inferible de ellos mediante la razón” (UJM 2: 597).<sup>10</sup> En esta intención y a manera de ejemplo, el cónclave suscribiría la afirmación ‘Jesús fue crucificado en tiempos de Poncio Pilato y padeció muerte’, pero evitaría expresiones tales como ‘por nosotros los hombres, por nuestra salvación, por nuestra causa’ correspondientes a una percepción teológica (UJM 3: 18-19; UJM 4: 40-41).

---

<sup>9</sup> Los imaginados eruditos son un católico, un protestante, un judío y un agnóstico, al cual se le sumará un musulmán, en tomo 4. Igual argumentación retoma en UJM 2: 31-32; UJM 3: 34, y UJM 4: 40.

<sup>10</sup> Volverá a insistir en el tema de los milagros y sobre la labor del cónclave: “Conocer a ciencia cierta si fueron milagros auténticos o simple producto de fenómenos no sobrenaturales (autosugestión, hipnosis, incluso superchería) está hoy ya fuera del alcance de la investigación. (...) quizá el agnóstico no excluiría el engaño en el supuesto hecho prodigioso, mientras que un creyente podría dejar abierta la posibilidad de un auténtico milagro” (UJM 2: 887). Lo cierto es que “Cualquiera que sea la verdadera explicación, lo más a que puede aspirar una investigación histórica como la nuestra es a ser un intento de averiguar (y acaso decidir) si tal o cual relato sobre una resurrección obrada por Jesús es una simple creación de la Iglesia primitiva o se remonta a algún suceso -independientemente de su verdadera entidad- acaecido durante el ministerio público” (UJM 2: 888).

En este esfuerzo por limitarse a los datos, el cónclave también *evoca la exigencia de honradez frente a las conclusiones desconcertantes* que pueda encontrar el historiador, y que incluso le hagan reevaluar puntos de vista sostenidos con anterioridad. “La postura adecuada de un historiador profesional, que está obligado a sopesar los datos con arreglo a los cánones del razonamiento histórico, es clara”, insiste, respecto de la conclusión sobre los datos examinados de Mc 2, 23-28 y la alusión que allí se realiza de 1S 21, 2-10: “Si el Jesús histórico tuvo esas embarazosas equivocaciones al rivalizar en conocimiento de la Escritura, acaso fue porque no la conocía lo suficiente” (UJM 4: 296). En esta perspectiva, suscribe su experiencia personal: “Por ejemplo, fue el peso de la evidencia más que el deseo personal lo que me llevó a juzgar (...) [al texto de Mt 16, 18-19 como] tradición postpascual y no palabras del Jesús histórico” (UJM 3: 37), o “lo que me llevó a juzgar originarios de Jesús tanto su doble mandamiento del amor como su prescripción de amar a los enemigos” (UJM 4: 45).

Por último, en muy contadas ocasiones la figura del cónclave *evoca una especie de desconcierto ante la propia sensibilidad*, que si bien el argumento puramente histórico procura dejar de lado, en ocasiones se infiltra. El cónclave “tendría motivo para rascarse su colectiva cabeza” al captar el profundo abismo entre la antigua sensibilidad insertada y preocupada por las prácticas rituales, y la suya propia, moderna, que considera “La religión circunscrita a la razón pura” (UJM 2: 152). Y recuerda: “Todos los investigadores del Jesús histórico, (...) acaban viéndose ante la necesidad de responder a una pregunta personal, existencial: ¿qué piensas, a fin de cuentas, de las diversas enseñanzas morales de Jesús resultantes de su adhesión a la Tora?” (UJM 4: 647).

Con la imagen del cónclave, el enunciador ha ilustrado no solo el objetivo de su obra, sino lo que es ella misma: una reunión de eximia erudición que, bajo ciertas reglas estrictas referidas al conocimiento histórico, refrenan su particular subjetividad religiosa e histórica con sus deseos y anhelos. *En la imagen*, es el cónclave el que ha formulado el objetivo, y el que ha producido la obra. *En la obra*, es el enunciador quien ha formulado el objetivo y en pos de él, refrenando su subjetividad, ha puesto la erudición a su servicio, aspirando a ofrecer una fórmula de concordia. El cónclave es el enunciador. El enunciador es Meier.

**1.3.2.** La autoidentificación del enunciador con el cónclave indica algo evidente: en la fórmula de concordia llamada UJM, el autor está poniendo en juego toda su erudición previa. La obra se

convierte en el centro gravitacional de ‘los eruditos’ que ha sido Meier. Un examen somero de su producción, desde dicho centro gravitacional, permite entender esta afirmación.

Al escribir los tomos de UJM, Meier retoma trabajos anteriores y los integra en su redacción; ellos son, suele decir, “una presentación previa y sustancial del material” del tomo respectivo (UJM 3: 24).<sup>11</sup> Aparte de los reconocimientos explícitos del material que los diversos editores le han permitido *retomar* para la elaboración de UJM, Meier cita otras obras suyas cuya integración es menor, en la medida que *referencian* discusiones o puntualizaciones en torno a algunos temas en debate.<sup>12</sup> Además de estos artículos, cuenta, por supuesto, con una amplia producción debitaria del proyecto mayor que ha sido UJM, como antecedente o consecuente, y publicada en formatos de muy diverso tipo.<sup>13</sup> A la par de esta producción, Meier ha tenido oportunidad de integrar al

---

<sup>11</sup> En el tomo 1, los capítulos 1 y 7 corresponden a partes ya publicadas en “The historical Jesus: rethinking some concepts” (1990), y el capítulo 3 retoma “Jesus in Josephus: A modest proposal” (1990). El “*Excursus* sobre Juan Bautista en Josefo” del capítulo 12, tomo 2 se adapta de una redacción previa publicada como “John the Baptist in Josephus: philology and exegesis” (1992). Las líneas del tomo 3 beben de materiales presentados en “The circle of the Twelve: did it exist during Jesus’ public ministry?” (1997), “The debate on the resurrection of the dead: An incident from the ministry of the historical Jesus?” (2000), “The historical Jesus and the historical samaritans: What can be said?” (2000), “The historical Jesus and the historical herodians” (2000). El tomo 4 retoma material presentado en: “¿Is there Hālākā (the noun) at Qumrán?” (2003), “The historical Jesús and the historical Law: some problems within the problem” (2003); “The historical Jesús and the Plucking of the Grain on the Sabbath” (2004); “Does the Son of Man saying in Mark 2,28 come from the historical Jesús?” (2007) 71-89; “Did the historical Jesús Prohibit All Oaths?” (2007 y 2008). Es previsible que buena parte del próximo tomo incorpore sus recientes artículos: “The Parable of the Wicked Tenants of the Vineyard: Is the Gospel of Thomas Independent of the Synoptics?” (2012); “The Parable of the Wheat and the Weeds (Matt 13:24-30): Is Thomas=Version (Logion 57) Independent?” (2012); “Is Luke’s Version of the Parable of the Rich Fool Reflected in the Coptic Gospel of Thomas?” (2012); “The Historical Figure of Jesus: The Historical Jesus and His Historical Parables” (2013).

<sup>12</sup> En el tomo 1 menciona en ocasiones precisas sus artículos “Two disputed questions in Matt 28:16-20” (1977) y “The bible as a source for Theology” (1988): el primero, a propósito del cómo proceder frente a las tradiciones M y L; el segundo, a propósito de los límites de la reflexión cristológica latinoamericana frente al asunto del Jesús histórico (UJM 1: 68-69, 215n3. La ocasión puntual del tomo 2 recae sobre el artículo “Salvation-History in Matthew: in search of a starting point” (1975) –utilizado para la discusión sobre la historicidad del bautismo de Jesús por Juan (UJM 2: 140)– en tanto “John the Baptist in Matthew’s gospel” (1980) no solo es presentado como una de las fuentes importantes al tema sobre Jesús y el Bautista, sino que apoya varios puntos de discusión exegética (UJM 2: 57, 58, 88, 100, 108 n40, 224). En similar tono, el uso de “The Eucharist at the last supper: did it happen?” (1995) en el tomo 3: el artículo apoya asuntos tratados o refiere discusiones ulteriores sobre la eucaristía, a propósito de la autenticidad de las acciones, palabras y temas eucarísticos (UJM 3: 89, 141, 299 n123, 601n122). En el tomo 4 hace citas precisas de sus artículos “On retrojecting later questions from later texts: A reply to Richard Bauckham” (1997), “The Quest for the Historical Pharisee: A Review Essay on Ronald Deines, *Die Pharisaer*” (1999), y “The absence and presence of the church in John’s Gospels” (2002): “On retrojecting...” apoya una crítica al uso de material apócrifo y de Nag Hammadi (UJM 4: 42). “The Quest...” apoya la afirmación de la profunda dificultad que entraña la búsqueda del “fariseo histórico” (UJM 4: 55). “The absence...” introduce asuntos relativos a la discusión de la designación “Hijo del Hombre” en Mc y Q (UJM 4: 307, 351n169).

<sup>13</sup> En los agradecimientos del tercer tomo, recuerda con agrado su participación en el coloquio de tierra santa en junio de 2000, donde colaboró con la conferencia “Del profeta como Elías al mesías real davídico” (en: Donnelly, *Jesús: un coloquio en tierra santa*, 63-112). Algunos artículos que manifiestan el horizonte de interés asentado en *Un judío*

proyecto discusiones desarrolladas en otros libros. Los tomos de UJM participan, por supuesto, de esta voluntad integradora: en sinnúmero de ocasiones los tomos posteriores se apoyan, para referencias puntuales o más por extenso, de lo elaborado con anterioridad.<sup>14</sup>

Lo mencionado no es la única producción académica de Meier, por supuesto, sino aquella que en muy buena parte orbita en torno al proyecto de UJM,<sup>15</sup> y suficiente para el panorama que he querido esbozar. En efecto, el cónclave convocado es la imagen-reflejo del enunciador que pone en juego toda su erudición para el logro del proyecto convocado. En términos prácticos, esto significa que UJM es la criba de las búsquedas del autor: por esto, toda indagación que busque una descripción o juicio sobre aspectos de método o metodología, ha de ser suficiente con la consideración de esta obra como eje fundamental.

**1.3.3.** Más allá de estos términos prácticos, la imagen del cónclave permite evocar otros elementos. A lo indicado con el análisis de la imagen del enigma, es posible observar el cónclave

---

*marginal*, pero que pertenecen a colaboraciones puntuales de muy diverso tipo, referidos a trabajos exegéticos o trabajos que orbitan en torno al Jesús histórico: “Jesus among the historians” (1986), “The brothers and sisters of Jesus in ecumenical perspective” (1992), “Miracles and modern minds” (1995), “The Miracles of Jesus” (1996), “Dividing lines in Jesus research today” (1996), “Jesus Christ in the New Testament” (1997 y 1998), “The present state of the ‘Third Quest’ for the historical Jesus” (1999), “The Historical Jesus and Oaths” (2008), “Is Luke’s Version of the Parable of the Rich Fool...” (2012), “The Parable of the Wheat and the Weeds” (2012).

<sup>14</sup> Así, su temprano trabajo de 1976, *Law and History in Matthew’s Gospel*, se cita con amplitud entre los tomos 2 y 4, apoyando argumentos relativos al vocabulario, teología y exégesis del evangelio de Mateo (UJM 2: 221, 234, 373, 427n5, 444n68; UJM 3: 519; UJM 4: 67, 70, 71, 95n68, 133, 211, 214, 494, 505, 528, 592n26); se cita también como formando parte del cuerpo bibliográfico necesario para el tema del vocabulario y teología de Mt (UJM 2: 141-142) y para el asunto de las cláusulas exceptivas sobre el divorcio (UJM 4: 165). Con similar intención pero con muchísima menor amplitud, sus trabajos de 1979 y 1980, *The vision of Matthew* y *Matthew; The vision...* se referencia en dos ocasiones en el tomo 3 (218, 245) apoyando un argumento exegético, y una ocasión en el tomo 4 (165n1) como formando parte de un cuerpo bibliográfico; *Matthew*, por su parte, apoya argumentos exegéticos en tomo 2 (221, 1006) y tomo 4 (270, 328n65). El fuerte interés de Meier por el evangelio de Mateo se ve reflejado en la manera como aborda los asuntos de la iglesia antioquina, en el texto escrito a cuatro manos con Brown, *Antioch and Rome* (1983), y tendrá oportunidad de citar esta obra, apoyando con ella su opinión en torno a algunos temas particulares: a propósito de un importante pasaje de Tácito y la culpa que se le achaca a los cristianos por el incendio de Roma (UJM 1: 109), a propósito de la afirmación de dependencia de los sinópticos antes que de una tradición oral, por parte de los Padres apostólicos (UJM 1: 150, 177n114), a propósito del título Cristo como una manera de designar a Jesús (UJM 1: 220), a propósito de la desconfianza de la versión paulina del evangelio por parte de los cristianos de Roma, a propósito de la discusión sobre el origen davídico de Jesús (UJM 1: 231), a propósito de la discusión sobre la lengua que hablaba Jesús (UJM 1: 279), a propósito de señalar la iglesia de Mateo como intensamente judeocristiana (UJM 2: 296, 1011), con ocasión de reseñar los problemas con los helenistas en Jerusalén y el debate sobre las leyes alimentarias (UJM 4: 60, 411).

<sup>15</sup> Otras obras suyas: *The Gospel according to Matthew* (1980); *The Mission Of Christ And His Church* (1990). Cada una con su propio valor, la primera pertenece a la pericia exegética de un erudito en el evangelio de Mateo, y la siguiente corresponde a las preocupaciones de un teólogo que en *Un juicio marginal*, por asumir su papel de historiador, se ha procurado mantener (y exige mantenerse) a un lado; allí, claro está, no descuida el asunto del Jesús histórico, pero habla ya como teólogo sistemático católico.

en pleno funcionamiento en ese enunciado denominado UJM. En aras de la fórmula de concordia, este cónclave ha de expulsar de sus discusiones aquello que de cuando en cuando se infiltra: la subjetividad.

Para el logro de su fórmula de concordia, el cónclave se traza ciertas normas de circulación o gobierno, esto es, “la metodología por la que se rige *Un juicio marginal*” (UJM 3: 33).<sup>16</sup> Estas normas precisan el objetivo u objeto de estudio de la obra (el Jesús histórico), determinan las fuentes adecuadas para acercarse a dicho objeto, y postulan criterios de historicidad aplicables a dichas fuentes.<sup>17</sup> Las normas o metodología fungen como criterios de validez general: desde su uso estricto posibilitan acercarse a la meta asintótica de la objetividad. Objetividad, uso estricto y validez general de los criterios, se formulan en orden a buscar resultados probables respecto de un juicio que ayude “a decidir qué material procede del Jesús histórico” (UJM 1: 183). Si bien su formulación y uso dependen de la pericia propia, son absolutamente necesarios para que el investigador no imponga su punto de vista a los datos, y la única manera de avanzar con seguridad en una investigación.<sup>18</sup>

Con la figura del cónclave, el enunciador opta por un estricto control ‘objetivo’ desde su opción metodológica por los criterios, universo al interior del cual su subjetividad histórica y cultural ha de quedar silenciada. Reconoce, sin embargo, que esa subjetividad es la razón fundamental para emprender su estudio: ningún especialista ni persona culta “puede eludir el reto de plantearse y contestarse a sí mismo ciertas preguntas clave” referidas a la necesidad “de buscar respuestas sobre la realidad y sentido del hombre llamado Jesús”, dado “su impacto” en la civilización de occidente (UJM 1: 32). Esta declaración es el momento previo a su admisión de “la propia postura personal, el propio trasfondo y punto de vista y origen” (UJM 1: 33), *que se reduce a declarar que* trabaja al interior de un contexto católico. Dicha admisión se hace, no para

---

<sup>16</sup> La extensa exposición sobre metodología, en UJM 1: 29-216; se retoma de manera sucinta, con una que otra nota novedosa en cada tomo, en UJM 2: 27-43; UJM 3: 25-40; UJM 4: 29-53.

<sup>17</sup> El *objetivo* u *objeto* de la investigación es el Jesús-histórico, no el Jesús real ni el teológico (UJM 3: 33-34). Después de un juicioso análisis de las *fuentes* disponibles (UJM 1: 65-160), concluye: “para todos los efectos prácticos, nuestras fuentes tempranas e independientes se reducen a los cuatro Evangelios, unos pocos datos diseminados en otras partes del NT y Josefo” (UJM 1: 159). Los *criterios* de historicidad son cinco primarios (dificultad, discontinuidad, testimonio múltiple, coherencia, de rechazo y ejecución) y cinco secundarios o dudosos – cuya utilidad, cuando la tienen, es apoyar aquéllos– (huellas del arameo, ambiente palestino, viveza narrativa, tendencias evolutivas de la tradición sinóptica, de presunción histórica) (UJM 1: 183-199).

<sup>18</sup> Sobre la necesidad de los criterios para que el investigador no imponga sus puntos de vista: UJM 2: 33-34; UJM 3: 37; UJM 4: 45.

reconocerla y asumirla, sino para ‘salvaguardarse de ella’, para “contrarrestar su influencia” (UJM 1: 34).

Las formulaciones metodológicas se corresponden, así, con las intenciones evocadas en la figura del cónclave, y el enunciador dirige todos sus esfuerzos para efectuar esa correspondencia. Lo que evoca ahora, aplicado al enunciador, es la opción epistemológica que realiza: se trata de una objetividad a la que se aproxima mediante el estudio, raciocinio, argumentación lógica, a la luz de unas normas trazadas. La objetividad lograda es, en una imagen, la fórmula de concordia a la que llega el cónclave.

La voz escenificada arguye, pues, una racionalidad científica. Si lo suyo es una fórmula de concordia, sus planteamientos aspiran a ser “democráticos”: se espera, en principio, “que la especificación pública de los procedimientos utilizados y de los datos recogidos” permita a cualquier persona con conocimientos y medios adecuados, “comprobar la validez de las afirmaciones y decidir por sí misma si son aceptables”.<sup>19</sup> Como esta fórmula de concordia no descansa sobre argumentos de autoridad, decisiones arbitrarias, o en la subjetividad propia, sino en una demostración empírica de los datos (el investigador procura no ir más allá de lo que el dato permite), se implica que el método científico descansa sobre una “previa aceptación de las ‘reglas del juego’ definitorias de lo que debe constar legítimamente como demostración empíricamente válida y por ende de lo que carece de dicha legitimidad”<sup>20</sup> (para el enunciador las insuficientes o desenfrenadas afirmaciones de algunos de los autores que reseña, se deben precisamente, a un uso laxo de tales reglas del juego). Esta perspectiva, por demás, se corresponde con la experiencia moderna: “La idea de que existe un método que nos permite eliminar el error y la confusión para acceder al reino de la verdad es connatural con la modernidad”.<sup>21</sup>

#### **1.4. Conclusión sobre el margen.**

Todo lo precedente ha considerado a UJM como el discurso enunciado por un autor que, en su papel de enunciador, ha manifestado la *intención* de ofrecer un discurso copioso, adecuado y

---

<sup>19</sup> Ibáñez, Tomás, *Psicología social construccionista*, 112.

<sup>20</sup> *Ibíd.*, 113.

<sup>21</sup> Najmanovich, D., “El lenguaje de los vínculos”, 35.

suficiente en torno al asunto u objeto investigativo, el Jesús histórico. Esta intención manifiesta ya una primera característica de la voz escenificada del enunciador con la imagen de la laguna: su deseo de dar solidez a aquello que no es sólido. Otras dos imágenes, el enigma y el cóncave, me permiten indicar características complementarias. La voz escenificada postula un compromiso inicial con su objeto investigativo como *enigma* insinuante, pero se desdice del compromiso al comprometerse, en realidad, con un *problema* que busca reducir lo más posible. Que así lo haga obedece a un compromiso previo con cierta forma de conocer, un paradigma científico-objetivo. *Tal paradigma domina la voluntad del enunciador*: es el que exige que el enunciador se ajuste a los datos y ponga a su servicio toda su erudición, el que le lleva a evaluar sus puntos de vista y los ajenos según se adecuen o no al paradigma, y a expulsar, en la medida de lo posible, la subjetividad que atente contra tal paradigma. De esta manera, las *posiciones* que se han asumido en la intervención verbal (la voz escenificada), aparecen como la subjetividad manifestada por el enunciador, a pesar que, en el discurso desarrollado, se ha negado a manifestarla explícitamente: se trata de una subjetividad que contiene (domina, refrena) lo ambiguo e inestable para buscar lo preciso y estable, en tanto exigencia de un paradigma que pretende expulsar el error y la confusión.

Hasta aquí, el interés de este primer paso, que expuso algunos márgenes de UJM, esas reiteraciones (subjetividad) del sujeto productor del discurso (enunciador) que moldean el sentido explícito y objetivo del texto (una exposición sólida y objetiva sobre el Jesús histórico).

## **2. CENTROS: ESTRUCTURAS.**

Construyo este apartado a partir del primer sentido de contener, ya indicado: el discurso UJM *contiene* (incluye, abarca) elementos reiterativos cuya centralidad evidente construyen el sentido explícito y objetivo del texto. Bajo este horizonte semántico, analizo las *estructuras* de UJM. En un primer momento, preciso el horizonte de significado que asumo sobre el término *estructura*, horizonte ya insinuado en la lectura de los *márgenes*. Bajo esta luz, presento las seis estructuras fundamentales contenidas en UJM: la última de ellas será la metodología, sobre la cual ofrezco sus líneas maestras, que serán ampliadas en la segunda parte de este capítulo.



## 2.1. Una noción de estructura.

Es posible construir un sentido propio de *estructura* examinando un caso concreto: el uso que de tal término hace UJM. De allí paso, segundo, a una consideración abstracta, lo que me permite, en tercer lugar, exponer por extenso el *sentido* de estructura que asumo. Por último, formulo este sentido en palabras muy breves, para guiar apartados posteriores.

**2.1.1.** Al hacer un barrido sobre el uso del término *estructura* en UJM, es posible dar cuenta de cuatro grandes horizontes de significado que Meier elabora. El uso de tres de ellos es por completo circunstancial: no ocupa una gran extensión del discurso, y representa una manera sintética de referir ciertos fenómenos: así, la estructura es usada como sinónimo de construcción arquitectónica o artesanal, refiere las formas como se disponen y ordenan ciertos roles al interior de un grupo o todo social, o evidencia la manera como un grupo o cultura articula y piensa los aspectos de su realidad.<sup>22</sup>

El cuarto uso, mucho más abundante, se precisa sobre un horizonte textual. La primera noticia que de él tiene el lector es la presentación de “La estructura de este libro”, que retoma en tomos posteriores con la imagen del “mapa vial” o “para viajar”: se trata de “la disposición del material en este libro y el criterio de la misma” (UJM 1: 41). Esta idea genérica e indeterminada de cierta *disposición* de cierto *material* bajo ciertos *criterios*, alude a la posibilidad de distinguir partes que ejercen solidaridad entre sí y se articulan al interior de un todo; el lector encontrará un gran número de recurrencias en el uso del término “estructura” girando en torno de esta idea genérica. En varios casos, *estructura* refiere, p.ej., el ordenamiento propio que hace un autor de cierto material o que está presente al interior de un Evangelio, o de una unidad narrativa, de manera tal que este ordenamiento le caracteriza.<sup>23</sup> En sentido afín, *estructura* puede referir cierta disposición de elementos que acusan paralelismos, semejanzas, reiteraciones, que en tanto caracterización del

---

<sup>22</sup> Para el primer caso, UJM 1: 268, 292, 316n133; en este último, por ejemplo, se indica: “la estructura de piedra caliza construida posteriormente...”. El segundo caso lo encontramos referido en los siguientes lugares: UJM 1: 320n164; UJM 2: 55, 85, 160, 581n188; 653; UJM 3: 27, 312,313, 340, 365n161, 423, 532, 563, 630, 631, 637, 638, 653n6; en esta última cita redacta, por ejemplo: “no hay ninguna prueba clara que un movimiento estructurado y aglutinador...”. El tercer caso lo encontramos en: UJM 2: 299, 308, 311, 394, 475; UJM 3: 599n107; UJM 4: 73, 76, 152; en esta última cita, por ejemplo, la redacción reza: “de una ley fundacional construida en la estructura de la creación por Dios mismo...”.

<sup>23</sup> Por ejemplo, indica como constitutivo del género Evangelio una “necesaria conexión estructural de ese ministerio con su muerte y resurrección como culminación del ministerio, y la función del relato como medio de salvación para la comunidad creyente posterior”. (UJM 1: 162n15).

material, le hace susceptible de ser comparado con otro material similar de la misma fuente o de otra(s).<sup>24</sup> El significado de *estructura* se desliza, también, hacia la forma o configuración externa considerada en sí misma o en la función que aplica dentro de una unidad, de manera que es posible hablar de estructura *narrativa, dialogal, redaccional, sintáctica, tradicional, etc.*, donde los diversos elementos de la unidad textual considerada se configuran bajo cierto modo así denominado.<sup>25</sup>

Con este abundante uso de estructura al interior de un horizonte textual, es llamativa la forma como Meier reseña la crítica literaria: “este método centra nuestra atención en las técnicas literarias usadas por los autores individuales para dar al relato forma y desarrollo, así como en *las muchas señales del texto que remiten hacia atrás y hacia delante y que unen las diferentes partes de la narración (...)*. Nos ayuda a *prestar atención al todo* literario y a *entender cómo las diferentes partes de la narración funcionan dentro de ese todo*”; así considerada, la crítica pregunta “*cuál es la función literaria de un versículo o una perícopa en el conjunto del texto*”; pero, por centrarse en el mundo del texto como tal, ni es “fuente fiable de información histórica” ni “puede ser el principal método empleado en la búsqueda del Jesús histórico” (UJM 1: 40). Lo que he puesto en cursiva corresponde a la idea genérica de *estructura* arriba indicada, de tal manera que, si bien *considerar* las estructuras no sea el *principal* método suyo, su *abundante* auxilio es imprescindible.<sup>26</sup>

**2.1.2.** La imprecisión del término *estructura* no afecta la comprensión que desarrolla UJM, y su flexibilidad permite al lector competente, sea cual sea su nivel, situarse con rapidez en el horizonte de significado al que se alude en un momento particular. Esto no es exclusivo de Meier. El sentido latino original de *estructura* (composición, disposición, trabazón de una obra de albañilería) permea el lenguaje cotidiano y el de la ciencia, precisamente desde tal imprecisión y

---

<sup>24</sup> Sobre un caso de la redacción lucana indica, por ejemplo: “una clara estructura de dos frases sobre no comer ni beber comida y bebidas corrientes, seguidas por dos frases de institución sobre el pan y el vino” (UJM 1: 404). Sobre una comparación de estructuras: “la mayor extensión y la distinta estructura y formulación de la parábola del hombre fuerte en Lucas (...) sugieren que Lucas tuvo a su disposición una versión diferente a la de Marcos” (UJM 2: 496).

<sup>25</sup> Por ejemplo, la presencia o ausencia de una estructura narrativa (UJM 1: 161n8, 144, 147) permite considerar un material de tal o cual manera. En el tomo segundo, por ejemplo, véase las diversas maneras como se refieren estas formas: estructura gramatical (373), estructura interpretativa (386), estructura redaccional (508), estructura sintáctica (556), estructura literaria (700n31), estructura narrativa (757), estructura tradicional (808).

<sup>26</sup> La crítica literaria, como la reseña Meier, es acrónica, y lo suyo es una apuesta por métodos diacrónicos (histórico-críticos), como expondré en el capítulo que sigue.

flexibilidad. Antes que su historia (se remonta por lo menos hasta el siglo XVII, y pasa por el establecimiento de su uso firme en las ciencias del siglo XIX y XX), interesa advertir que esa imprecisión y flexibilidad muestra un carácter abstracto.<sup>27</sup> Por esto indica Ferrater: “Una consideración abstracta de las estructuras atiende a la forma cómo se relacionan elementos dentro de un dominio de objetos no especificados y a cómo se relacionan entre sí las relaciones de relaciones, y así sucesivamente”,<sup>28</sup>

**2.1.3.** Desde esta reseña del uso *concreto* y particular de la palabra *estructura* en un discurso específico, es posible inferir una comprensión abstracta: el uso refiere elementos solidarios entre sí al interior de un todo, es decir, elementos en relación. Se puede decir, entonces, que la estructura posee elementos fijos y variables; que estos elementos son tales en virtud de su relación unos con otros; que estas relaciones conforman un sistema.<sup>29</sup>

Esta conclusión se debe acompañar de cinco asuntos asociados y simultáneos. Primero, es evidente la existencia de un *quién*, que es quien da cuenta de la estructura y postula su inteligibilidad; así, mi postura sobre la estructura no dice de ella que exista *per se*, sino que es rastreable en quien la ha propuesto y por parte de quien la rastrea. Segundo: porque existe ese *quién*, la estructura deviene en *abierta* o *cerrada* según sea la autoapropiación de quien la propone;<sup>30</sup> abierta, porque quien la propone sabe que la propone, y por esto la sabe sujeta a ulteriores desarrollos; cerrada, porque quien la propone, la propone desde modelos terminados cerrándose al ejercicio de la autoapropiación. De allí se sigue, tercero, que la *inteligibilidad* de la estructura es tal porque, o bien el operador sabe que en su autoapropiación la está proponiendo, o bien el operador desde su falta de autoapropiación la piensa como formando parte de la existencia

---

<sup>27</sup> Para esta brevísima reseña, he examinado diversos lugares en Aullon, *Teoría de la crítica literaria*, y Olivé, *Racionalidad epistémica*, y la entrada “estructura” de algunos diccionarios de filosofía (Abbagnano, Brugger, Comte-Sponville, Ferrater, Krings).

<sup>28</sup> Ferrater, *Diccionario de filosofía*, v.2, 1125. De manera similar, Comte-Sponville: “El término designa un conjunto complejo y ordenado, pero cuya organización importa más que el contenido: es un sistema de relaciones más que una suma de elementos, y los elementos mismos se definen en ella menos por lo que son que por el lugar que ocupan en el conjunto y la función que ese lugar les asigna” (*Diccionario filosófico*, 202).

<sup>29</sup> Lonergan, *Understanding and Being*, 46-48.

<sup>30</sup> Sigo el sentido lonerganiano de autoapropiación: “es una advertencia, una advertencia sobre uno mismo como experimentando, comprendiendo y enjuiciando. Segundo, es comprendiéndose uno mismo como experimentando, comprendiendo, enjuiciando. En tercer lugar, es afirmarse a uno mismo como experimentando, comprendiendo, juzgando” (*Understanding and Being*, 33).

*per se* del objeto observado.<sup>31</sup> Cuarto, lo anterior implica que la estructura es un proceso, un *estructurar*, a través del cual quien elabora un discurso apela a los recursos disponibles dentro de su tradición lingüística, social, cultural, etc., para crear tal discurso.<sup>32</sup> Por último, que la estructura sea un estructurar, implica que aquellos *elementos de la estructura* propuestos como tales, así lo son porque están proponiendo e intercambiando sentidos, esto es, porque están conformando un sistema de sentidos que, en nuestro caso, se denomina discurso.

**2.1.4.** En resumen: llamo *estructuras* a ciertas recurrencias *creadoras de sentido*, presentes al interior de un discurso y propuestas por el enunciador del discurso. Estas recurrencias son *elementos*, que en su relación de unos con otros, permiten la aparición de funciones que se definen *en* la relación (esto es: crean sentido); esta creación de sentido es un estructurar por parte del enunciador, y quedando plasmado en un discurso su operación de estructurar, es discernible esa operación del estructurar, operación que está contenida (incluida) en el discurso y ayuda a contener (refrenar) el discurso.

## **2.2. Las estructuras de *Un juicio marginal*.**

UJM, dice su autor, “se enfrenta a uno de los mayores problemas de la investigación religiosa moderna: el Jesús histórico” (UJM 1: 29). Es decir, la producción del discurso se ubica no en el plano de la doctrina, la didáctica, el arte, la mística o la vida cotidiana, sino en el plano de un sentido especializado (la historia) del *discurso de la ciencia*. Este plano discursivo<sup>33</sup> explica la declaración transcrita, explica el hecho de la estructura del libro como la presenta el autor (un “lenguaje inteligible” en el texto principal, destinado al lector culto en general, y un lenguaje más técnico y con discusiones detalladas, relegado a las notas: UJM 1: 41) y, sobre todo, que las recurrencias creadoras de sentido (estructuras) estén referidas a una investigación de carácter

---

<sup>31</sup> Discutir el asunto excede las intenciones de este apartado. Mi postura es la primera que mencioné. La discusión se puede reseñar desde Anderson, “Cebollas y pirámides”, en *Conversación, lenguaje y posibilidades* (39-62); Lonergan, *Understandign and Being*, en especial “Elements of Understanding” (33-58); G.H. Wright, *Explicación y comprensión*, particularmente “Dos tradiciones” (17-56).

<sup>32</sup> Este cuarto elemento lo tomo prestado desde la antropología (Hendricks, “La manipulación del tiempo en una sociedad amazónica”, 48-50), y lo adapto aquí.

<sup>33</sup> Los *planos discursivos* son las “ubicaciones societales, desde las que se produce el habla” (Jäger, “Discurso y conocimiento”, 83). La ubicación societal propia de UJM, en un marco semiótico, se refiere a un tipo de discurso (el científico) concebido como “el medio para difundir las teorías, problemas, métodos, hipótesis y resultados de la investigación científica y su incorporación al cuerpo de cada ciencia”; así concebido, sus características típicas son: objetividad acompañada de un estilo que evita la aparición de la subjetividad, terminología especializada, lenguaje monosémico (Pérez Grajales, *Lenguajes verbales y no verbales*, 182).

científico. Sobre estas recurrencias descansan los desarrollos particulares de UJM, y su extensa explicación conforma el contenido explícito de la mitad del primer tomo (UJM 1: 29-216).

Expongo las estructuras en este orden: la primera de ellas refiere la naturaleza o *intención* del discurso al tratar cierto asunto investigativo, y la segunda ofrece la *razón* por la cual tratarlo; la tercera explica qué tipo de *epistemología* se aplica al asunto investigativo, y la cuarta especifica este asunto como *objeto* investigativo; la quinta indaga por las *fuentes* desde las que se investiga, y la sexta propone *cómo tratar* dichas fuentes: en esta última recurrencia es donde se sitúa la *metodología*. En cada ítem propongo un nombre para la estructura, primero, y enseguida examino declaraciones del autor sobre ellas; a partir de allí propongo una comprensión global de los elementos presentes en las declaraciones que ayudan, por último, a postular su funcionalidad en cuanto creación de sentido.

**2.2.1.** La **primera estructura** se refiere a la **intención** de la obra, su razón de existencia en tanto discurso (identificada como “naturaleza” por parte del autor): enfrentarse “a uno de los mayores problemas de la investigación religiosa moderna: el Jesús histórico”. La intención queda ilustrada en el primer tomo con la fantasía del cónclave no-papal, la imaginada reunión de eruditos que han de producir un documento consensuado o fórmula/declaración de concordia basada “en fuentes y argumentos puramente históricos” (UJM 1: 29). Sin abandonar esta fantasía en posteriores tomos, la ilustración abarca también la diferenciación entre el Jesús histórico, el Jesús real y el Jesús teológico (UJM 2: 31; UJM 3: 34; UJM 4: 40) para, con ella, “poner de relieve la necesidad de abstraer (no negar) lo que una persona dice conocer por la fe” (UJM 4: 40).

La función inaugural de la estructura es clara. Señala, primero, un problema que ha de asumirse desde fuentes y argumentos puramente históricos, con el recurso a la abstracción de ciertas subjetividades para generar la posibilidad de “verificación por todos y cada uno” (UJM 1: 30). Sitúa así al discurso, segundo, respecto de otras dos estructuras, cada una con su funcionalidad propia, que refuerzan el sentido de esta primera: ¿por qué existe *tal problema* que merezca ser así tratado? ¿Y por qué ha de ser tal problema *así tratado*? De hecho, el justificar la existencia del problema proporciona sentido a la intención inaugural, que se desarrolla al interior de cierto marco epistemológico que permite asumirlo.

**2.2.2.** La primera pregunta corresponde a la **segunda estructura**, la **razón** del problema o su justificación en cuanto problema. En el discurso de UJM se presenta por lo menos en dos niveles. El primero explica las *razones internas* de la investigación: por un lado y en opinión del autor, predomina “una auténtica laguna en cuanto a exposiciones sólidas” sobre la materia (UJM 1: 31), tanto en términos generales como sobre temas específicos (UJM 2: 29; UJM 3: 26; UJM 4: 33). Por otro lado, esta falta de exposiciones sólidas se refleja en las precarias decisiones sobre historicidad del material evangélico que muchas veces han tomado eximios eruditos, en argumentaciones que manejan caprichosa o fantasiosamente los datos, en intrusiones indebidas de la labor teológica en la labor histórica, o en la charlatanería mediática que se genera en torno de la investigación (UJM 1: 211-216; UJM 2: 28-29; UJM 4: 33-36).

El segundo nivel refiere *razones externas* que, si bien motivan el principio del discurso, en su desarrollo quedan relegadas. Investigar sobre el Jesús histórico se justifica en la medida en tal “enigmático personaje (...) desató una de las mayores fuerzas culturales y religiosas del mundo”, generó un impacto “en toda la civilización occidental”. De allí que, por un lado, “ninguna persona sea cual sea su creencia religiosa se puede considerar hoy verdaderamente culta si no ha tratado de averiguar hasta cierto punto qué puede decirnos la investigación histórica” sobre Jesús; por otro, no sólo “es cierta la necesidad de todo cristiano culto de buscar respuestas sobre la realidad y el sentido del hombre llamado Jesús” (UJM 1: 32); además, la indagación por el Jesús histórico es relevante para una fe que trata de entender evitando reduccionismos domesticadores (UJM 1: 213-214).

Procedo a una comprensión global. En principio y en el primer tomo, los dos niveles mencionados aparecen al lector como aquello que motiva la intención, pero el desarrollo efectivo de la intención a lo largo de los cuatro tomos se ejecuta sobre el primer nivel, dejando al segundo como un presupuesto. Esto indica que la secuencia discursiva de la enunciación, en el primer nivel, es *transparente*, esto es, hace presente al enunciador desde una capacidad reflexiva en su intención objetiva, en tanto el segundo nivel se presenta como *opaco*, en tanto el discurso elude, en la enunciación, las alusiones que hagan presente al enunciador en su subjetividad, elusión

exigida por la elaboración de un discurso científico.<sup>34</sup> Tanto en su transparencia como en su opacidad, las declaraciones presuponen una pérdida de obviedad de aquello que alguna vez fue obvio: la seguridad de ciertos enunciados realizados alguna vez sobre Jesús ya no son seguros. Esto es lo que pone en marcha la existencia del problema como problema.<sup>35</sup>

Tal es la función instaurada por la segunda estructura: poner en marcha el problema como problema. Apunta a la primera estructura en tanto proporciona los motivos de la intención, y a la tercera en tanto exige cierto tipo de tratamiento. Este triángulo adquiere relevancia en la medida de la definición del objeto investigativo a tratar (cuarta estructura).

**2.2.3. La tercera estructura** se presenta como una **opción epistemológica**. El *problema* llamado Jesús histórico, indica el autor, es una reconstrucción erudita realizada con base en medios científicos provistos por la investigación histórica moderna. Siendo *reconstrucción*, se ve abocada con facilidad a cimentarse sobre decisiones inadecuadas o apresuradas sobre la historicidad de las fuentes, sobre generalizaciones inadecuadas, o sobre una imaginación entusiasta de muy diversa índole.<sup>36</sup> Estos deslices se explican porque quien escribe posee un “ángulo desde el que mira”, una “postura personal”, un “propio trasfondo”, un “punto de vista y origen”, una “*Tendez*, visión del mundo o posición de fe” (UJM 1: 33-34), que, como “compromiso existencial de carácter más general, (...) [como] preocupación acerca de lo que puede significar Jesús para la vida humana hoy, necesariamente sirve de acicate en la búsqueda histórica” (UJM 1: 57).

Si bien este es el estímulo fundamental para la búsqueda histórica (segundo nivel en la segunda estructura) es necesario optar por su opacidad para que los resultados no sean tergiversados. “La solución” es “tratar de contrarrestar su influencia haciendo juicios científicos mediante la adopción de criterios de validez general” que permitan examinar “solamente lo que se pueda mostrar como cierto o probable por investigación histórica y argumentación lógica” (UJM 1: 34).

---

<sup>34</sup> Sobre el problema de la transparencia y la opacidad en la enunciación: Bertorello, *El límite del lenguaje*, 82-84; Pérez Grajales, *Lenguajes verbales y no verbales*, 181.

<sup>35</sup> Jokisch, *Metodología de las distinciones*, 411-415. Indica el autor: “el problema se pone en marcha operativamente debido al hecho de que surge un hiato entre, por un lado, la obviedad del mundo vivencial (costumbre, rutina) y, por el otro lado, el asombro o la decepción sobre esta obviedad ya no obvia” (414).

<sup>36</sup> Véase, por ejemplo, sus juicios en UJM 2: 29; UJM 4: 49n8, o los constantes llamados de atención que realiza a eruditos y semieruditos en lo que considera un excesivo entusiasmo por la validez de las fuentes no canónicas, en UJM 1: 131-182.

La opción epistemológica consiste, entonces, en una *búsqueda de objetividad* que, si bien nunca se llega a alcanzar por completo, “nos mantiene en la pista” de aquello que es cierto o probable (UJM 1: 33). Esta *búsqueda* se formula sobre ciertos *datos* provenientes de ciertas fuentes con arreglo a ciertos criterios, datos que en tanto *objetivos*, han de aislarse de la interpretación del intérprete; por esto el autor pretende, en la medida de lo posible, “un bajo nivel de interpretación”, que se logra evitando aplicar “a los datos” alguna “cuadrícula interpretativa”, procurando “que toda interpretación de alcance sobre Jesús y su obra surja gradual y naturalmente de la convergencia de los datos juzgados históricos” (UJM 2: 42n6; UJM 3: 39n17).<sup>37</sup>

Similar a la segunda estructura, el autor juega con un elemento que propiamente hablando no pertenece al mundo de la objetividad: lo motiva, pero debe ser opacado en aras de la objetividad buscada en el discurso. Con esto, si bien el autor se hace heredero del horizonte positivista de constitución del discurso histórico,<sup>38</sup> formula por lo menos el avance “desde las experiencias fragmentarias, que son la fuente de sus datos, hasta el conocimiento del proceso como un todo”,<sup>39</sup> formulado esto en términos de ‘convergencia gradual y natural de los datos’. La funcionalidad de esta estructura, en conclusión, se refiere a establecer la posibilidad de una imparcialidad sobre un problema que ha sido puesto en curso desde cierta intención.

**2.2.4.** Si se ilustran las estructuras reseñadas a manera de los vértices de un triángulo, sus mutuas solidaridades funcionales indican la existencia de un circuncentro, que es el que proporciona fundamento y articulación a tales vértices. Es la **cuarta estructura**, el **objeto** de la investigación o problema investigativo mismo. Se trata del *Jesús histórico*, aquel “que podemos recuperar, rescatar o reconstruir utilizando los medios científicos de la investigación histórica moderna”

---

<sup>37</sup> Todo esto es, para el autor, una opción habitual de la historiografía: UJM “trabaja desde unos presupuestos, pero son los presupuestos generales de la historiografía” (UJM 1: 43n6). No es la única *opción habitual*, por supuesto: existe una abundante gama de “opciones” tanto cuantitativas como cualitativas, tanto que pretenden el grado mínimo de interpretación sin aplicación de modelos determinados, como los que escogen marcos interpretativos amplios que entran en cuestión constante con los datos. Véase, p.ej., Aróstegui, *La investigación histórica*, en especial los capítulos 2 y 3.

<sup>38</sup> En la medida que toma las “debidas precauciones psicológicas” para “acudir al documento con ánimo de imparcialidad” (Bermejo Barrera, *Introducción a la historia teórica*, 197).

<sup>39</sup> Lonergan, *Método en teología*, 180.



(UJM 1: 29), y que por esto mismo, ni es el Jesús real ni es el Jesús teológico.<sup>40</sup> Por su índole propia, establece fronteras frente a otros tipos de conocimiento: no puede figurarse como una cristología, ni como un conocimiento de Jesucristo, ni como un establecimiento de la teología moral y la ética cristiana: si la cristología “busca entendimiento de Jesucristo como Señor y Salvador”, y este Señor y Salvador el objeto de la fe cristiana que fundamenta una larga tradición creyente con sus normas y valores, por su parte el entender que se elabora sobre el objeto investigativo es “un empeño estrictamente histórico” referido al conocimiento de “un judío palestino del siglo I” que, situado “decididamente” en aquel siglo I, pronunció ciertas enseñanzas (conocibles, discernibles) (UJM 1: 34-36).

Con llaneza, estas declaraciones proponen un objeto investigativo: el Jesús histórico. Proponerlo en cuanto objeto a ser reconstruido quiere decir “que algo de información sobre Jesús puede ser conocida ‘objetivamente’ por cualquier investigador cuidadoso, independiente del tipo de relación personal que el investigador tenga o no con Jesús” (sea o no creyente, pertenezca a tal o cual confesión religiosa). Por esto, “La realidad de Jesús está disponible para su estudio por métodos cuya validez está abierta a un examen imparcial”.<sup>41</sup> Precisamente porque es así tal el objeto a ser reconstruido, llama a ser asumido desde una búsqueda de objetividad, es puesto en marcha como problema, y precisa la intención desde la cual debe asumirse. Su funcionalidad consiste en *acreditar* la funcionalidad de aquellas tres que giran en torno a ésta.

Al utilizar la ilustración de los vértices de un triángulo con su circuncentro, quiero llamar la atención sobre el hecho que estas cuatro estructuras conforman un conjunto completo de funcionalidades mutuamente solidarias. Como conjunto, para su despliegue a lo largo del discurso de UJM, requieren de otro conjunto de estructuras (dos más) cuya función es auxiliar dicho despliegue. La primera se refiere a las fuentes, la segunda al cómo proceder con dichas fuentes; ambas son, también, mutuamente solidarias entre sí, y como conjunto auxiliar, solidario con el primer conjunto.

---

<sup>40</sup> Por *Jesús real* refiere “la total realidad de Jesús de Nazaret (...) todo lo que Jesús pensó, dijo, hizo, y experimentó durante su vida o, simplemente, durante su ministerio público” (UJM 3: 33). Por *Jesús teológico* entiende al “obtenido por los teólogos partiendo de sus propios métodos y criterios” (UJM 3, 34), esto es, aquel que proviene “del conocimiento de fe” (UJM 1: 56).

<sup>41</sup> Sawicki, *Crossing Galilee*, 1.

**2.2.5.** La **quinta estructura** se refiere a las **fuentes**. La posibilidad de reconstruir (recuperar, rescatar) al Jesús histórico, depende de la existencia de unos datos que, por un lado, no sean producto de la imaginación o de la esperanza, y por otro, que se infieran con alto grado de certeza. Además, esos datos son como “fragmentos” que una vez evidenciados, han de encajarse progresivamente. Las *fuentes* son, así, el lugar de donde proviene la elaboración “de nuestro conocimiento sobre el Jesús histórico” (UJM 1: 57).

La consideración del autor sobre las fuentes ocupa un notable espacio en el primer tomo de UJM, y es evocada de manera sucinta en tomos posteriores, siempre con similar conclusión: “para todos los efectos prácticos, nuestras fuentes tempranas e independientes de conocimientos sobre Jesús se reducen a los cuatro Evangelios, unos pocos datos diseminados en otras partes del Nuevo Testamento y Josefo” (UJM 1: 159); otras posibles fuentes, o bien proporcionan informaciones muy circunstanciales o de contexto más general, o bien por su carácter no ofrecen material fiable sobre Jesús, por ser tardío y/o dependiente.

Se bebe de las fuentes para buscar fragmentos, esto es, *datos*. El tipo de datos se especifican desde dos referencias. Por un lado, al iniciar la exposición sobre la principal fuente de conocimiento sobre el Jesús histórico, los Evangelios canónicos, advierte una gran dificultad: “Décadas de adaptación litúrgica, expansión homilética y actividad creativa por parte de los profetas cristianos” dejaron una indiscernible marca “sobre las palabras [originales] de Jesús”, por lo que “al buscar la enseñanza del Jesús histórico, debemos contentarnos a menudo con un contenido básico e hipotéticas reconstrucciones de la ‘forma más primitiva’ a la que podemos llegar” (UJM 1: 67). Por otro, al abordar la exposición de los criterios, precisa que su función es ayudar a decidir qué proviene o tiene su origen en Jesús, y distinguirlo de lo que proviene de la tradición oral de la primitiva iglesia y de la labor redaccional de los evangelistas (UJM 1: 183). En conclusión: el dato, como tipo, se refiere a aquello que, con alto grado de probabilidad y certeza –así se ha discernido con la ayuda de ciertos criterios– puede decirse que proviene de Jesús.

Que lo ofrecido por la fuente tenga su origen en Jesús, explica la exigencia que la fuente sea temprana y no tardía. Esto, sin embargo, es una afirmación menor, pues que la fuente sea temprana (una carta paulina, p.ej.) no garantiza que el material presentado no sea tardío. Lo

temprano del material al interior de la fuente se establece porque es un *testimonio independiente*. Pero la fuente de los datos así especificada se explica de diferente manera según se refiera a fuentes *paganas y judías*, o a fuentes *cristianas*. Para las primeras, el autor es muy específico: la fuente independiente pagana o judía *es* aquella cuya “información sobre Jesús de Nazaret (...) no está tomada de documentos cristianos, conocidos directa o indirectamente, o que no es una reacción contra los mismos” (UJM 1: 123n30); en su opinión, “Con Josefo y Tácito agotamos los primitivos testimonios independientes de la existencia, ministerio, muerte y progresiva influencia de Jesús”, por lo que se puede prescindir con tranquilidad de Suetonio, Plinio el Joven y Luciano de Samosata (UJM 1: 111).

Una definición rigurosa de lo que sea fuente independiente no se ofrece para el caso de las fuentes cristianas, pero se puede inferir que se trata de información que aparece en las fuentes cristianas que, además, reaccionan en contra o a favor de ellas mismas. Las fuentes cristianas poseen tanto originalidades como semejanzas y paralelismos; estas permiten suponer fuentes precedentes a la fuente o conjunto de fuentes consideradas actualmente, y aquellas, suponer un material previo y propio de la fuente considerada actualmente (UJM 1: 66-68); una u otra suposición ha de descontar, claro está, que el material presentado no sea creación del autor o de la iglesia primitiva, y decidir mediante la aplicación de criterios de historicidad si el material preserva o no las palabras o sustancia de lo que dijo Jesús (UJM 1: 66).<sup>42</sup> Se puede derivar, entonces, que la fuente independiente (para el caso de la fuente cristiana) *es* el ofrecimiento de una serie de “hipótesis sobre préstamos, precedencias y etapas en las respectivas redacciones”<sup>43</sup> del corpus neotestamentario, hipótesis que dependen de la aplicación de unos criterios de historicidad, y referidas a un tipo específico de información sobre Jesús de Nazaret: si la información se refiere o no a las palabras o sustancia de lo que dijo (o actuó) Jesús. Para el autor, es el asunto de la precedencia la argumentación básica para descartar como fuente independiente los *agrapha*, los apócrifos, el material de Nag Hammadi (UJM 1: 131-182) y parte del material neotestamentario (UJM 1: 70-72).

---

<sup>42</sup> Por ejemplo, que un material presente en un grupo de fuentes sea considerado temprano e independiente, se puede deducir desde la aplicación del criterio de testimonio múltiple: se puede afirmar que Jesús habló en algún sentido del Reino de Dios, y que esto no sea material creado por la Iglesia primitiva, pues el tema se halla en “gran cantidad de testimonios de diferentes fuentes y géneros que provienen en gran parte de la primera generación cristiana” (UJM 1: 191).

<sup>43</sup> Dorrá, *Profeta sin honra*, 42.

Generalizando sobre estas declaraciones, se concluye que las fuentes poseen un tratamiento diferente, según se originen en un corpus pagano/judío o uno cristiano. En el corpus pagano/judío, se aspira a una *información* sobre Jesús referida a su existencia, ministerio, muerte e influencia; no es necesario en el corpus aplicar *criterios* de historicidad, pues basta tan solo que la información no esté tomada de los documentos cristianos ni sea reacción contra ellos; así, la *idoneidad de la fuente* como temprana/independiente parece depender de la función elemental de confirmar el esquema narrativo básico de los canónicos (nació, realizó un ministerio, murió, dejó una influencia perdurable). En el corpus cristiano, la *información* se refiere a su palabra y/o actuación o por lo menos su sustancia; se hace necesaria la aplicación de *criterios* de historicidad para determinar etapas y préstamos y poder precisar aquella sustancia o palabra primera; que la fuente sea *idónea*, esto es, temprana e independiente, depende de la calificación que sobre ella se haga con base en la aplicación de criterios de historicidad.

Es claro que el autor no se interesa por una teoría o consideración historiográfica de las fuentes en sentido estricto, a pesar de su insistencia de estar asumiendo presupuestos generales de la historiografía (UJM 1: 43n6): o bien no (re)conoce la consideración historiográfica, o la confunde con –o la asume como– la consideración del material neotestamentario desde los métodos histórico-críticos.<sup>44</sup> Sea como sea, la funcionalidad de la fuente, como estructura, es *proporcionar la materia prima* al circuncentro que representa la cuarta estructura, para que esta pueda cumplir su función de acreditar a las primeras tres; pero que esta quinta estructura pueda proporcionar materia prima, es una decisión tomada desde la pregunta “¿Cómo decidimos qué es lo que proviene de Jesús?”.

---

<sup>44</sup> Por lo normal, los textos dedicados a introducir el Nuevo Testamento dedican un espacio a reseñar, con mayor o menor amplitud, el panorama de los métodos histórico-críticos, p.ej., Brown, *Introducción al Nuevo Testamento*, v.1, 66-77. Sobre los métodos histórico-críticos, véase Simian-Yofre (“Diacronía. Los métodos histórico-críticos”, en: Simian-Yofre, *Metodología del Antiguo Testamento*, 83-125); Triana, *Exégesis diacrónica de la Biblia*; Pontificia Comisión Bíblica, “La interpretación de la Biblia en la Iglesia”, en: Granados, *Enquiridion bíblico*, 1186-1367. Para una reseña histórica amplia de los métodos histórico-críticos, “The historical-critical method”, en: Bray, *Biblical interpretation*, 221-460. Respecto de una consideración historiográfica *teórica* sobre las fuentes, véase, p.ej., Aróstegui, “Una teoría de la documentación histórica”, en *La investigación histórica*, 378-397, o Topolski, “Teoría del conocimiento basado en fuentes”, en *Metodología de la historia*, 298-308. Por demás, que la consideración de fuentes que hace Meier es exclusivamente textual, dejando por fuera fuentes no escritas, a las cuales se refiere como “datos sociales, políticos, económicos y culturales”, prometiendo acudir a ellas “en los lugares adecuados dentro del amplio debate sobre la vida y ministerio de Jesús” (UJM 1: 38).

**2.2.6.** Denomino a la **sexta estructura, metodología**, y como tal, ella se refiere al conjunto de lo que se denomina *criterios de historicidad*. El autor mismo nos introduce en esta identificación. La extensa discusión sobre estos criterios en el primer tomo (UJM 1: 183-209) queda resumida en pocas páginas en los tomos siguientes, a manera de “recordatorio” de las “normas” de “gobierno” o “circulación”. Estas normas abarcan *definiciones* (qué es y qué no es el Jesús histórico), *fuentes*, y *criterios de historicidad* sobre las fuentes; en primera instancia, este conjunto de normas es “La metodología por la que se rige *Un juicio marginal*” (UJM 4: 40). Sin embargo, las definiciones quieren precisar cuál es el objeto a investigar (la abstracción denominada Jesús histórico), y las fuentes proporcionan los datos del objeto a investigar; es decir, definiciones y fuentes proponen límites (por eso son *normas de gobierno*) pero no proporcionan procedimientos (lo que sería *normas de circulación*, propiamente hablando). De manera que, en segunda instancia, el autor debe precisar la metodología sobre los criterios de historicidad, que son los que suministran el procedimiento concreto sobre el asunto de distinguir y decidir qué es lo que proviene de Jesús.

Esto es, precisamente, lo característico de la metodología: su funcionalidad respecto de la pregunta: “¿Cómo decidimos [o distinguimos] qué es lo que procede de Jesús [de lo que procede de la tradición oral primitiva o de la labor redaccional de los evangelistas]?”, o ¿“cuáles son las reglas de juicio (los ‘criterios’) que pueden ayudarnos a decidir qué material procede del Jesús histórico”? (UJM 1: 183). Por esto, en el discurso la metodología resulta ser el conjunto de criterios: unas reglas de juicio para juzgar y decidir si tal o cual material, procedente de tal o cual fuente (cristiana), pertenece o no, y con qué grado de probabilidad, a Jesús.

La importancia de estas reglas de juicio y decisión se explica desde tres aspectos. Primero, “cualquier erudito (...) opera, de hecho, con alguna clase de método y criterio, aunque sea de manera incipiente y sin plena conciencia de ello” (UJM 3: 37). Es posible, segundo, que por la dificultad en su formulación clara y en su aplicación no susciten gran entusiasmo, pero son necesarios para avanzar con seguridad en la investigación (UJM 2: 33; UJM 3: 37), tanto más cuando ayudan a evitar que el crítico imponga a los datos lo que él mismo quiere ver, y aún le fuerzan a llegar a conclusiones “que no ha previsto y acaso no desea” (UJM 2: 33) en aras de la veracidad (UJM 3: 37; UJM 4: 45). Por último, para “producir resultados convincentes”, estas

reglas implican, por un lado, “una utilización cuidadosa y conjunta (...) que permita una corrección mutua entre ellos”, y por otro, requieren de una “sensibilidad para el caso individual en vez de una aplicación mecánica”, por lo que su uso “tiene más de arte que de ciencia” (UJM 1: 199).

Tomando pie en el extenso debate erudito sobre los criterios, el autor toma posición<sup>45</sup> e indica cinco *primarios* que, a su juicio, demuestran “ser especialmente útiles” (UJM 4: 42) en la búsqueda del Jesús histórico, y otros tantos *secundarios*, que actúan como refuerzo o confirmación de los primarios. Los primeros tres criterios primarios *establecen un centro*: el de *dificultad* o contradicción “se centra en acciones o dichos de Jesús que habrían desconcertado o creado dificultades a la iglesia primitiva” (UJM 1: 184); el de *discontinuidad* o disimilitud “se centra en las palabras o hechos de Jesús que no pueden derivarse del judaísmo de su época ni de la Iglesia primitiva posterior a él” (UJM 2: 187); el de *testimonio múltiple* o referencias cruzadas “se centra en aquellos dichos y hechos de Jesús que están atestiguados en más de una fuente literaria independiente” (UJM 1: 190). Los dos criterios primarios restantes *establecen una dependencia*: el de *coherencia* o congruencia “sostiene que otros hechos y dichos que encajan bien en la ‘base de datos’ preliminar establecida mediante la aplicación de los tres primeros criterios, tienen buenas probabilidades de ser históricos” (UJM 1: 191-192); el de *rechazo y ejecución*, “en vez de juzgar dichos y hechos específicos, examina la línea seguida por Jesús durante su ministerio y pregunta qué palabras y acciones encajan en ella y explican su proceso y crucifixión” (UJM 4: 44-45). De los criterios secundarios, por último, brevemente se puede indicar que los tres primeros poseen un nombre diafórico, en tanto su nombre refiere lo que ellos mismos son: *huellas del arameo, ambiente palestino, viveza narrativa*; los dos últimos son exofóricos,<sup>46</sup> en tanto su nombre refiere una realidad extralingüística: o bien un proceso evolutivo discernible del material (*tendencias evolutivas de la tradición sinóptica*) o bien un proceso de discernimiento sobre quien decide sobre el material (*presunción histórica*)<sup>47</sup> (UJM 1: 194-199).

---

<sup>45</sup> Este “debate” queda reseñado con sus fuentes, en especial en las notas del capítulo 6 de UJM 1: 199-209.

<sup>46</sup> Lo diafórico se refiere a elementos autoreferenciales al discurso, y lo exofórico a elementos vinculados a la situación. Cfr. Lozano, *Análisis del discurso*, 49-50.

<sup>47</sup> Este último criterio queda abandonado en tomos posteriores. Ya en el primer tomo lo había calificado como un *deus ex machina*, un criterio que “simplemente no existe” en los canónicos (UJM 1: 199). Es posible que aquí su

Recojo una comprensión global de las anteriores declaraciones. Si bien en un primer momento la metodología se refiere a un conjunto amplio (definiciones, fuentes, criterios), en el desarrollo discursivo este conjunto se opaca para centrar la atención en los criterios de historicidad, que son los que proporcionan el proceder metodológico propiamente dicho. Los criterios se especifican, respecto de sí mismos, desde su función de responder a la cuestión de si cierto material procede o no de Jesús, y respecto de su relación con las fuentes, desde la función de determinar en ellas qué es lo temprano e independiente. Además, ofrecen un apoyo para *delimitar* al enunciador: si bien todo erudito opera con métodos y criterios, estos han de funcionar, en referencia a la subjetividad del enunciador, a manera de una ascesis, y en referencia al conjunto de los criterios, a manera de un mutuo control correctivo. Por último, los criterios mismos poseen una dimensión *ad intra*, centrada en determinar la veracidad de lo textual, y una dimensión *ad extra*, centrada en confirmar esta veracidad por la adecuación a elementos extratextuales pertenecientes a ámbitos biográficos o culturales. De manera que la función de los criterios se establece tanto en relación con ellos mismos como en relación con las fuentes: posibilitan un nivel de veracidad, y desde allí apoyan la pretensión de objetividad del discurso que sostienen las primeras cuatro estructuras.

### **2.3. Los centros de *Un juicio marginal***

Lo precedente ha mostrado elementos solidarios entre sí al interior del todo denominado UJM. Los elementos no existen aislados sino en referencia funcional unos con otros, creando así la científicidad del discurso con su aspiración de objetividad y veracidad. Esta creación es un estructurar constante que, de manera insistente, trata de opacar la subjetividad del enunciador y postula la transparencia (poner en primer plano) de aquellos elementos estructurales que guardan coherencia con la aspiración de objetividad.

### **3. CONCLUSIÓN DE LA PARTE 1.**

Con los apartados anteriores, queda el terreno preparado para la consideración sobre UJM en la segunda parte. Lo que contiene el discurso, en su doble acepción de abarcar y refrenar, son estructuras y márgenes. Ellas son sustanciales para un entendimiento y juicio de su metodología y de su método.

---

inclusión se haya debido, simplemente, por la intención de ofrecer un panorama completo del estado del arte sobre la discusión de los criterios de historicidad.

Hay que indicar algunos elementos adicionales que han ido emergiendo, y que seguirán acompañando próximos capítulos. Presentar un autor y su obra –lo que es otra manera de leer esta primera parte, y así lo será en los capítulos que siguen– es indagar por el enunciador subyacente al autor y por la subjetividad del enunciador subyacente a la obra; decir *autor* es decir *enunciador*, y decir *obra* es decir *su subjetividad*. Enunciador y subjetividad, que se esconden tras un discurso enunciado como exposición objetiva con arreglo a ciertas metodologías (en el caso de Meier), en realidad son una historia tras la historia. Por último, un discurso con aspiración de cientificidad y objetividad –modelo extremo del tipo de discurso que expulsa la subjetividad– deja huellas, aunque quiera evitarlo, de una subjetividad; esto quiere decir que toda teoría es, también e inevitablemente, una biografía.

## **PARTE 2: VALORACIÓN METÓDICA DE UN JUDÍO MARGINAL.**

Sólo es posible una metodología, cuando se reflexiona sobre el método de interpretación empleado en una obra.

Schillebeeckx, *En torno al problema de Jesús*, 11

El que quiere hacer obra de exégesis y de crítica histórica se ve así inducido a distinguir las palabras «auténticas» de Jesús de las palabras «no auténticas», es decir, las palabras del Jesús histórico, y las «creaciones de la comunidad». (...) Dada la situación en la que nos encontramos hoy, todas estas reflexiones metodológicas eran indispensables, aunque hayan sometido quizás a una dura prueba la paciencia del lector.

Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, 21-22

En su conciencia explícita como enunciador, Meier refiere la metodología como normas de gobierno o circulación que, comprendidas como criterios de historicidad, permiten decidir qué material procede o no del Jesús histórico. Más allá de esta precisa definición y en el plano del enunciado presentado en UJM, *metodología* es una estructura funcional y solidaria con otras cinco. Busco ahora *observar la metodología* en tanto *estructura*, de dar cuenta de esa estructura como un operar en curso, una operación viva, tratando de ir más allá de la conciencia explícita que sobre dicho estructurar posee el enunciador del discurso.



Sin olvidar la globalidad de UJM, por lo normal centro mi análisis en el segundo tomo<sup>48</sup>. En la sección 4 examino *cómo operan y cómo comprenden* los criterios de historicidad desde casos seleccionados. Con esta base y lo preparado en la primera parte, la sección 5 examina ese conjunto más amplio de estrategias de construcción discursiva y/o pensante (mi enfoque de metodología), que pueden ser discernidas y que proporcionan elementos para considerar la dimensión de método, dimensión que se examina en la sección 6. La sección 7 es conclusiva y prospectiva.

#### 4. SOBRE LOS CRITERIOS DE HISTORICIDAD.

J.D. Crossan señaló sobre la obra de Meier: “empieza (...) con una lista explícita de criterios primarios que representan su serio intento de emplear un método disciplinado”. Desde esta indicación, propone una pregunta básica: “una lista de criterios –cualquier lista de cualesquiera criterios– ¿representa un método? ¿Son los criterios lo mismo que el método?”. Sustenta su pregunta desde tres cuestionamientos: “¿cómo se basan teóricamente esos cinco criterios? (...) ¿cómo están organizados esos criterios desde el punto de vista operativo? (...) “¿se pueden usar esos criterios públicamente?”. El primer cuestionamiento indica la *sospecha* de que cada criterio sea “una conclusión en lugar de un criterio”; el segundo advierte la *impresión* de una falta de organización de los criterios “desde el punto de vista operativo”; el tercero duda de su *capacidad* “para crear ni siquiera un vestigio de consenso”.<sup>49</sup> Y concluye: “los *criterios*, por muy buenos

---

<sup>48</sup> La razón de esta decisión: Al finalizar el primer tomo, el autor indicó, “todo nuestro proyecto está impregnado de cierto dinamismo de causa y efecto, de antes y después”, lo que le lleva a ordenar los capítulos “no siguiendo un planteamiento cronológico, sino por grandes temas” (UJM 1: 415) que van emergiendo desde una selección de datos que, tratando de conservar sobre ellos “la interpretación en un mínimo absoluto” (UJM 1: 39), permiten ir ‘encajando’, procesualmente, las piezas del ‘puzzle’ buscado, esto es, el Jesús histórico (UJM 2: 1189). Así, el segundo tomo aparece como pieza fundamental del dinamismo de la obra: si lo que tenemos como herencia es una ‘vida pública’ de Jesús, parece lógico precisar “la postura espiritual de Jesús al comienzo de su vida pública” (UJM 2: 51) –alimentada por su relación con el Bautista–, de donde surge, por demás, insistencias-clave que diferenciarán a Jesús de su mentor y que configurarán “la imagen central y rectora” de su mensaje y su praxis (UJM 2: 231); en consecuencia, los tomos 3 y 4 de UJM son una ‘ampliación de foco’ de dicho *centro rector fundamental*: el segundo tomo “dirigió el foco de lleno al mismo Jesús, a Jesús solo, a Jesús reflejado en su mensaje más típico y sus hechos más asombrosos”, el tercero amplía el foco a “sus relaciones con otros individuos y grupos judíos” (UJM 3: 25), y el cuarto a una parte de las ‘variaciones enigmáticas’ que surgen desde aquel centro y aquellas relaciones (UJM 4: 29-30). Será, entonces, el segundo tomo el punto articulador fundamental de sus planteamientos: el primer tomo es su antecedente, y los tomos subsiguientes sus focos ampliados. Por demás, la razón de la restricción también es práctica: en el ánimo de captar su dimensión metodológica y de método, mejor lo captaremos manejando un conjunto limitado de datos que permitan dar cuenta, en el escaso espacio disponible, de aquello que se busca. Frente a la inevitable restricción, con rápidas alusiones trataré de no perder de vista los tomos restantes.

<sup>49</sup> Crossan, *El nacimiento del cristianismo*, 144.

que sean, no constituyen un *método* a menos que estén organizados sobre alguna base teórica en algún sistema operativo que pueda ser usado por todos”.<sup>50</sup> Sin compartir del todo sus términos, los tres cuestionamientos de Crossan sirven de guía para analizar la manera *como operan* los criterios de historicidad en UJM, y su conclusión me orienta sobre el asunto del *cómo comprende* dicho conjunto de operaciones.

#### **4.1. Sobre su operación.**

Siguiendo la crítica de Crossan, procedo reconociendo sus cuestionamientos en este orden: el segundo cuestionamiento advierte sobre la *impresión* de una falta de organización de los criterios, el primero *sospecha* sobre el carácter de los criterios, y el último cuestiona su *capacidad* metodológica.

**4.1.1. Impresiones.** De manera extensa, expongo tres ejemplos de esa impresión, situándolos en su contexto argumentativo. El primero ilustra un asunto relativo a contextos literarios y culturales *que preceden* la mención de uno u otro criterio. El segundo ilustra un asunto relativo a los contextos crítico-formales *que preceden* la mención de los criterios. El tercero ilustra la importancia de estos contextos crítico-formales *por encima de* los criterios. Por último, recojo el sentido de tales ilustraciones.

El **primer ejemplo** procede de UJM 4, centrado en “los dichos de Jesús sobre cuestiones legales”. Luego de sendas consideraciones previas (cfr. Introducción, cap. 31), el asunto del divorcio aparece como el punto de partida *natural*: “los dichos sobre el divorcio están apoyados por testimonios notablemente abundantes, en comparación con la mayor parte de los otros dichos sobre la ley” (UJM 4: 101). Sigue a esta declaración sobre la presencia del *testimonio múltiple*, un extenso examen de la literatura veterotestamentaria hasta el periodo intertestamentario y los desarrollos de la Misná (UJM 4: 101-123), para por fin detenerse a sopesar “Las declaraciones neotestamentarias sobre el divorcio” (UJM 4: 124-152). Aquí el autor explora con detenimiento las principales versiones de la tradición,<sup>51</sup> y pregunta por los criterios de historicidad que indican que esa prohibición se remonta al Jesús histórico (UJM 4: 140). La respuesta positiva proviene de

---

<sup>50</sup> *Ibíd.*, 145.

<sup>51</sup> Se trata, en este momento, de las tres subsecciones del capítulo dedicadas a 1 Cor 7, 10-11, a la tradición Q de Mt 5,32 || Lc 16,18, y Mc 10, 11-12 (UJM 4: 124-140).

los criterios de *testimonio múltiple*, de *discontinuidad* y *dificultad*, con el apoyo adicional del de *coherencia* (UJM 4: 140-147).<sup>52</sup> Esta última exposición se introduce con la siguiente advertencia: “El atento lector ya habrá notado que algunas observaciones hechas en este capítulo favorecen la idea de que la prohibición del divorcio es un dicho auténtico de Jesús. (...) en este punto conviene desarrollar esas simples observaciones para construir argumentos plenos” (UJM 4: 140; cursiva mía).

Obsérvese que el “argumento pleno” (criterio) procede de la exposición de unos contextos amplios que rodean al dato textual puro. De manera similar procede en UJM 2 al indicar la imagen del reino de Dios como central y rectora de su predicación (UJM 2: 231): esta es una conclusión que deriva de rastrear el “posible origen lingüístico y conceptual de la expresión concreta” (UJM 2: 300) en el Antiguo Testamento, en los pseudoepígrafos y en Qumrán (UJM 2: 300-331).<sup>53</sup> Semejante el caso del análisis de los milagros: se ha de contar con la situación interpretativa propia de la antigüedad,<sup>54</sup> discernible de la situación interpretativa propia contemporánea.

Tomo el **segundo ejemplo** de UJM 3. Los capítulos 25 y 26 debaten la existencia y naturaleza de los Doce aplicando “los criterios de historicidad a los datos neotestamentarios” para probar si existieron como grupo en el ministerio de Jesús (UJM 3: 148). Un primer grupo de datos proviene de cinco fuentes, con diversas formas, que de una u otra manera testimonian la

---

<sup>52</sup> Respecto del *testimonio múltiple* para el caso, indica: “[respecto de las fuentes] la prohibición del divorcio por Jesús es parafraseada o citada en tres corrientes de tradición cristiana independientes, representantes todas ellas del cristianismo de la primera generación: (...) [y respecto de las formas] la prohibición es atestiguada en múltiples formas. Respecto de la *discontinuidad*, “concierno (...) a una enseñanza de Jesús inusual y sorprendente” respecto del judaísmo anterior, posterior y contemporáneo a su época (UJM 4: 141). Respecto de la *dificultad*, se señala la dificultad de la iglesia primitiva para asumir la prohibición del divorcio (UJM 4: 145-146). La *coherencia* se postula desde la indicación: “La prohibición absoluta del divorcio, quizás basada en la creencia de que el tiempo final devolvería la integridad y bondad de la creación original de Dios (cfr. Mc 10, 5-9), concuerda con el sentido radical de la *hālākā* de Jesús” (UJM 4: 140).

<sup>53</sup> El resultado de tal rastreo se menciona, formalmente, como *criterio de discontinuidad*: este “revela ese uso [de la expresión reino de Dios, por parte de Jesús] como marcadamente distinto del que se encuentra en la literatura religiosa judía (...) en tiempos anteriores a los de Jesús, así como (...) en la mayor parte de las obras neotestamentarias (salvo los Evangelios)” (UJM 2: 332). Si bien este criterio es, por extenso, toda la argumentación del capítulo 14, es apenas un “apoyo” para aquel que Meier considera central, el de *testimonio múltiple*, pues es lo primero que “resulta evidente con solo contar el número de veces que es mencionado [la expresión Reino de Dios] en sus dichos” (UJM 2: 294).

<sup>54</sup> Expuesta en UJM 2, capítulos 16 apartado 3a, 18-19, 22 apartado 1, y desde donde insistirá, según sea cada caso de análisis, como criterio de *coherencia*, de *dificultad*, y de *discontinuidad*.

existencia de los Doce.<sup>55</sup> El segundo dato es una extensión sobre el análisis realizado del dicho Q en Lc 22, 30: se insiste en Judas como uno de los Doce, a pesar de la profunda incomodidad que causa a la Iglesia primitiva (UJM 3: 162-165). Este segundo dato se comprende como criterio de *dificultad*, y aquel primer grupo como *testimonio múltiple* de fuentes y formas. Esto es, formalmente, la prueba de la existencia de los Doce (UJM 3: 169).<sup>56</sup>

Nótese en este ejemplo el peso del contexto crítico-formal que precede a la mención de los criterios. Similar acontece en el capítulo 15 de UJM 2, dedicado al análisis de los dichos con mención futura del reino de Dios. Los dichos que estudia provienen de una serie que el autor previamente ha depurado,<sup>57</sup> y agrupa ahora en cinco bloques. La base inicial la proporciona la petición “venga tu reino” que, adecuadamente comprendida,<sup>58</sup> arroja luz sobre “lo que el Jesús histórico habría querido decir cuando pronunció Mc 14, 25” (UJM 2: 374) y el oráculo profético de Mt 8, 11-12 par. (UJM 2: 385)<sup>59</sup>; que “Jesús esperaba una futura venida del reino de Dios y

---

<sup>55</sup> Las fuentes (con sus formas) son: las menciones de los Doce en Marcos (narración), que antes que ser creaciones del evangelista ya existían en su tradición heredada; una tradición independiente L (lista a modo de relación) que surge del examen de la lista de los Doce en los evangelios; referencias indirectas en la tradición joánica (dicho, narración) y en la tradición Q de Lc 22, 30 (dicho), y la mención incidental de los Doce en 1 Cor 15, 5 (fórmula credal), que se explicitan desde diversas maneras de examen exegético (UJM 3: 148-162).

<sup>56</sup> En la argumentación del autor juegan otros criterios que no explicita. Dos observaciones complementarias: (a) El análisis del logion Q: Mt 19, 28 || Lc 22, 30 indica: “Esta promesa a los Doce tiene perfecto sentido en el contexto más amplio de las esperanzas escatológicas judías en general y la proclamación escatológica de Jesús en particular” (UJM 3: 157). Se puede hablar aquí de un criterio de *coherencia*, puesto que se trata de un dato que encaja en la preliminar base de datos establecida mediante el uso de los otros criterios (UJM 1: 191), en este caso, resultante de los análisis de las dimensiones presente y futura de la proclamación del reino de Dios, realizados en UJM 2. (b) Por lo normal no alude a los *criterios secundarios*, pero ciertamente los tiene presentes en el desarrollo de sus argumentos crítico-formales –allí donde son pertinentes–: formas arameas, ambiente palestino, viveza narrativa, no son asuntos olvidados en sus análisis, pero silenciados por su integración a los criterios principales.

<sup>57</sup> Desde su trabajo académico previo a la elaboración de la obra y en la preparación de la misma el autor escoge, por supuesto, el material pertinente para aquello que desea exponer. Meier tiene cuidado de indicarlo, dejando en las notas la lista de los dichos excluidos y la razón de ello (UJM 2: 427n5, 577n177).

<sup>58</sup> Indica: “rogando que venga el Reino de Dios, Jesús se limita a expresar la esperanza escatológica, presente en la última parte del AT y en los pseudoepígrafos, de que Dios vendrá el último día para salvar a su pueblo Israel. (...) La frase que constituye la segunda petición debe (...) interpretarse (...) como ‘ven a reinar’. En consecuencia, el sentido de la primera parte del padrenuestro es ‘Padre, revélate con todo tu poder y gloria [=santificado sea tu nombre] viniendo a reinar [=venga tu reino]” (UJM 2: 364). Que esta comprensión sea *adecuada*, lo indica subrayando: “Esta interpretación subraya la naturaleza escatológica y la centralidad divina de las dos peticiones del ‘tu’ (...) Solo violentando la exégesis se puede eliminar de la proclamación de Jesús el elemento de escatología futura que, como muestra la única oración que él enseñó a sus discípulos, está presente el ella” (UJM 2: 365).

<sup>59</sup> Esto es: “La profecía de Mc 14, 25 es, pues, un grito final de esperanza con el que Jesús expresa su confianza en el Dios que hará venir su reino a pesar de la muerte de su profeta” (UJM 2: 374). Respecto de Mt 8, 11-12 par.: “Al afirmar que los gentiles se reunirán en el banquete con los patriarcas, (...) Jesús indica que el reino de Dios plenamente realizado no es sólo futuro, sino también, de algún modo, discontinuo con respecto al mundo presente” (UJM 2: 385).

continuó esperándola hasta el final de su vida” (UJM 2: 376), encuentra confirmación desde la forma primitiva de las bienaventuranzas Q<sup>60</sup>, y obtiene su marco temporal<sup>61</sup> desde la consideración de un material probablemente histórico (Mt 10, 23; Mc 13, 30; 9, 1) pero que, en el análisis, resulta procedente de la Iglesia primitiva. En todo este recorrido, subrayo, son las “consideraciones filológicas y de contenido” (UJM 2: 359) las que permiten dar cuenta de la forma primitiva y el sentido propio del mensaje de cada logion. Los criterios se mencionan, por supuesto, pero como síntesis de ese análisis crítico-formal.<sup>62</sup>

En el **tercer y último ejemplo** resalto la importancia de esas “consideraciones filológicas y de contenido” –*análisis crítico-formal*, lo he llamado– por encima de los mismos criterios. El capítulo 16 trata la dimensión presente de la predicación jesuánica sobre el reino de Dios. En particular, el logion de Lc 17, 20-21 es un dicho tan de meridiana claridad sobre la dimensión presente del reino, que algunos eruditos lo utilizan como argumento principal “al defender la idea de que Jesús veía el reino como ya presente”. Meier duda de esa claridad, advierte sobre los “complicados problemas de traducción e interpretación” que contiene el logion (UJM 2: 503), y procede a su análisis en tres pasos.<sup>63</sup> Primero, precisa el “Significado del dicho en el contexto del

---

<sup>60</sup> Su sentido: “Si se da la paradoja de que los desdichados son dichosos, es precisamente por la inminencia del reino de Dios, porque Dios está a punto de imponer su justo gobierno sobre su creación y pueblo rebeldes y de poner las cosas en orden”. Añade: “Las bienaventuranzas exigen como contexto –sin el cual no tienen sentido– la proclamación por Jesús de la inminente venida del reino” (UJM 2: 401).

<sup>61</sup> Esto es: “La escatología de futuro inminente tiene su origen en Jesús; los intentos para establecer límites temporales a esa escatología proceden de la Iglesia primitiva” (UJM 2: 423).

<sup>62</sup> Criterio recurrente en el capítulo 15 es el de *coherencia*: la pauta ha sido dada en capítulos precedentes que éste confirma (“el símbolo del reino representaba la venida definitiva de Dios en un futuro próximo”: UJM 2: 425), y al interior de los cinco bloques analizados, cada uno actúa como confirmación de los precedentes. Los materiales de los bloques fueron escogidos “a propósito” (UJM 2: 423) por proceder de diversas fuentes y formas literarias, lo que asegura el criterio de *testimonio múltiple*. Importancia central tendrán los criterios de *discontinuidad* y *dificultad*, que permiten concluir como propia de Jesús y no originado en preocupaciones del judaísmo o de la Iglesia aquella forma primitiva y su sentido. Al interior de cada bloque los criterios son invocados según sea la exigencia propia del análisis. Sobre el logion “venga tu reino” se realiza un estricto análisis crítico-formal; en principio, se sitúa como histórico por la *discontinuidad* discernible del *abba* y el uso del verbo venir (UJM 2: 355-259). Las palabras sobre beber vino en el reino son diseccionadas desde un análisis de estructura gramatical, modelos, paralelos entre estructura y contenido, forma literaria, posición (UJM 2: 372-374); establece “lo que el Jesús histórico habría querido decir” (UJM 2: 374), asunto que es *discontinuo* con “ideas cristológicas, soteriológicas y escatológicas de la Iglesia primitiva” (UJM 2: 375). Similar estructura analítica e invocación de la *discontinuidad* encontramos en el oráculo de la mesa con Abrahán (UJM 2: 376-385) y en las bienaventuranzas. Éstas se declaran *coherentes* con el análisis previo, y a su interior, se ve complementada con el *testimonio múltiple* (UJM 2: 385-409). Los textos referidos al límite temporal de la venida del reino se descartan: el análisis crítico-formal muestra que se encuentran en el marco de preocupaciones de la Iglesia primitiva.

<sup>63</sup> Además, soterradamente amonesta a los eruditos que centran su imagen de Jesús en la dimensión presente del reino. Puede decirse que UJM 2 es una extensa argumentación *en contra de* quienes minimizan el aspecto

Evangelio de Lucas” (UJM 2: 503-508): recuerda la manera como Lucas construye sus discursos escatológicos, su tendencia a separar su material Marciano de Q y L, propone una posible traducción del material, examina algunas posibles interpretaciones de términos clave, y concluye con el que considera el sentido más natural del texto. Enseguida examina “La redacción de Lucas y posibles fuentes”: estimar las tendencias estilísticas lucanas le permite discernir material no procedente de la redacción lucana, “una declaración bipartita cuidadosamente equilibrada” que – no procediendo de Q, además–, posiblemente pertenece a la tradición especial L (UJM 2: 508-509). Por último, ante la pregunta de si estamos o no ante un dicho auténtico de Jesús, da su opinión favorable, basado en la convergencia de tres aspectos: (a) “los indicios de tradición prelucana” (*que han conformado la mayor parte de su argumentación*); (b) “la presencia de la expresión ‘reino de Dios’ unida al verbo ‘venir’, un modo de hablar característico del Jesús histórico y notablemente ausente del NT fuera de los Evangelios sinópticos”, fenómeno observado ya en análisis anteriores;<sup>64</sup> (c) la “coherencia de este dicho con la línea y contenidos generales de los dichos de Jesús ya juzgados auténticos” (UJM 2: 510).<sup>65</sup>

En este ejemplo, precisamente, no menciona sus criterios<sup>66</sup> y es por completo transparente la argumentación crítico-formal. Ejemplo similar encontramos en el análisis del relato de la resurrección de Lázaro (UJM 2: 914-954): las consideraciones literarias y teológicas sitúan la discusión sobre su tradición y redacción, que permiten reconstruir una tradición pre-evangélica y sus posibles influencias, para concluir con un lacónico pero exegéticamente fundamentado (¡y qué exégesis!): “el episodio de Lázaro refleja en el fondo algún hecho de la vida del Jesús histórico” (UJM 2: 953).<sup>67</sup>

---

escatológico-futuro del mensaje de Jesús y *a favor de* la centralidad de tal aspecto. Sobre sus pares, su juicio varía, desde el conciliador “creo que la verdad se encuentra entre los dos extremos” (UJM 2: 38), hasta el taxativo “debe rechazarse como fundamentalmente inadecuada cualquier reconstrucción del Jesús histórico que no dé a ese componente fundamental de su mensaje toda la importancia que tiene” (UJM 2: 424).

<sup>64</sup> Este tópico lo ha venido observando desde el momento del análisis de la petición “venga tu reino” (UJM 2: 358, 362), y lo vuelve a recordar dos veces más (UJM 2: 371, 472).

<sup>65</sup> “El sorprendente mensaje de que el reino prometido por Jesús para un futuro inminente se ha hecho ya presente de alguna manera en su ministerio es coherente con los otros dichos y hechos de Jesús que hemos estudiado en este capítulo” (UJM 2: 510). Por extensión, claro está, con los del capítulo precedente.

<sup>66</sup> El criterio de *coherencia* no incide en el análisis del logion: tan solo es invocado porque las conclusiones del análisis crítico-formal es coherente con contenidos “ya juzgados auténticos” (UJM 2: 510).

<sup>67</sup> El mismo autor insiste en el peso de la argumentación crítico-formal: “Los indicios de una larga historia de la tradición y la situación del acontecimiento en un lugar determinado (más la presencia, en el relato joánico, de los nombres propios de los personajes principales, contra la tendencia general de las tradiciones sobre milagros en los

¿Qué he querido ilustrar? En el primer ejemplo observamos contextos culturales –en torno al divorcio o a la imagen del Reino– que ayudan a situar un sentido propio de aquello que Jesús dijo o hizo; se trata de “observaciones” que en el discurso se validan como “argumento pleno” al momento de ser nombradas como “criterio”; de tal que *el argumento pleno parece existir sólo al momento de nombrarlo como criterio*. En el segundo ejemplo observamos que “las consideraciones filológicas y de contenido” son el argumento contenido bajo el nombre de un criterio; podemos decir, entonces, que el criterio es *un nombre que sintetiza la articulación de los diversos datos analizados*. El tercer ejemplo muestra al desnudo y con toda su fuerza un análisis crítico-formal, sin necesidad de cubrirse bajo el nombre de criterio: de tal que el criterio, cuando aparece, tan sólo *subraya la evidencia de cierto análisis crítico-formal*.

Si bien es cierta la *impresión* de Crossan (parece que se usara “ahora uno, luego otro; aquí éste, allí aquél (...) Pasando hacia atrás y hacia delante de un criterio a otro”)<sup>68</sup>, esto no indica una falta de organización desde el punto de vista operativo. En primera instancia, los criterios operan *generando un nombre-síntesis de un análisis crítico formal*. La nominación depende del caso particular, por supuesto, y esto es lo que crea la impresión de arbitrariedad en su uso.

**4.1.2. Sospechas.** Indicios adicionales de la manera como operan los criterios de historicidad surgen de considerar la sospecha de Crossan sobre el carácter de los criterios como conclusiones. Un recorrido panorámico sobre las *recurrencias* de su uso en la primera parte de UJM 2 (cap. 12 y 13), permite explorar esta sospecha.

El **criterio de testimonio múltiple**, aquel que “resalta los dichos o hechos de Jesús atestiguados *en más de una fuente literaria independiente (...) y/o en más de una forma o género literarios*” (UJM 2: 32; cursiva mía), parece ser, precisamente, *un asunto de recurrencias que parece llamar la atención sobre la presencia masiva de cierto grupo de datos*. De manera particular, este criterio es usado en las siguientes ocasiones:

---

cuatro Evangelios) me inclinan a pensar que el episodio de Lázaro refleja en el fondo algún hecho histórico” (UJM 2: 953). En el análisis del relato no figura ningún criterio de historicidad, a excepción de una indicación explícita de *discontinuidad* de contenidos (UJM 2: 942), y algunas más, implícitas, de *coherencia* redaccional respecto de ciertos contenidos con el respectivo evangelista. Por demás, la criteriología base de este pasaje es la que permite “reconocer el componente redaccional” (UJM 2: 922-923).

<sup>68</sup> Crossan, *El nacimiento del cristianismo*, 144-145.

**Capítulo 12:** (a) Es uno de los argumentos para afirmar la existencia histórica del Bautista. Se trata aquí de un argumento explícito sobre el contexto general (existió o no existió tal persona) (UJM 2: 49). (b) Se menciona explícitamente como prueba histórica para un caso particular: la perícopa Q (Mt 3, 11-12 || Lc 3, 16-18), pues posee paralelos (UJM 2: 70). (c) Al referir la historicidad de la presencia de Juan en el desierto, su uso es implícito al insistir, simplemente, que tal dato está atestiguado por fuentes independientes (UJM 2: 75-92).

**Capítulo 13:** (a) Que el Bautista tenga discípulos es un dato atestiguado por diversas fuentes (UJM 2: 159-160). (b) Aduce un “tipo especial de testimonio múltiple”: analizando el material Q de Mt 11, 2-6 // Lc 7, 18-23 (UJM 2: 175-215) observa que las pequeñas unidades de muy diversa forma literaria y desconectadas entre sí, circulan con un “mensaje... sustancialmente el mismo” (UJM 2: 206), lo que las hace, con respecto a esta misma-sustancia, conectadas y susceptibles de ser consideradas testimonio múltiple.

El **criterio de discontinuidad** “se centra en las palabras o hechos de Jesús que no pueden proceder del judaísmo o judaísmos de la época en que él vivió ni de la Iglesia primitiva”. A juzgar por su misma redacción, el **criterio de dificultad** parece ser una precisión sobre la última parte del criterio de discontinuidad: “señala los textos evangélicos que muy improbablemente fueron creados por la Iglesia primitiva, dado que [les] podían crear situaciones embarazosas o dificultades teológicas” (UJM 2, 32). Sea como sea, ambos criterios *pretenden postular un original por diferenciación de su contexto próximo o lejano*. Su uso lo encontramos en los siguientes casos:

**Capítulo 12 (Discontinuidad):** (a) Mención explícita y para un texto particular: el bloque Q (Mt 3, 7-12 || Lc 3, 7-9.15-18) no se relaciona explícitamente con Jesús o los cristianos y expresa una relación *insólita* para la iglesia primitiva de Jesús con Juan, lo que constituye una discontinuidad (UJM 2: 57-58).

**Capítulo 12 (Dificultad):** (a) Mención explícita y en contexto general: dado el embarazo evidente frente a la figura del Bautista en los evangelios, es probable su existencia histórica (UJM 2: 49-50). (b) Mención explícita y para un texto particular: el “bautismo para el perdón de los pecados” no es retroproyección cristiana (UJM 2: 89).

**Capítulo 13 (Discontinuidad):** (a) Mención explícita y en contexto general, respecto de la historicidad del bautismo de Jesús por Juan: el bautismo de Jesús no es, al principio, causa o arquetipo del bautismo cristiano (UJM 2 145). (b) Mención explícita y para un texto particular: el final de la tradición Q, Mt 11, 2-6 || Lc 7, 18-23 (velada advertencia de Jesús, falta de respuesta de Juan) es discontinua de la apologética cristiana habitual (UJM 2: 182-183)

**Capítulo 13 (Dificultad):** (a) Mención explícita y en contexto general, respecto de la historicidad del bautismo de Jesús por Juan: “No hay razón creíble por la que la Iglesia” inventara tal relato embarazoso (UJM 2: 141). (b) Mención explícita y para un texto



particular: el final de la tradición Q, Mt 11, 2-6 || Lc 7, 18-23 (velada advertencia de Jesús, falta de respuesta de Juan) es embarazosa para la apologética cristiana habitual (UJM 2: 182-183). (c) Mención explícita y para un texto particular: dado el embarazo manifestado por la redacción joánica frente a ciertos datos provenientes de la tradición, “se postula como hecho histórico” que Jesús perteneció al círculo discipular de Juan y que, habiendo iniciado su propio ministerio, practicó el rito bautismal de Juan y atrajo algunos discípulos suyos (UJM 2: 161-165).

De los cinco criterios primarios, el siempre nombrado pero jamás usado, por lo menos hasta el tomo 4, es el **criterio de rechazo y ejecución**. Este “No indica directamente si un determinado dicho o hecho de Jesús es auténtico”, sino “Lo que hace es guiar nuestra atención” (UJM 1: 193): por esto, “examina la línea seguida por Jesús en su ministerio y pregunta qué palabras y hechos encajan en ella y explican su juicio y crucifixión”. Este es muy similar al **criterio de coherencia**, en tanto depende de otros criterios para su existencia.<sup>69</sup> Así que se puede atribuir al criterio de rechazo y ejecución lo que Meier tiene claro sobre el criterio de coherencia, que indica, “tienen muchas probabilidades de ser históricos otros materiales que encajan bien en la ‘base de datos’ establecida preliminarmente mediante otros criterios”, y se limita en tanto “es aplicable sólo después de haber aislado mediante otros criterios cierta cantidad de material histórico” (UJM 2: 33). En este sentido, las definiciones de estos dos criterios apuntan a presentarlos como *complementos necesarios para el encaje comprensivo* (*‘guían’ la atención de la inteligencia*) *de materiales precedentes y consecuentes*.

Si bien Meier considera que el criterio de coherencia, “por su misma condición, es menos probatorio de los tres de que depende”, y pide prudencia con su uso (UJM 1: 192), es, de hecho, el de más abundante uso en los capítulos que vengo reseñando (de manera similar, en el resto de UJM). En algunas ocasiones, la mención del criterio es explícita; en otras, está implícita; en ocasiones referida a contextos culturales o textuales, o en ocasiones referida a la concatenación con argumentos previamente elaborados:

**Capítulo 12:** (a) Mención explícita: las informaciones implícitas de Lucas sobre los orígenes del Bautista, son coherentes con las tradiciones sobre la visión y estilo de vida radical del Bautista en Mc y Q (UJM 2: 53-57). (b) Mención explícita: el núcleo de la tradición Q, Mt 3, 7-12 || Lc 3, 7-9.15-18, es congruente con lo expuesto (UJM 2: 58) en el apartado dedicado a la existencia histórica del Bautista. (c) Mención explícita: el

---

<sup>69</sup> Con acierto, indicó Crossan: “[el criterio de coherencia] está subordinado a todos los demás o a alguno de ellos”: *El nacimiento del cristianismo*, 144.

sentido del discurso de Mt 3, 7-10par., concuerda con la existencia de un Bautista independiente que no siente necesidad de definirse por su relación con Jesús (UJM 2: 62). (d) Mención implícita: los hábitos del Bautista son coherentes con los datos analizados anteriormente en el capítulo (UJM 2: 81-84). (e) Mención implícita: La actividad bautismal del Bautista es coherente con el contexto suyo de ritos bautismales (UJM 2: 84-91).

**Capítulo 13:** (a) Mención implícita: que Jesús hay aceptado un rito no oficial y carismático, el bautismo, concordará con la falta de indicios de rechazo a tal rito y con su ser judío del siglo I (UJM 2: 151-152). (b) Mención explícita: si se acepta que Jesús aceptó el mensaje de Juan y su bautismo, “entonces tiene perfecto sentido” que Jesús fuera discípulo de Juan, como un análisis precedente lo ha mostrado (UJM 2: 166). (c) Mención explícita: respecto del discipulado de Jesús con el Bautista, el criterio de coherencia apoya al de dificultad, ante la ausencia de un testimonio múltiple (UJM 2: 173). (d) Mención explícita: que Jesús considere al bautismo de Juan como de inspiración divina (Mc 11, 27-33), es algo coherente con análisis previos de la tradición Q y joánica, y apoya sobre lo que allí se dijo con los criterios de dificultad y discontinuidad. (e) Mención implícita: la referencia incidental al Bautista de Jn 10, 40-42, donde se supone un Jesús realizador de señales y un Bautista que no las hace, concuerda con la noticia que proporciona sobre ellos Josefo (UJM 2: 224).

¿Qué nos muestra este panorama sobre las recurrencias de uso de los criterios? Los criterios en su operación, al generar un nombre-síntesis de un análisis crítico-formal, suscitan tres movimientos a la inteligencia: la nominación generada (a) advierte a la inteligencia sobre la presencia masiva o recurrencias de cierto número de datos (testimonio múltiple), (b) invita a la inteligencia relacionar esos datos mediante un encaje comprensivo de materiales precedentes y consecuentes (coherencia), y (c) desde allí, solicita a la inteligencia un juicio en torno a la identificación de un original por diferenciación de su contexto próximo o lejano (dificultad / discontinuidad).

Resumiendo: la impresión de una falta de organización por parte de los criterios es compensada por cierta síntesis ofrecida por su capacidad nominativa,<sup>70</sup> y la sospecha de su carácter como conclusión es posible sostenerla en tanto se comprenda la conclusión como cierto llamado de atención a la inteligencia para que caiga en cuenta de la presencia de unos datos, cuyo encaje comprensivo lleva a una conclusión que se pretende histórica.

---

<sup>70</sup> Que el criterio genere un nombre-síntesis a un análisis crítico-formal, que a su vez este nombre-síntesis sea el resultado de un análisis crítico-formal, y que este nombre-síntesis advierta, invite y solicite a la inteligencia, lo llamo *capacidad nominativa*. Esto, porque en UJM el criterio *es el sujeto* quien advierte, invita y solicita a la inteligencia, y *es el sujeto agente de la significación* que guía al enunciador y al lector: por esto, la objetividad pretendida en el discurso. (Hago uso libre y extrapolado del caso nominativo gramatical. Para una noción estricta del caso nominativo, p.ej., Real Academia Española, *Nueva gramática de la lengua española*, apartados 1.8 l, 16.3 a y b, 33.1 e y ñ).

**4.1.3. Capacidad.** Si los criterios *son* conclusión y síntesis, en los sentidos indicados, ellos *no* son la metodología, aunque la contienen. Hablando con propiedad, lo que contienen los criterios (y de lo que ellos son conclusión y síntesis) como metodología es un *análisis crítico-formal*. Vuelvo ahora la mirada a menciones ya realizadas, a un caso particular y ejemplar por su claridad, y a una mención fuera del argumento principal de UJM que explicita la dinámica del análisis. Respecto de lo primero, los ejemplos que ilustraron las ‘impresiones’ resaltaban la importancia de las “consideraciones filológicas y de contenido” (UJM 2, 359), consideraciones que, vistas a la luz de los ejemplos aducidos en ‘sospechas’, conforman el verdadero argumento tras el nombre de tal o cual criterio.

En esta perspectiva, refiero el caso particular del capítulo 36 de UJM 4, elaborado a propósito de la historicidad del doble mandamiento del amor presente en Marcos. El análisis inicia con la ubicación de la perícopa al interior de un “ciclo jerosimilitano de relatos de disputas y preguntas, (...) donde se puede apreciar con total claridad hasta qué punto está fuera de lugar y es atípica la perícopa del doble mandamiento del amor”; esto permite suponer la existencia de una unidad premarcana (UJM 4: 489). La suposición se hace certeza con un análisis de la estructura de la unidad, que “ofrece algunas pistas iniciales en lo relativo a la tradición y redacción” (UJM 4: 490), y una “interpretación versículo por versículo de la unidad literaria” (UJM 4: 493), que comprueba su significado general.<sup>71</sup> Por último se presenta lo nuclear del capítulo, “El argumento en favor de la historicidad de Mc 12, 28-34” (UJM 4: 505-534), basado en el “poderoso y suficiente” criterio de discontinuidad (UJM 4: 533): llamando la atención sobre *el uso* que hace el Jesús de la perícopa de los elementos veterotestamentarios que conforman el doble mandamiento del amor,<sup>72</sup> lo compara con *el uso* que de ellos de hace la literatura anterior, contemporánea y posterior a su ministerio; *de esta comparación* concluye:

---

<sup>71</sup> “Puesto que en tono, contenido e intención la perícopa no termina de armonizar con los relatos de conflicto que la preceden ni con el ataque a los escribas que la subsigue, el núcleo de Mc 12,28-34 probablemente circuló al principio como una tradición oral aislada. El carácter casi único que tiene la imagen de un escriba judío que se muestra de acuerdo con Jesús en cuestiones legales y que incluso elogia su posición me induce a pensar que la tradición es muy temprana. Se remontaría, pues, a los mismos comienzos del cristianismo” (UJM 4: 505).

<sup>72</sup> “En Mc 12,28-34, la enseñanza de Jesús sobre el doble mandamiento de amor hace cuatro cosas notables: 1a) Jesús ofrece una cita de Dt 6,4-5 y Lv 19,18b palabra por palabra (no una paráfrasis, un resumen o una alusión). (...) 2a) Jesús no cita simplemente uno de esos textos, sino ambos, poniéndolos adosados. 3a) Pese a citarlos yuxtapuestos, Jesús, de manera explícita, los ordena numéricamente, destacando que Dt 6,4-5 es el primero de los dos y que Lv 19,18b es el segundo. 4a) Jesús concluye esta dialéctica de combinación pero diferenciación numérica afirmando la

[demostrada la] sola perspectiva de la discontinuidad (...), creo que hay razón para pensar en la historicidad de al menos el núcleo de la enseñanza de Jesús sobre el doble mandamiento de amor recogida en Mc 12,29-31. (...) El Jesús histórico se distingue tanto del judaísmo de su tiempo como de los primeros autores cristianos (...) al seleccionar Dt 6,4-5 y Lv 19,18b de todo el corpus de la Ley mosaica, citar estos dos textos palabra por palabra, yuxtaponer ambos mandamientos como primero y segundo en importancia y declarar que ningún otro mandamiento es mayor que estos dos. (UJM 4: 533)

Lo dicho: el *proceder cierto* de UJM se desarrolla bajo las pautas de un análisis crítico-formal, que se sintetiza mediante un determinado nombre (criterio). En ocasiones Meier es muy explícito, como en aquel extenso estudio anexo al margen del argumento principal, donde analiza la noticia de Josefo sobre el ministerio y la muerte del Bautista. Indica el autor: “*Como ocurre al estudiar los textos neotestamentarios*, el análisis de este fragmento exige como primer paso, después de una crítica textual básica, la delimitación de la unidad literaria. (...) consideraciones filológicas y exegéticas (...) atenta lectura del vocabulario, la sintaxis y la estructura del mencionado pasaje (...)” (UJM 2: 92-93, 96), lo que permite precisar la intención y mensaje de cierto pasaje, y reconocer si es fiable o no, y hasta dónde, su información (UJM 2: 97-99).

UJM es una grandiosa e imprescindible obra de exégesis y de crítica histórica<sup>73</sup> que, utilizando palabras de Bornkamm, distingue las palabras y hechos auténticos de Jesús (esto es, que a él se remontan, por lo menos en un *sentido nuclear* de la palabra o en una *generalidad imprecisa* del acontecimiento) de los no auténticos.<sup>74</sup> Lo suyo, en tanto “conjunto de procedimientos que

---

superioridad de ambos mandamientos sobre todos los demás: no hay ningún otro superior a estos dos”. (UJM 4: 505-506).

<sup>73</sup> Además, enciclopédica y de referencia obligada por presentar en sus notas el “estado del arte” en tal o cual asunto. Es algo que suelen reconocer positivamente las reseñas de UJM (véase, p.ej., Graham, Klawans, Orsi, Senior) y en artículos y estudios críticos (p.ej, Willitts, Joel. “Presuppositions and procedures...”, 81, o Powell, *Jesus as a Figure in History*, 131).

<sup>74</sup> *Sentido nuclear o generalidad imprecisa*, es el resultado final de aquello que ha anunciado como el dato al cual no se le aplica ninguna cuadrícula interpretativa, o que se mantiene en el nivel más bajo de interpretación posible (UJM 2: 42n6; UJM 3: 39n17; UJM 4: 51n24). Acabo de reseñar un ejemplo de esto: “creo que hay razón para pensar en la historicidad de al menos el núcleo de la enseñanza de Jesús [en Mc 12, 29-31]” (UJM 4: 533). De manera similar y ejemplar para el resto de la obra, las conclusiones de los casos de paráliticos y tullidos: “algún evento similar (...) quedó grabado en la memoria colectiva” (UJM 2: 783; sobre el parálitico introducido por un boquete, Mc 2,1-12); “debajo de la presente forma (...) se encuentra algún hecho histórico” (UJM 2: 785, a propósito del impedido junto al estanque de Betesda, Jn 5,1-9); sobre el hombre de la mano atrofiada en Mc 3,1-6, y la mujer encorvada de Lc 13, 10-17, “lo razonable (...) es situar la historicidad (...) bajo la rúbrica-limbo de *non-liquet*”, “debemos conformarnos con un *non-liquet*” (UJM 2: 788, 789); sobre la frase “los cojos andan” (Mt 11, 5 parr): “cuando Jesús quiso resumir en unas pocas palabras su actividad taumatúrgica, ‘los cojos andan’ (...) destacó en su mente como uno de los cinco tipos de milagros que caracterizaban especialmente su ministerio” (UJM 2: 790).

permiten una aproximación objetiva a un objeto de investigación”,<sup>75</sup> se corresponde al conjunto de los métodos histórico-críticos en su ejecución, y al conjunto de los criterios en su nominación. En tanto ejecución, la metodología *es* el método histórico-crítico: el lector especializado puede reconocer en UJM las diversas técnicas y finalidades de análisis (crítica de la constitución de un texto sobre su delimitación y unidad, crítica de la redacción y la composición, crítica de la transmisión, crítica de la forma, crítica del género literario, crítica de las tradiciones),<sup>76</sup> destinadas a una explicación e interpretación del sentido más natural del texto, que responda al asunto de si se remonta o no a Jesús. La *libre ejecución* de estos métodos<sup>77</sup> produce un resultado que corresponde al objeto pretendido de la investigación, y que, a manera de *síntesis* de la ejecución, se presenta bajo el nombre de *criterio*.

De esta manera, la capacidad operativa de los criterios no radica en sí mismos, sino en la ejecución que referencian. Si bien Meier declara que “sólo mediante un minucioso examen del material evangélico a la luz de los criterios de historicidad (...) cabe esperar resultados fiables” (UJM 4: 42), *en realidad el material se analiza a la luz de unos métodos histórico-críticos*. Que el *ejercicio de los métodos histórico críticos* permita un llamado de atención a la inteligencia para que caiga en cuenta de la presencia de unos datos y los “encaje” de manera comprensiva para el logro de una conclusión histórica, implica, por tanto, que estamos ante un *ejercicio de discernimiento* de la inteligencia. En efecto, si la búsqueda del Jesús histórico es un ejercicio de distinguir lo que tiene su origen en Jesús de lo que se origina en la predicación y redacción de la primitiva Iglesia, el nombre propio de esta distinción en cuanto a su actividad es el *discernimiento*, como bien lo indicó Schillebeeckx.<sup>78</sup>

---

<sup>75</sup> Simian-Yofre, *Metodología del Antiguo Testamento*, 84.

<sup>76</sup> A manera de conducta pedagógica, en tal orden son los “pasos” de análisis de los métodos histórico-críticos, en la presentación y explicación que de ellos hace Simian-Yofre (“Diacronía. Los métodos histórico-críticos”, en: Simian-Yofre, *Metodología del Antiguo Testamento*, 83-125).

<sup>77</sup> El sentido del término *crítico* del método histórico-crítico significa “establecer ciertas distinciones y poder juzgar a partir de esa base sobre los diversos aspectos del texto ligados a la historia”. En su práctica, se trata de “diversos métodos” que confluyen, aunque “no siempre ni necesariamente se pueden desarrollar todos los momentos del método en cada texto” (Simian Yofre, *Metodología del Antiguo Testamento*, 84, 87). Estas palabras son un espejo de la labor de Meier: conocedor habitual de los diversos métodos, los entreteteje y desarrolla con la libertad de un exégeta maduro, aplicándose o extendiéndose con más o menos rigor en los puntos donde sea necesario, desde la extensa consideración de Mt 5, 33-37 (UJM 4: 203-227) a la brevísima consideración de la noticia de Mc 1, 29-31 parr (UJM 2: 816).

<sup>78</sup> Schillebeeckx, *Jesús: La historia de un viviente*, 75. Schillebeeckx dedica una sección de la primera parte de su obra a discutir los “Criterios para un reconocimiento crítico del Jesús histórico” (ibíd., 71-91). Si bien los suele

¿Es posible esperar de un ejercicio analítico (desde los métodos histórico-críticos, que busca discernir lo que proviene de Jesús, que en su síntesis se denomina criterio) un “consenso” que permita el uso de “esos criterios públicamente”, tal como lo pedía Crossan? Si por consenso se entiende establecer “un inventario razonablemente común”,<sup>79</sup> Meier lo hace –aunque no se comparta el inventario por él realizado–, aunque no desde los criterios propiamente hablando, sino desde el uso de métodos histórico-críticos.

#### **4.2. Sobre su comprensión.**

El análisis precedente ha evidenciado cómo operan los criterios de historicidad. Frente a los datos procedentes de los evangelios, en primer lugar, se desarrolla una serie de argumentos procedente de un análisis crítico formal, argumentos que en su síntesis articulada, se denominan criterios. De lo que es capaz el criterio en sí mismo, segundo, es generar un nombre sintético a un análisis crítico-formal que se dirige a la inteligencia desde tres movimientos: (a) una nominación que advierte a la inteligencia sobre la recurrencia de cierto número de datos (*criterio de testimonio múltiple*), (b) una nominación que invita a la inteligencia relacionar esos datos mediante un encaje comprensivo de materiales precedentes y consecuentes (*criterio de coherencia*); (c) una nominación que solicita a la inteligencia un juicio en torno a la identificación de un original por diferenciación de su contexto próximo o lejano (*criterios de dificultad y de discontinuidad*). Por último, el análisis crítico-formal sintetizado en el nombre “criterio” corresponde a un ejercicio de metodologías histórico-críticas que buscan discernir aquello que procede o no de Jesús.

Algo de razón tiene la crítica de Crossan, en tanto su base teórica organizada en algún sistema operativo no aparece explícita. Explicitar esa base teórica y su sistema operativo es el objetivo de este apartado.

**4.2.1. Base teórica.** Esta base ha ido emergiendo en el análisis precedente. Se trata de un conjunto de métodos histórico-críticos, procedimientos analíticos entrelazados que, examinando críticamente solo “lo que se puede mostrar como cierto o probable por investigación histórica y argumentación lógica” (UJM 1: 34) de las fuentes, la tradición, las formas y la redacción, busca

---

llamar “criterios históricos”, su argumentación los presenta, propiamente, como “criterios de discernimiento” (ibíd., 75).

<sup>79</sup> Crossan, *El nacimiento del cristianismo*, 145.

decidir sobre el material procedente del Jesús histórico. En este sentido, Meier comparte, con matices, las cuatro características por lo normal consideradas fundamentales en el enfoque histórico-crítico. “La vocación del crítico histórico”, indica Barton, “era la de ser un observador neutral que elimina cualquier clase de compromiso de fe con el fin de establecer la verdad”, referida ésta a “la recuperación de los dichos más primitivos de Jesús” que permite “reconstruir una auténtica historia de su vida y su época”;<sup>80</sup> Meier asume la observación neutral en aras de la objetividad, pero no elimina el compromiso de fe, sino que “prescinde de la fe cristiana o la pone entre paréntesis” (UJM 4: 34).<sup>81</sup> Meier se interesa –como indica Barton– “por el significado ‘original’ del texto, lo que habría significado para sus primeros lectores, y no por lo que pudiera significar para un lector moderno”, y basa tal postulación de significado sobre un estudio de “las cuestiones genéticas relativas al texto bíblico”;<sup>82</sup> recuérdese su insistencia en situarse en la mentalidad antigua del mundo de Jesús para comprender adecuadamente temas clave como los milagros (UJM 2) o la ley (UJM 4).

**4.2.2. Sistema operativo.** El sistema operativo de esta base teórica implica cierta manera de funcionar al interior de una estructura. En referencia a la estructura llamada *metodología*, los criterios –nombre-síntesis del método histórico crítico, en UJM– procuran un procedimiento para responder qué material de los datos evangélicos se remonta o no a Jesús. Además, limitan al enunciator: no sólo le ayudan en el camino de la objetividad, sino que por ser ellos mismos el sujeto enunciator en el discurso, permiten sostener aún más la fantasía del cónclave no papal. Lo que pronuncia el criterio es objetivo (es lo que es), veracidad que se adecua en lo extratextual del mundo de Jesús. En referencia a la estructura llamada *fuentes*, los criterios ayudan a determinar qué de ellas es temprano e independiente. En referencia al conjunto de estructuras llamadas *objeto, epistemología, razón e intención*, en conjunto los criterios delimitan la subjetividad del enunciator. Los criterios funcionan proporcionando el principio rector que permite la existencia del cónclave no-papal (metáfora del enunciator) en el logro de su *intención* verificadora por encima de las inclinaciones sociopersonales. Los criterios funcionan, en términos de la *razón* del problema, transparentando al enunciator en su capacidad objetiva y ayudando a eludir su

---

<sup>80</sup> Barton, *La interpretación bíblica hoy*, 27. Estas características Barton las denomina “Investigación imparcial” y “Reconstrucciones históricas”.

<sup>81</sup> Por supuesto, es discutible si hay diferencia real entre “eliminar”, “prescindir” o “poner entre paréntesis”.

<sup>82</sup> *Ibíd.*, 26, 25. A estas características Barton las denomina “Significado original” y “Cuestiones genéticas”.

subjetividad, exigencia ésta del discurso científico. Por esto mismo, y en referencia a la *epistemología* del discurso, los criterios apuntalan la objetividad del mismo al lograr aislar los datos y pronunciarse sobre ellos de manera independiente a la propia interpretación posible del enunciador, quien tan solo se limita a dar cuenta de la convergencia gradual de los datos. Respecto del *objeto* investigativo, los criterios colaboran en la acreditación de cierta resolución del problema (una determinada reconstrucción del Jesús histórico) como la más veraz, completa e imparcial.

## 5. METODOLOGÍA

La palabra metodología se entiende desde varios niveles. El más común y primario de ellos se refiere a una serie de pasos procedimentales dados hacia el logro de un determinado fin, con una cualidad tal que sea posible enseñarlos, aprenderlos, comprenderlos, imitarlos y controlarlos.<sup>83</sup> Por lo normal, el conjunto de estos pasos se formulan tras una reflexión sobre aquello que ha sucedido “en el laboratorio o en el seminario”,<sup>84</sup> de manera que un razonamiento y presentación de los fundamentos teóricos y sus límites nos pone en la pista de la lógica del proceder de esos pasos procedimentales. Dar cuenta críticamente de esta lógica, esto es, dar cuenta de las estrategias de construcción discursiva que observa tal razonamiento y procedimiento, conforma otro nivel: ya que develar esas estrategias de construcción discursiva se apoya en el examen de una serie de recurrencias sobre el procedimiento y el razonamiento, esta actividad se sitúa en el camino de captar “operaciones recurrentes y relacionadas entre sí que producen resultados acumulativos y progresivos”,<sup>85</sup> es decir, este nivel nos sitúa en las fronteras del método.

La metodología explícita de Meier se sitúa en el segundo nivel. Como metodología, concibe un conjunto de definiciones, fuentes y método seguido, para alcanzar el objetivo trazado, aunque en términos estrictos, su metodología la refiere al uso de los criterios que a través de las fuentes rastrearán lo propio de Jesús.<sup>86</sup> Por demás, ha emergido un curioso fenómeno: aunque la

---

<sup>83</sup> Simian-Yofre, *Metodología del Antiguo Testamento*, 84.

<sup>84</sup> Lonergan, *Método en teología*, 9.

<sup>85</sup> *Ibíd.*, 10.

<sup>86</sup> He reseñado su insistencia sobre este aspecto. Lo repite en colaboraciones más breves, p.ej., “Basic Methodology in the Quest for the Historical Jesus”.



metodología se identifica con el uso de los criterios, estos son apenas una nominación del verdadero proceder metodológico, que es el uso de los métodos histórico-críticos.<sup>87</sup>

Examinó el segundo nivel de Meier desde el tercer nivel que propongo. Para un análisis del discurso, pensar la metodología como estrategias de construcción discursiva implica situarse en tres horizontes. En tanto *estrategias*, se alude al campo de la retórica, esto es, el estudio de la “persuasión y la argumentación científica”.<sup>88</sup> En tanto *construcción discursiva*, se alude a ese conjunto complejo y ordenado o sistema de relaciones que he denominado estructura. En tanto *estrategias de construcción discursiva*, la retórica articula un desarrollo discursivo, la estructura genera una indagación, y la indagación a través del discurso postula un sentido. Bajo esta luz, recojo redes lanzadas anteriormente sobre UJM.

### **5.1. Dispositivos retóricos.**

Hablar de estrategias es poner en evidencia los dispositivos retóricos de un discurso. El discurso, como proceso de enunciación de sentidos, propone e intercambia sentidos, consolida o critica, contribuye a su institucionalización o permanencia o revolución, por lo que también es un ejercicio de poder. El discurso actúa entonces como un *dispositivo*, una interacción entre “el conocimiento (...) [y] la acción formativa que configura la realidad” que proporciona “conceptos que han de aplicarse y todo el conocimiento para configurar la realidad, así como los nuevos conceptos de la realidad”,<sup>89</sup> buscando, por supuesto, persuadir sobre lo sostenido en su argumentación. Seis son los dispositivos retóricos fundamentales en UJM, que nos proporcionan la primera dimensión de su metodología.

**5.1.1. Apropiación y rechazo.** Meier es consciente no sólo de estar presentando una importante obra de consulta, sino que además “está siendo escrita en una etapa pujante de la investigación sobre Jesús, a la que pretende contribuir” (UJM 2: 27). Sin embargo, esta etapa pujante se

---

<sup>87</sup> Esto es un enmascaramiento, que ha llevado a Crossan a su pregunta crítica central sobre el proceder de Meier, si los criterios “representan” o “son lo mismo que el método” (*El nacimiento del cristianismo*, 144). La hipótesis del *por qué* de este enmascaramiento será expuesta enseguida, en 5.1.6.

<sup>88</sup> Gomez, “La retórica de la ciencia”, 132. Este artículo ofrece un panorama de dicho campo. Ilustra este campo la indicación de Locke: “la celebrada objetividad de la escritura científica es parte de la retórica de la ciencia, no una cualidad inherente a la escritura científica *per se*. (...) no puede dejarse de observar que la escritura científica tiene una dimensión histórica; lo que pasa por ser discurso científico apropiado para una generación no lo es para otra” (*La ciencia como escritura*, 263-264).

<sup>89</sup> Jäger, “Discurso y conocimiento”, 69-70.

encuentra amenazada por las argumentaciones escasas, inadecuadas, nulas, o aún delirantes en torno a la materia en cuestión, frente a las cuales él levanta las suyas, que se pretenden copiosas, adecuadas, suficientes y basadas en el raciocinio y la lógica (*supra* 1.1). No sólo insiste en ello, hemos visto, sino que llega a pedir el rechazo de hipótesis que no se constituyan con arreglo de componentes que él considera fundamentales (*supra* 4.1.1., nota 63). Se sitúa con esto “entre una retórica activa de proposición y una retórica reactiva de apropiación o rechazo”:<sup>90</sup> la proposición proviene del uso del instrumental histórico-crítico, cuyas conclusiones se presentan bajo la máscara de un uso estricto de criterios de historicidad; la apropiación se genera desde el encaje consecuente de sus sucesivas conclusiones desde los criterios de historicidad; el rechazo desde la polémica con posiciones contrarias a la suya.<sup>91</sup>

**5.1.2. Enunciador objetivo.** La “prosa sin agente” es una característica reconocida del estilo de las ciencias empírico analíticas, pues “no hay ejecutantes de las acciones relatadas”.<sup>92</sup> Por supuesto, no es el caso de Meier: no solo se encuentra situado en el campo de las ciencias histórico-hermenéuticas, sino que, como enunciador, ejecuta la enunciación. Por ejemplo, en uno de sus análisis concluye:

aunque el argumento basado en la coherencia tiene que ser construido de forma gradual, dicho por dicho, su fuerza acumulada en el caso del debate con los saduceos es simplemente impresionante. *Por eso sostengo que*, cuando a los argumentos de la discontinuidad se añaden los basados en la coherencia, la conclusión es que el debate con los saduceos sobre la resurrección en Mc 12,18-27 refleja un episodio real del ministerio del Jesús histórico, acontecido, naturalmente, en Jerusalén. Respecto a si Jesús mantuvo otros debates con los saduceos, cabe la simple posibilidad (UJM 3: 456; cursiva mía)

---

<sup>90</sup> “La primera es la que se utiliza para dar expresión a aquello de lo que el científico está convencido –y espera poder persuadir a otros– (...). La segunda caracteriza las respuestas que los contemporáneos al autor (...) dan a ese escrito”: Holton, *Ciencia y anticiencia*, 94. Por extensión, la segunda también se refiere a las respuestas del autor a otros autores.

<sup>91</sup> Esta dinámica motiva sus capítulos, p. ej., los dedicados al Reino de Dios. Que “el reino de Dios tiene su punto de arranque en el mensaje escatológico del Bautista” (UJM 2: 353) es obligatorio decirlo (*proposición*) porque así lo proporciona el dato. Esto implica, para la *apropiación*, que es inconcebible una discontinuidad o ruptura, más cuando no está testimoniada o posee insinuaciones demasiado débiles. Esto a su vez genera el *rechazo* hacia posiciones contrarias, y alimenta también la *proposición*: “Contra las exageraciones de este nuevo tipo de ‘escatología realizada’ (...) va dirigido el presente capítulo” (UJM 2: 355).

<sup>92</sup> Locke, *La ciencia como escritura*, 127. “Los verbos están en voz pasiva –‘20 ml de ácido sulfúrico fueron añadidos a la solución’–, o se convierten en sustantivos –‘la adición de 20 ml de ácido sulfúrico fue completada’– (...) la prosa sin agente se cita como reflejo de la objetividad y la impersonalidad de la ciencia” (Ibíd.).

Pero este compromiso como el que ejecuta la enunciación (“sostengo que”) no es cierto. Hemos visto que como enunciador busca dar cuenta de su objeto investigativo de una manera persuasiva tal, que no se ponga en cuestión la calidad de sus juicios. Encaminándose hacia esta persuasión, dice asumir los medios de investigación histórica científica habituales, esto es, una racionalidad científica (en el campo de lo histórico hermenéutico) cuya voz es democrática, por presentar argumentos y reglas de juego verificables al público y que evitan, a toda costa, su subjetividad, censurada desde la autoidentificación con el famélico cónclave no papal (*supra* 1.2, 1.3). Esto implica, por un lado, su compromiso con una racionalidad científica que bebe del paradigma de la modernidad, en tanto el enunciador se sitúa ante una realidad *recuperada* a través de las carnosidades de la tradición (no ante una (re)consruida por el enunciador); por otro, que esta recuperación no la hace él, sino ese sujeto agente de la significación que es el criterio (*supra* 4.1.3) y de quien procura minucioso respeto “para evitar que el investigador vea en los datos lo que previamente ha querido ver” (UJM 4: 46).

Si bien lo suyo no es una prosa sin agente, el agente enunciador *Meier* es apenas un vehículo del agente enunciador *Criterio*, apenas un *médium* para proporcionar “información histórica fiable e independiente” (UJM 4: 42) sobre Jesús.

**5.1.3. Devoción.** La retórica de la objetividad del enunciador se sitúa en un paradigma moderno en su vertiente de erudición bíblica liberal<sup>93</sup> que “saca provecho de la devoción compartida por la comunidad de lectores del paradigma a la hora de hacer significativo su discurso”.<sup>94</sup> Se funciona aquí en cuatro niveles entrelazados. El primero implica esa prosa cuyo agente es el criterio, “independiente de los fenómenos y el mundo interior y subjetivo del observador”.<sup>95</sup> Para evitar que en el criterio se infiltre la subjetividad del enunciador, segundo, éste promete mantener al mínimo posible la interpretación y encauzarse en la meta asintótica de la objetividad. Esto implica, tercero, que el criterio solo se pronuncia en términos de sentidos nucleares y

---

<sup>93</sup> Esta “insiste en su carácter científico, neutralidad con relación a valores, corrección metodológica y desapego de intereses teológicos o contemporáneos”: Schüssler, *Jesus e a política da interpretação*, 44. El “paradigma moderno” es un término muy difuso, por supuesto, y no implica una modernidad sino diversas (cfr. Dussel, *Ética de la liberación*, 58-66). De manera amplia, comprendo este paradigma de la mano de Dussel (ibíd.), Dabas y Najmanovich (*Redes*, 35-54) y Schüssler (ibíd.).

<sup>94</sup> Locke, *La ciencia como escritura*, 137-138.

<sup>95</sup> Holton, *Ciencia y anticiencia*, 92.

generalidades imprecisas (*supra* 4.1.3), lo que explica, por último, la necesidad de un discurso neutro, correcto metodológicamente, y desapegado de intereses teológicos y contemporáneos.

**5.1.4. Ilusión descriptiva.** El Jesús histórico, el “que podemos ‘recobrar’ y examinar utilizando los medios científicos de la moderna investigación histórica”, es, por su misma naturaleza, tan “sólo fragmentos de un mosaico” cuya gran parte de piezas está perdida (UJM 1: 51). De manera que su recuperación, si bien es posible, es muy, pero muy parcial. Esto implica que en el discurso la investigación “describe” e “intenta decirnos como son las cosas [¡parcialmente!] y no como parecen ser”.<sup>96</sup>

En este sentido, hemos visto cómo los criterios (no el enunciador, que es un vehículo de ellos) operan advirtiendo, incitando y solicitando a la inteligencia ciertas operaciones (*supra* 4.1.2) que se dirigen, en última instancia, a la recuperación buscada del Jesús histórico. Esta operación implica una comprensión basada en un sistema operativo no arbitrario del enunciador (*supra* 4.2.2) en tanto basado en estructuras mutuamente correctivas que posibilitan un nivel de veracidad y la pretensión de objetividad del discurso (*supra* 2.2). La operación y comprensión de los criterios pretenden posibilitar, así, el juicio del enunciador respecto de la historicidad o no (lo que es) de palabras y acciones de Jesús: de ellas se dirá, ‘fue un episodio real’, ‘refleja o se origina en un episodio real’, ‘cabe la posibilidad’, ‘non liquet’, etc.

**5.1.5. Transparencia.** Esto último implica que el discurso de UJM se ha situado en el nivel de lo *historisch*, “un conocimiento histórico descriptivo (conocimiento ‘sólido’) acerca de una persona del pasado remoto” (UJM 1: 55), dada su insistencia en reducir al mínimo la interpretación. Por supuesto, Meier es consciente que, si bien en teoría la distinción *historisch* / *geschichtlich* es posible aunque problemática, en el mundo real del investigador es inútil (UJM 1: 52-57); como enunciador, sin embargo, desea mantenerla por ser su meta asintótica.<sup>97</sup> En este sentido, el uso de

---

<sup>96</sup> Locke, *La ciencia como escritura*, 142, 151.

<sup>97</sup> Explica Meier: *Historisch* “remite al contenido estricto del conocimiento sobre el pasado, de modo que el historiador renuncia a toda posible relevancia o influjo en el presente y a la búsqueda de un significado. (...) Tal estudio de la historia (...) se dirige al pasado como un pasado muerto, visto con la fría mirada de la investigación objetiva, que pone su interés en los datos escuetos, verificables, en los datos en sí”. *Geschichtlich* “se refiere al pasado como algo que tiene significado y que supone para el hombre de hoy un reto, un compromiso, una incitación a pensar”, a la manera de alguien que selecciona, ordena y subraya “ciertos datos en la medida en que parecen hablar a los problemas y promesas de hoy (UJM 1: 52). Si bien Meier considera poco útil y problemática tal distinción pues dichos niveles se entremezclan inevitablemente (ibíd., 53-56), su operación retórica como enunciador mantiene la

los criterios –retóricamente, los agentes de la significación que con su operación y comprensión proporcionan el adecuado juicio al enunciador– validan la posibilidad de lo *historisch*. A su vez, el enunciador los “defiende” como “medio transparente para el registro de hechos científicos sin distorsión”.<sup>98</sup>

**5.1.6. Enmascaramiento.** He indicado que el discurso de UJM *contiene*, en un doble sentido, diversas reiteraciones. En términos de *su* retórica metodológica, los cinco dispositivos retóricos anteriores llaman la atención sobre el papel preponderante del criterio, que como sujeto agente de la creación de sentidos, es motor de las estructuras contenidas en el discurso, y controla o adecua al enunciador. Mal cumpliría su papel si fuera simplemente una opción metodológica más. Pareciera, pues, que el papel y protagonismo preponderante que le otorga Meier, proviene de una retórica que busca defender al criterio de sus posibles falencias críticas,<sup>99</sup> haciéndolo el sujeto agente del cual el enunciador es vehículo, y otorgándole una capacidad nominativa que enmascara lo que tras ellos acontece (el uso de unos métodos histórico-críticos).

## 5.2. Dispositivo estructural.

Las estrategias retóricas descritas no existen por capricho: sirven al desarrollo discursivo generado desde las estructuras, para crear ciertos sentidos. La estructura es una operación continua y funcional entre sus unidades, un estructurar (*supra* 2.2). La *intención* inaugura al discurso y genera cuestionamientos por su *razón* y su *opción epistemológica*; la *razón*, que en sí misma es una puesta en marcha del desarrollo discursivo del problema investigativo, proporciona

---

*distinción* y se inclina a lo *historisch* en términos de un conocimiento objetivo del pasado; reconoce, mas no examina (a no ser en términos de formulaciones genéricas), su relevancia para el presente.

<sup>98</sup> Locke, *La ciencia como escritura*, 153.

<sup>99</sup> En la primera parte de un volumen editado por Holmén y Porter, dedicada a la discusión de las aproximaciones metodológicas contemporáneas, sobre el asunto de los criterios Meier es casi una voz solitaria en términos de su férrea defensa (no por eso se dejan de reconocer sus aportes; cfr. Meier, “Basic methodology in the Quest of historical Jesus”). Allison realiza un crudo y “rápido examen de las objeciones a los criterios estándar”, y concluye que se trata de “promesas sin cumplimiento”: “nuestros criterios, que empleamos como ayuda para ir un poco más allá de nuestra subjetividad y para hacernos más semejantes a las llamadas ciencias duras, no parecen aportar ninguna uniformidad en el resultado” (Allison, “How to marginalize the traditional criteria of authenticity”, 7, 12). Por su parte, Chilton es aún más radical: “el uso de los llamados criterios de autenticidad representan un obstáculo para el conocimiento, porque ellos ni son criterios, ni miden la autenticidad en lo que respecta a Jesús. Ellos son los refugiados de una época en que se aceptó la existencia de ‘formas’ precisas de la tradición, según lo establecido por algunas escuelas de pensamiento. Quítese esa suposición, y es obvio que (1) no tenemos ninguna seguridad categórica de cómo se desarrolló la tradición (por esto, los ‘criterios’ no son criterios), y además, que (2) la relación entre las tradiciones mide su desarrollo, no los datos históricos en lo que respecta a Jesús (por esto, la ‘autenticidad’ no se mide)” (Chilton, “Method in a Critical Study of Jesus”, 143).

motivos a la *intención* y exige ya cierto tipo de *epistemología*; la *epistemología* establece la posibilidad de una imparcialidad sobre la indagación de (y refuerza a) la *razón*, a la vez que perfila, limita ciertas dimensiones subjetivas de la *intención*, que solo se han admitido en su momento inaugural. Estas tres estructuras se centran o son alimentadas por el *objeto* mismo, que se concibe desde aquellas tres, y una vez concebido, se objetiviza en sí mismo, acreditando la funcionalidad de aquellas.

Al decir que el objeto se objetiviza, indico que es el enunciador quien crea el objeto como objetivo, quien crea todas las exigencias para pensarlo así, pero además, quien crea los mecanismos retóricos para que esto no se perciba como una operación suya. El dato más evidente es su insistencia sobre el uso de una historia científica que mantiene al autor al margen de la interpretación y en la pista de la asíntota de la objetividad. El dato menos evidente pero que permea todo el discurso, según hemos analizado, es el otorgamiento del poder nominativo y del poder-ser-agente a un criterio, externalizando y objetivando las decisiones que el enunciador construye desde unos métodos histórico-críticos.

En esta operación cuenta el juego de las dos estructuras restantes, que entre sí mismas se relacionan y en pareja se relacionan con aquellas cuatro conjuntas. Las *fuentes* proporcionan la materia a ser examinada por el *criterio*, y éste indica qué es temprano e independiente de aquellas. A su vez, las *fuentes* proporcionan la materia prima para la constitución del *objeto* quien, con ello, acreditará a la *intención*, a la *razón* y a la *epistemología*. Frente a este conjunto, el *criterio* refrena al enunciador de la *intención* y apoya las pretensiones de la *razón* y la *epistemología*. Esto es posible, por último, en tanto el enunciador ha establecido un dispositivo retórico que, por un lado, delega en el criterio atributos enunciativos, y, por otro, le permite al delegado una representación tanto intachable como incuestionable.<sup>100</sup>

### **5.3. Síntesis: metodología, o estrategias de construcción discursiva, en UJM.**

En referencia al discurso que es UJM, los dispositivos retóricos le sitúan como uno que *contribuye* positivamente a la investigación histórica sobre Jesús desde el uso de un adecuado

---

<sup>100</sup> Meier está muy cercano a “la representación científica tradicional”, donde “hay tres asunciones implícitas: 1) que hay un mundo real y objetivo, 2) que en cierto sentido absoluto este mundo llega a ser ‘conocido’ para los científicos gracias a sus esfuerzos, y 3) que lo que ellos “conocen” llega así a ser trasladado a, y representado como lenguaje” (Locke, *La ciencia como escritura*, 49).

instrumental, los criterios de historicidad (*supra* 5.1.1). El discurso *se hace* fiable y *es producido* por un enunciador fiable, en la medida que ha asumido la disciplina que imponen los criterios (no el enunciador) para el logro de un pronunciamiento histórico cierto y desapegado de intereses que desdibujen la historia (*supra* 5.1.2., 5.1.3). De esta manera, el discurso, a medida que *se desenvuelve* en la sucesión de capítulos y tomos, *va describiendo* con solidez y transparencia, ciertos hechos, fragmentarios es cierto, pero con la mínima distorsión posible (*supra* 5.1.4., 5.1.5).

La piedra filosofal de este movimiento verbal es el sujeto agente de la enunciación en el discurso, el criterio. En sí mismo es la nominación para el uso riguroso de los métodos histórico-críticos por parte del enunciador, que le permite llamar la atención sobre recurrencias de sus datos e incitar a que se les relacione, por medio de encajes sucesivos y por diferenciaciones con su contexto (*supra* 4.1.2). Pero en la escenificación discursiva se troca a ese sujeto-enunciador-Meier por el sujeto-enunciador-Criterio (*supra* 5.1.6), para apuntalar la contribución fiable del discurso que es UJM.

Esta piedra filosofal es exigida por, y alimenta a, el estructurar de la estructura. El conjunto de definiciones, fuentes y método seguidos para alcanzar el objetivo trazado (la metodología explícita de Meier), como conjunto se centra en el uso de los criterios o métodos histórico-críticos. Actuando sobre las fuentes, el criterio proporciona el núcleo que constituye el objeto a indagar, y acredita la intención, razón y epistemología del discurso (*supra* 5.2).

La retórica articula un desarrollo discursivo y la estructura genera una indagación. La indagación, a través de su desarrollo discursivo estructurado de cierta manera, pretende postular un sentido. UJM pretende situarse *en* y contribuir *al* debate contemporáneo sobre el Jesús histórico, y desde allí discute con las diversas perspectivas de estudio histórico por parte de sus colegas en el oficio. Su “judío marginal” es un *mashal* o enigma insinuante que se restringe a preguntas que encuentran contestación; esto es el sentido propio de su recuperación histórica, “producto relativamente exento de arbitrariedad, corregible por las fuentes y transparente en sus presupuestos”,<sup>101</sup> desde el cual califica de arbitrarias las reconstrucciones que psicologizan a Jesús, minusvaloran sus aspectos escatológicos o no conocen adecuadamente su judaísmo; de

---

<sup>101</sup> Thesissen y Merz, *El Jesús histórico*, 30.

apresuradas aquellas que acuden a modelos amplios explicativos por no brindar “lo particular de la experiencia que constituye los datos con que se ha de escribir la historia”;<sup>102</sup> de encubridoras de intereses confesionales, emancipatorios o polémicos, que tan sólo evidencian “la ausencia de una verdadera búsqueda histórica” (UJM 4: 34). Tenga o no razón en sus imputaciones,<sup>103</sup> ellas, como ejercicio de poder, implican cierta institucionalización de lo que es la verdadera búsqueda histórica del Jesús histórico.

## 6. MÉTODO.

La metodología, en el tercer nivel que he tratado de exponer, es el despliegue del método desde la noción lonerganiana que he asumido. De esta manera, todos los pasos precedentes que hasta aquí han conducido son la explicación amplia del método de Meier. Busco ahora su explicación sucinta, desde los cinco asuntos asociados y simultáneos que se dedujeron al considerar la noción de estructura (*supra* 2.1.3).

**6.1.** El esquema normativo de operaciones recurrentes y relacionadas entre sí es un esquema propuesto por Meier en tanto autor. El autor se interesa por el “conocimiento explícito [aunque fragmentario] de la historia vivida”,<sup>104</sup> esto es, el Jesús histórico es un conocimiento (parcial) del Jesús real. En términos del operar de su conocer, asume lo propio de una historia crítica,<sup>105</sup> pero,

---

<sup>102</sup> Palabras de Mary Douglas, reproducidas en UJM 1: 39.

<sup>103</sup> Para Gowler, a pesar de ser una “luminaria” mayor, Meier se muestra supremamente “despectivo” con sus colegas, en especial, aquellos “adorados en recientes años por el americano medio”; además, “descarta las más recientes e innovadoras aproximaciones, a veces con innecesario desdén”. Son asuntos que restan credibilidad y subrayan su subjetividad”, p.ej: “su dependencia excesiva de la evidencia literaria –cuya mayor parte fue escrita por la élite de la sociedad– le lleva a evaluar ‘por encima’ el primer siglo en Palestina” y desconocer que la relativa tranquilidad que atribuye a aquel periodo de la historia proviene de Tácito y no de la evidencia arqueológica (*What are they saying about the Historical Jesus?*, 109). Powell observa que “la tarea histórica” que propone Meier “es necesariamente reduccionista”; su imagen del cónclave no papal como representación de la neutralidad profesional es tanto “arrogante” (Meier es una persona, no un cónclave, es católico y no ‘diversas perspectivas’) como “irónica” (la real reunión de diversas perspectivas con diversos intereses en busca de declaraciones consensuadas la ha realizado el *Jesus Seminar*, al que tanto critica) (*Jesus as a Figure in History*, 133). Wedderburn observa que los criterios utilizados por Meier obtienen lo que buscan, y lo que buscan concuerda con lo que obtienen, lo que en la práctica es expulsar de la historia elementos de discontinuidad e incoherencia para construir un cuadro coherente (*Jesus and the historians*, 180).

<sup>104</sup> “La palabra historia se emplea en dos sentidos. Se da la historia sobre la que se escribe, y se da la historia escrita. La historia escrita apunta al conocimiento explícito de la historia vivida” (Lonergan, *Método en Teología*, 169). Sobre el uso temático de historia, Armando Bravo reseña los lugares principales en: *Una introducción a Lonergan*, 158, nota 57.

<sup>105</sup> Esto es, las diversas funciones en su proceso de desarrollo, diferenciadas de aquellas pertenecientes a la historia precrítica. En la historia crítica, su “proceso es *heurístico* porque saca a la luz los datos pertinentes. Es *extático*, porque guía al investigador desde sus perspectivas iniciales hasta las perspectivas propias del objeto. Es *selectivo*,



asumiendo perspectivas socioconstruccionistas (donde, en términos generales, se entiende el conocimiento como construcción social del conocimiento),<sup>106</sup> se entiende la pervivencia de la historia precrítica bajo nuevas formas más correctas metodológicamente: la persuasión se dirige a presentar la imagen mejor lograda sobre el Jesús histórico, censurando las imágenes malogradas; no se compara con instituciones o pueblos vecinos, sino con erudiciones y eruditos, refutándolos o corrigiéndolos; supera el profetismo precrítico hacia los ritos y mitos sacerdotales de una ‘verdadera historia’.

**6.2.** Extrapolando estos términos a la conciencia del operador, aunque lo precrítico subsista, ha de ser contrarrestado.<sup>107</sup> Postula un discurso de historia crítica, donde, a pesar suyo, persisten huellas de historia precrítica que hilan, retóricamente, el discurso de UJM. La persistencia no es reconocida por el enunciador; esto explica, por un lado, el juicio de Schüssler (aplicándolo a UJM): “La renuencia de la Tercera Búsqueda a problematizar sus propios presupuestos metodológicos e intereses ideológicos, así como su sofisticada defensa del positivismo histórico, corresponde a un conservadurismo político”;<sup>108</sup> por otro, implica que la estructura discursiva deviene en cerrada, en tanto su autoapropiación se encuentra doblemente exteriorizada: el criterio funge como sujeto de la enunciación y el objeto enunciado se objetivado lo más posible.

---

porque de la totalidad de los datos escoge los que pertenecen a la comprensión que se ha obtenido. Es *crítico*, porque de un uso o contexto traslada a otro los datos que de otra manera podrían tomarse como pertinente a las tareas actuales. Es también *constructivo*, porque enlaza los datos que han sido seleccionados en una vasta e intrincada red de vínculos interconectados, los cuales fueron apareciendo acumulativamente a medida que iba progresando la comprensión del historiador” (*Método en Teología*, 182). La historia precrítica, por su parte, “Es *artística*: selecciona, ordena, describe; busca despertar el interés del lector, y mantenerlo; busca persuadir y convencer. Además, es *ética*: no solamente narra, sino que también distingue entre lo que es digno de alabanza y de censura. Es *explicativa*: da cuenta de instituciones existentes, refiriendo sus orígenes y su desarrollo, y comparándolas con instituciones diferentes de otros países. Es *apologética*: corrige informaciones falsas o tendenciosas sobre el pasado de su pueblo, y refuta las calumnias provenientes de pueblos vecinos. Finalmente, es *profética*: a una visión perspicaz del pasado junta una visión previsor del futuro, y añade las recomendaciones de un hombre de amplia visión y de sabiduría sin pretensiones” (ibíd., 178-179).

<sup>106</sup> El Análisis Crítico del Discurso o los análisis socioretóricos, de los que he hablado, se entienden bajo estas perspectivas. De hecho, note el lector *ahora*, esta es la perspectiva anunciada de mi análisis, y aún la perspectiva desde la cual leo a Lonergan. Para un panorama sucinto de esta perspectiva, véase Perdomo, “Socioconstruccionismo y cultura”.

<sup>107</sup> Recuerdo: Meier *se salvaguarda de* (se defiende de) la subjetividad histórica y cultural del sujeto desde el recurso a la objetividad, meta hacia la que hay que tender aunque no se alcance por completo; si bien “todo el que escribe sobre el Jesús histórico escribe desde algún ángulo ideológico, y ningún crítico se libra de ello”, este es un problema cuya “solución” consiste en “tratar de contrarrestar su influencia haciendo juicios científicos mediante la adopción de criterios de validez general” (UJM 1: 34).

<sup>108</sup> Schüssler, *Jesus e a política da interpretação*, 45.

**6.3.** La inteligibilidad que todo este operar va proponiendo es el conocimiento del evento, no el evento; en este sentido, el historiador interpreta y explica, controla los datos, establece los hechos.<sup>109</sup> Por supuesto, cada historiador tiene modos de interpretar, explicar, controlar y establecer, modos de referir “la noción que el historiador tiene de historia” y que afecta “su práctica investigativa y su forma de escribir historia”.<sup>110</sup> Como enunciador, Meier insiste: “Aquí tropezamos con la incómoda verdad a la que tiene que enfrentarse una y otra vez todo honrado buscador del Jesús histórico: la historia tolera mal las conexiones con el hoy” (UJM 4: 102). Esto no solo alimenta su reconocida dicotomía –por él y por sus críticos–<sup>111</sup> entre fe e historia, sino que cierra la posibilidad de considerar la misma indagación sobre Jesús como práctica retórica crítica que genere nuevos paradigmas de comprensión.

**6.4.** Por esto mismo, los recursos a los que apela el estructurar de UJM para encontrar el cauce adecuado de indagación y expresión, son algunos propios de los que genéricamente podría denominarse “imagen moderna del mundo”:<sup>112</sup> alta estima de la objetividad, resultados con pretensión de validez universal, intelectualizada y descorporalizada, racionalidad delimitada desde el escepticismo y la búsqueda del consenso, orientada hacia problemas antes que misterios o propósitos ocultos, situada desde el contraste que demanda verificación, de raíz ilustrada opuesta a sacralizaciones, dispuesta al debate desde el conocimiento científico y la conservación de las jerarquías en los campos del conocimiento, desprendida de rasgos de autoconciencia o reflexividad.

**6.5.** Deviene lo anterior en una operación creadora de sentidos, el discurso llamado UJM, cuyo ejercicio de poder institucionaliza cierta forma de búsqueda histórica sobre Jesús. Esa cierta forma insiste en señalar(se) un límite: “una *adecuada* búsqueda del Jesús histórico debe abstenerse de buscar una significación teológica [y, por extensión, de significaciones feministas, o de conflicto, o sociales, etc.], so pena que lo investigado conforme a las reglas y exigencias de

---

<sup>109</sup> Meyer, *The aims of Jesus*, 76-94.

<sup>110</sup> Lonergan, *Método en Teología*, 217.

<sup>111</sup> Algunos de sus críticos *creyentes* se suelen escandalizar, como si lo suyo fuera óbice para una menor calidad de su confesionalidad (“No escribe como católico”, afirma Sayes: *¿Quién es el judío marginal...?*, 15). Meier no ve ningún problema en tal asunto, ironizando incluso sobre aquellos que le señalan lo evidente: “el método histórico-crítico, aplicado a Jesús de Nazaret, pone de manifiesto ‘su importancia y sus limitaciones’, como ha señalado un teólogo particularmente sagaz” (UJM 4: 46).

<sup>112</sup> Siguiendo a Holton, *Ciencia y anticiencia*, 194-195.

la historia académica quede *contaminado* por las reglas y exigencias de la teología académica” (UJM 4: 103; cursiva mía).

Si lo adecuado es lo no-contaminado, y en el operar del enunciador lo adecuado se construye a partir de esa imagen moderna del mundo que no tolera las conexiones con el hoy, asumiendo la historia crítica con la pervivencia de las delimitaciones tribales de la precrítica, se entiende la imposibilidad del enunciado UJM (asumida con toda sinceridad y claridad por Meier) de situar en un plano más evidente cuestiones relativas al “efecto” e “impacto” de Jesús<sup>113</sup> (es decir, asumir el “estudio histórico como diálogo entre presente y pasado”<sup>114</sup>), o más allá de esto, cuestiones relativas a “el contenido de su visión, el desafío de su aparición” (es decir, asumir el estudio de la historia como “el pasado reconstruido interactivamente por el presente por medio de datos comprobados en el discurso público”),<sup>115</sup> o por encima de todo esto, cuestiones relativas a una dialéctica de la historia.<sup>116</sup>

## 7. CONCLUSIÓN Y PROSPECTIVA.

En términos de metódica, he tratado de examinar y explicitar, en estos dos capítulos tanto la dimensión metodológica como de método presente en UJM, rastreando la subjetividad del enunciador, su postulación discursiva de sentidos, su estructurar, sus formas metodológicas y de método, y el papel que juegan al interior de éstas sus estrategias discursivas. Los diversos juicios críticos que he reseñado a lo largo del camino no desdicen del formidable trabajo de exégesis histórico-crítica que representa la obra de Meier, sino pone de manifiesto sus límites –de los que él se precia– y sus argucias –de las que, por su misma perspectiva, se imposibilita a dar cuenta–.<sup>117</sup> Por demás, todo esto traza un camino heurístico al interior de *este* discurso, cuyos pasos serán similares en los capítulos que siguen, dedicados a Dunn y Crossan. Por supuesto, he de asumir un

---

<sup>113</sup> Dunn, *Redescubrir a Jesús de Nazaret*, 12

<sup>114</sup> Dunn, *El cristianismo en sus comienzos*, t.1, 146.

<sup>115</sup> Crossan, *El nacimiento del cristianismo*, xxvi, 20.

<sup>116</sup> Con estos rápidos enunciados trazo lo que posteriormente se desarrollará: los capítulos que siguen, dedicados a Dunn y Crossan, y la segunda parte de este trabajo, arropada con las reflexiones de Lonergan sobre historia y dialéctica.

<sup>117</sup> Terminé de redactar este capítulo en enero de 2015. Al momento de realizar las últimas correcciones del presente trabajo, un año después, se ha publicado el volumen V de *A Marginal Jew*, con el título *Probing the Authenticity of the Parables*. Por lo que he podido examinar someramente, se sostiene el análisis presentado a lo largo de este capítulo.

juicio y propuesta de metódica, una vez delineada la interacción que representen los tres modelos heurísticos esbozados a partir de estos tres autores.

Respecto del modelo heurístico, propuse la posibilidad de abandonar la ya clásica periodización tripartita y pensar, precisamente, en términos de metódica. Con UJM queda esbozado el *modelo heurístico del Jesús histórico*, en tanto su creación de sentido es particular, pero comparte notas genéricas con otros estudios. Piénsese, p.ej., en Theissen, Lüdemann o Sanders: cada uno posee un modo operacional propio, susceptible de ser analizado y explicitado, con diferentes niveles de autoapropiación de su metódica, con diferentes posiciones en el espectro de la interpretación (desde Meier, que pretende minimizar el uso de modelos ateniéndose a lo que el dato va arrojando, hasta Theissen, que pone en primer plano los modelos desde los cuales indaga), pero aunados bajo la convicción de lo imprescindible e independiente de la razón histórica. Esto genera cuestionamientos y posibilidades, pero sobre ellas volveré posteriormente. Por ahora, queda una estructura propuesta para el examen que viene a continuación.

### CAPÍTULO 3

#### HISTORIA RECORDADA: *JESÚS RECORDADO*

Sin duda parece que una apreciación a fondo de los procesos intelectuales y comunicativos de la oralidad primaria pudiera abrir nuevas profundidades de comprensión textual y doctrinal a los estudios bíblicos.

Ong, *Oralidad y escritura*, 168.

Siguiendo el camino metodológico explorado en torno de *Un juicio marginal*, en este capítulo estudio la obra del erudito irlandés James D.G. Dunn, *Jesús recordado*. De manera similar a la expuesta en el capítulo anterior, procedo en cinco momentos. Los dos primeros pertenecen a la primera parte, donde examino al *enunciador* del discurso para fundamentar la exposición de la *estructura* del discurso, uno de cuyos elementos será la tradición/transmisión oral. La segunda parte se ocupa del examen sobre *cómo se opera y cómo se comprende* desde la oralidad (tercer momento), lo que proporcionará los elementos que nos permiten evidenciar tanto la *metodología* como el *método* (cuarto y quinto momento) presentes en *Jesús recordado*, y que en conjunto conforman su dimensión metódica.

Es conveniente una rápida presentación del autor.<sup>1</sup> James D.G. Dunn nació en 1939. Obtuvo su título de Master of Arts en Economía y Estadística (1961) en la Universidad de Glasgow, y allí mismo obtuvo el Bachelor of Divinity (1964). Alcanzó el Doctorado en Estudios Neotestamentarios (1968) en la Universidad de Cambridge, institución que le otorgó el título Doctor of Divinity (1991). Entre 1970 y 1982 fue docente de la Universidad de Nottingham, y en la Universidad de Durham desde 1982 hasta 2003, año en el cual fue nombrado Profesor Emérito. Durante sus décadas de docencia, sus intereses se enfocaron, de manera complementaria, tanto en la crítica histórica sobre los textos neotestamentarios como “en la renovación o reavivación espiritual”.<sup>2</sup> Dunn no ha sido ajeno a la vida sacerdotal. Preparado para el ministerio de la Iglesia de Escocia, previo a su dedicación docente colaboró en la Iglesia de San David, en Knightswood (Glasgow), y fue capellán de estudiantes extranjeros en Edimburgo. Ha estado presente en la

---

<sup>1</sup> Datos puntuales en: <http://jdgduinn.wordpress.com> (consultado el 30 de marzo de 2014).

<sup>2</sup> Dunn, *Del Evangelio a los evangelios*, 12. La traducción de esta obra cambió el título original, *Jesus, Paul, and the Gospels*, supongo que por razones de mercado editorial.

fundación, dirección o participación de diversas instituciones,<sup>3</sup> y participado en diversos comités editoriales.

Su nombre no ha sido desconocido en el ámbito erudito europeo y protestante, donde el foro académico pronto le otorgó reconocimiento amplio por sus estudios paulinos. Fue, sin embargo, el primer tomo (de tres proyectados, el segundo ya publicado) de su obra *Christianity in the Making*, publicado en 2003 con el título *Jesus Remembered*,<sup>4</sup> el que le otorgó un puesto notable entre los eruditos de referencia al momento de abordar el asunto del Jesús histórico. En una de las primeras reseñas sobre JR, D.J. Harrington señaló que la obra era “tanto original como sintética”, pero advirtió: “Los críticos de Dunn cuestionarán su dependencia de la tradición oral (un concepto siempre escurridizo), la facilidad con que pasa de la tradición de Jesús a Jesús (el Jesús recordado es algo entre el Jesús histórico y el Jesús de los evangelios), y que apele al ‘núcleo estable’ de la tradición de Jesús (¿es tan solo apelar al recurso del mínimo común denominador?)”<sup>5</sup>

## **PARTE 1: VALORACIÓN DISCURSIVA DE JESÚS RECORDADO.**

Si es verdad que para los “fanáticos” de la historia oral el tipo de conocimiento por ella obtenido no presenta ningún problema, no se puede ignorar sin más el hecho de que el historiador mismo crea una parte de las fuentes y los datos.

Boud, “Posibilidades y limitaciones de la historia oral”, 88

### **1. ACONTECIMIENTO Y COMPROMISO.**

Para guiar el análisis de *Un juicio marginal*, establecí una asunción teórica básica: en tanto discurso, la obra *contiene* reiteraciones realizadas desde la subjetividad del enunciador, que analizadas en conjunto, revelan la intención explícita y/o implícita, su posición en la intervención verbal en curso (voz escenificada), esto es, la subjetividad del enunciador (cfr. Capítulo 2, 1). En aquel caso particular, las reiteraciones surgían de la misma obra desde tres grandes metáforas al

---

<sup>3</sup> Entre otras: British New Testament Conference, Studiorum Novi Testamenti Societas, Association of University Departments of Theology and Religious Studies, Wesley Study Centre Management Committee.

<sup>4</sup> Traducido como *Jesús recordado*, en 2009. Por la misma razón expuesta con *Un juicio marginal*, cito la obra de Dunn en el texto principal como JR, indicando el número de página referenciada.

<sup>5</sup> Harrington, “Who do you say I am?”, 21-22.

interior de ella. Sigo ahora la misma pauta de análisis; sin embargo, el caso particular exige una reorientación, pues las reiteraciones ya no pertenecen a la obra JR en sí misma, sino al conjunto de la obra académica del autor: esto indica que el análisis ha de ser transversal.

No es sólo una opción analítica. Por una parte, es *exigencia del mismo autor*: es “válido el principio de respetar el texto y permitirle que en la medida de lo posible, utilizando todos los instrumentos de la crítica (...), hable con su propia voz” (JR: 150). Por otra, es la habitual *manera de análisis que asume el autor* a lo largo de sus obras: “Nuestro modo de proceder ha sido mirar una serie de secciones transversales verticales (...). Al resumir nuestros hallazgos, el procedimiento más útil será presentarlos como una serie de observaciones horizontales, a través del material, en sus diferentes etapas”.<sup>6</sup> Así, las reiteraciones proceden de una transversalidad observada a lo largo de su producción académica, que atraviesa a JR (sobre esto trato en el primer apartado), lo que me permitirá llegar a la observación horizontal, esto es, la subjetividad del enunciador (las conclusiones, en el segundo apartado).<sup>7</sup>

### 1.1. Para comprender el “efecto evangelio”.

Como docente, exégeta y teólogo, Dunn es un convencido de la importancia de su producción tanto para la vida académica como para la existencia del creyente informado. “Mi esperanza y mi plegaria”, escribe en uno de sus libros, “son para que estas conferencias ayuden a dar una *apreciación* más completa de Jesús, de Pablo y de los evangelios, de su relación mutua y de su constante importancia para la autocomprensión cristiana y para el crecimiento del mutuo entendimiento y respeto entre judíos y cristianos”.<sup>8</sup> Es posible rastrear esta apreciación a través de *sus textos*, que confluyen en JR y que esbozan su *subjetividad* como enunciador, bajo cinco tópicos transversales y referidos a lo que ofrece el *texto del NT*: como principio fundamental,

---

<sup>6</sup> Dunn, *Christology in the Making*, 251. Esta obra trata “los orígenes de la doctrina de la encarnación”: examina las “secciones transversales verticales” (Hijo de Dios, Hijo del Hombre, Segundo Adán, etc.) analizando los datos del NT en sus diversas etapas, y concluye con “observaciones horizontales”, refiriéndose a los antecedentes precristianos, a Jesús, a los sinópticos, a Pablo, ubicando allí los hallazgos “en sus diferentes estadios”. Se trata de una forma de proceder ya anunciada en *Jesús y el espíritu* (1975), utilizada con más rigor tanto en *Unity and diversity in the New Testament* (1977) como en *Christology in the Making* (1980) y *The Parting of the Ways between Christianity and Judaism* (1991), como en obras posteriores (*The Theology of Paul's letter to the Galatians*, 1993; *The justice of God*, 1994; *The Theology of Paul the Apostle*, 1998; *Did the first Christians worship Jesus?*, 2010): indica tópicos nucleares, según sea el tema tratado, desde los cuales se indagan los datos neotestamentarios en su evolución.

<sup>7</sup> Por demás, el enunciador acaba de solicitar que procuremos dejar hablar al texto con su propia voz. Citaré al autor de manera constante y transversal, a partir de una selección de citas que me permitirán ilustrar lo que sostendré en 1.2.

<sup>8</sup> Dunn, *Del Evangelio a los evangelios*, 9. Cursiva mía.

(1.1.1) el teólogo ha de *respetar al texto*. Esto exige realizar (1.1.2) sobre él una *exégesis responsable*, puesto que el texto mismo (1.1.3) es una *expresión de identidad* que (1.1.4) *pide un compromiso* con su audición y su respuesta, compromiso dado por (1.1.5) su naturaleza propia, estar *fundamentado en un impacto*.

**1.1.1.** El “principio de respetar al texto” (JR: 150) es algo adquirido de sus primeros años de aprendizaje. De su experiencia al escribir *Baptism in the Holy Spirit* (1970) recuerda: “batallé seriamente con el carácter de los escritos del Nuevo Testamento, y aprendí a seguir hasta dónde me llevaba la evidencia”; fue el momento de tomar “en serio la tarea del criticismo histórico” para “intentar conocer lo que sucedió realmente”, dejando “que los textos del Nuevo Testamento moldearan mis opiniones y no al contrario”.<sup>9</sup> Con *Jesús y el Espíritu* (1975) asume más frontalmente la tarea exegética y sus herencias, siempre bajo el propósito “no concluir nada del texto excepto aquello que el texto mismo exija”.<sup>10</sup> Su teología y sus énfasis provienen, pues, de una *consideración exegética* que poco a poco va fortaleciendo y recorre sus diversas obras, *poniéndose al servicio de los asuntos teológicos particulares que tratará*.<sup>11</sup> Este principio configura el “interés primordial” de JR: “dirigir la atención del lector hacia los datos fundamentales (casi siempre de carácter textual) que es preciso tener en cuenta al juzgar si una tradición puede remontarse a Jesús o no” (JR: 25).

**1.1.2.** Tal principio se alimenta de un presupuesto básico: “El texto está atado a la tierra desde el principio”, esto es, posee un contexto: “siempre será leído en un contexto, ya sea en su contexto histórico, el de sus ediciones posteriores o el contexto contemporáneo del lector” (JR: 150, 149). En 1972 Dunn había observado, a propósito del problema de la desmitologización, que el NT “se expresa a través [del lenguaje del mito], y no en una existencia aparte del lenguaje”. Siendo dicho

---

<sup>9</sup> Dunn, *Del Evangelio a los evangelios*, 11-12. El énfasis marcadamente teológico de *Baptism in the Holy Spirit*, se basa en considerar los datos neotestamentarios que le permiten dar cuenta “de los tres o cuatro elementos y las tres partes implicadas en la conversión e iniciación cristiana”. Concluye el autor: “Cada uno de estos elementos y partes, (...) es el énfasis característico de cada una de las tres corrientes principales del cristianismo. Los católicos hacen hincapié en el papel de la Iglesia y del bautismo de agua (y la imposición de manos); los protestantes enfatizan el papel del individuo y el de la predicación y la fe; los pentecostales enfatizan el papel de Jesucristo como Bautista en el Espíritu y del bautismo del Espíritu” (Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 224). Esta obra, por demás, sigue siendo un hito para la Iglesia Pentecostal, como lo reflejan los artículos de Stronstad, Thomas y Turner, publicados en 2010.

<sup>10</sup> Dunn, *Jesús y el Espíritu*, 29.

<sup>11</sup> Al examinar los diversos artículos que sobre diversos temas ha publicado (tanto bíblicos, como sistemáticos y pastorales), se observa que *siempre* se fundamentan en un análisis de textos neotestamentarios, con mayor o menor rigor según sea la circunstancia de su comunicación.



lenguaje normativo para el creyente, implica, por un lado, comprometerse con “aquellas expresiones de la fe y la esperanza” como “punto de partida para el esclarecimiento y la interpretación” de aquellas palabras hoy,<sup>12</sup> y por otro, “permitir que el escritor permanezca en el horizonte de su tiempo”.<sup>13</sup> Así, procurar que el texto ‘hable con su propia voz’ también es explicarlo en su contexto histórico.

Esto es tarea de una “exégesis responsable”. El análisis trasversal de las expresiones del NT denotan una “conceptualidad” que “nunca ha sido estática, sino dinámica”: “con el mismo lenguaje se desarrollaban significados para nuevos lectores”.<sup>14</sup> Analizar tales expresiones como conceptualidad dinámica, permite al exégeta alcanzar la intención del texto (“el texto mismo da testimonio de la intención que lo acompaña”: JR: 154) y dar cuenta de factores de unificación o coherencia al interior de ese conjunto de expresiones. Por ejemplo: “Si nos fijamos en la proclamación de sus primeras iglesias, en sus fórmulas confesionales, en el papel de la tradición o el uso del Antiguo testamento, en sus conceptos”, se puede concluir que “todo ello fue la respuesta de forma coherente en más o menos los mismos términos: el punto focal de cohesión era Jesús, el hombre, el exaltado”.<sup>15</sup>

El ‘estar atado a tierra’ del texto es otra manera de llamar la atención sobre la prioridad de su sentido llano (JR: 151-154). Concorre en el texto, por un lado, el sentido llano propiamente hablando (“tal como se comprende en su contexto histórico”), y por otro “la ocurrencia subjetiva que está detrás del texto” o sentido propuesto por su autor.<sup>16</sup> Piensa Dunn que ambos sentidos se conjugan en el primero, pues “se trata de poner ésta [la intención del autor] en el centro, pero *contextualizada*” (JR: 154).<sup>17</sup>

**1.1.3.** No se hablan de cualquier texto y no cualquiera está hablando de cualquier texto: es el texto bíblico en general y el NT en particular, que expresan una peculiar experiencia de Dios. Sus

---

<sup>12</sup> Dunn, “Demythologizing”, 301.

<sup>13</sup> Dunn, *Del Evangelio a los evangelios*, 13.

<sup>14</sup> *Ibíd.*

<sup>15</sup> Dunn, *Unity and diversity in the New Testament*, 403.

<sup>16</sup> Dunn, “What makes a good exposition?”, 149-151.

<sup>17</sup> “Es al texto como expresión de esa intención, como acto comunicativo entre el autor y los pretendidos lectores/oyentes, a lo que la atención es dirigida” (JR: 154). La función del sentido llano *contextualizado* es prevenir o contener la amenaza de las lecturas posmodernas (JR: 128): sobre esto me refiero enseguida.

tradiciones surgieron “*desde el principio* como expresión de fe” (JR: 169). El texto es, entonces, una expresión de identidad anclada con firmeza en una historia cierta.

La tradición neotestamentaria expresada en sus textos “presenta unos acontecimientos fundamentales para la fe cristiana”, anclados en la historia y a través de una fuerte elaboración mítica o teológica,<sup>18</sup> lenguaje hoy extraño, pero expresión de fe esperanza de los primeros cristianos<sup>19</sup>. La exégesis del texto permite comprender, tras la diversidad de fórmulas, su proceso y coherencia. Por ejemplo, al examinar los enunciados varios en torno de la noción de Cristo como preexistiendo con Dios antes de su ministerio (Hijo de Dios, Hijo del Hombre, Segundo Adán, etc), formula Dunn su *coherencia fundamental*: hablar de “Cristo exaltado en términos provenientes de la imaginería del judaísmo precristiano sobre la Sabiduría” para “identificar la Sabiduría con una particular historia personal”.<sup>20</sup>

Que la expresión de aquellos términos del judaísmo precristiano nos sea hoy “extraña”, es una *diferencia* que la exégesis responsable no puede eludir, por su función de evitar la tendencia al ‘ajuste’ de Jesús a nuestras necesidades contemporáneas, que hacen de él “una herramienta para reforzar y justificar nuestros propios prejuicios y nuestras prácticas más dudosas”. Se mantiene la diferencia desde “un estudio histórico cuidadoso”<sup>21</sup> que, respetando al texto, permite decir que el escritor neotestamentario proporciona información histórica fiable:<sup>22</sup> su fiabilidad primera, además, proviene del hecho que el texto del NT tiene su origen en el “efecto evangelio” que ocasionó Jesús. De lo anterior se deduce: “las afirmaciones respecto de Cristo, quien antes era Jesús de Nazaret, presumiblemente también dicen algo sobre Jesús de Nazaret mismo”<sup>23</sup>.

Esto último establece dos *a priori* –que por demás son la *piedra angular* de JR–: (a) “Jesús debió haber producido un impacto en aquellos que lo siguieron”; (b) Jesús “llegó a ser la figura central en las tradiciones tal como lo encontramos en los evangelios cristianos” y en Pablo.<sup>24</sup> De esta

---

<sup>18</sup> Dunn, “Demythologizing”, 300; “The mesianic secret in Mark”, 115-117.

<sup>19</sup> Dunn, “Demythologizing”, 301.

<sup>20</sup> Dunn, *Christology in the making*, 259.

<sup>21</sup> Dunn, “Jesus for today”, 66.

<sup>22</sup> Dunn, *The evidence for Jesus*, 27-28.

<sup>23</sup> Dunn, “Jesus for today”, 69, 70.

<sup>24</sup> Dunn, *Del Evangelio a los evangelios*, 27. Este *a priori* está operando ya desde su primera producción, y que basa todos sus escritos sobre Pablo. En 1974, por ejemplo, observó que el Jesús de la historia *es parte integral* de la soteriología y la cristología paulina (“Paul’s understanding of the death of Jesus”, 126).

manera, la tradición sobre Jesús refiere “de nuevo esas impresiones prepascuales”, esa “impresión de lo que Jesús *era*” (JR: 1001). Con razón el exégeta puede preguntar históricamente por “la experiencia religiosa que él [Jesús] vivió”, por “los reconocimientos de la actividad de Dios” que “fundamentaron una nueva fe, de vitalidad tan dinámica y duradera (...) dejando tal impacto permanente en sus discípulos”.<sup>25</sup> La forma que adquiere la tradición de Jesús, insiste, “es producto del impacto original e inmediato causado por Jesús” (JR: 392).

**1.1.4.** Lo anterior implica, por un lado y para quien se identifica con esa tradición, el compromiso personal por “descubrir de nuevo la realidad del amor, la fe y la esperanza, que esas palabras expresan y, enseguida, tratar de volver a expresar esa realidad en lenguaje significativo para la propia experiencia y para el prójimo”.<sup>26</sup> Por otro, y en especial para el exégeta y el teólogo, una responsabilidad “para con la audición y la respuesta”.<sup>27</sup> Se exige la elaboración de un programa, o agenda, que atienda tales implicaciones.

Si bien procurar que el texto hable con su propia voz es insistir en su diferencia, entra en juego el intérprete actual, quien propone *su* sentido. Ahora, si el texto “puede llegar a significar más, (...) ese ‘más’ no puede ser atribuido al autor original”.<sup>28</sup> hay que frenar la intimidación de un significado contingente a cada acto de lectura, la “amenaza” posmodernista de “borrar los más familiares puntos de referencia de los que han dependido los críticos históricos para hallar su camino” (JR: 127). Para ello es necesario entender que “la fe es parte integral de ese diálogo teológico crítico que es la interpretación del NT”. En este sentido, Dunn elabora a lo largo de su producción su “*agenda hermenéutica*”: “el significado de la tradición bíblica solo puede ser apreciado en la comunidad interpretativa (esto es, la Iglesia) y al interior de la tradición viva (esto es, la tradición cristiana)”.<sup>29</sup>

La tradición se aprecia, primero, como *audición*. “El significado pretendido a través de y mediante el texto” es el objetivo del intérprete: “no *el* significado, pero sí lo que significa, fiel al texto en lo que da históricamente, *resonante* con la tradición de la comunidad, y capaz de

---

<sup>25</sup> Dunn, *Jesús y el Espíritu*, 22.

<sup>26</sup> Dunn, “Desmithologizing”, 301. De manera similar se expresa en *Paul for Today*.

<sup>27</sup> Dunn, “Whatever happened to exegesis?”, 114.

<sup>28</sup> Dunn, *Del Evangelio a los evangelios*, 13.

<sup>29</sup> Dunn, “What makes a good exposition?”, 152.

convertirse en Palabra de Dios a los que tienen *oídos* para oír”,<sup>30</sup> de tal que “un Jesús presentado por la fe y a través de ella *puede ser oído* todavía fuera de las iglesias, en los foros donde se debaten las cosas que interesan al mundo” (JR: 174. Cursiva mía). Vinculado con la audición, segundo, se exige y aparece la *respuesta*. Si referirse a Cristo –dejando que el texto hable con su propia voz– implica comprometerse con las expresiones de fe y esperanza de los primeros cristianos, si aún tiene sentido hablar *hoy* de *aquel* acontecimiento –desde la mediación interpretativa–, si esa tradición nos habla –como lo formula una exégesis responsable– de “la presencia aquí y ahora, del Jesús que vivió y murió, el que lleva a los hombres a la crisis de la decisión”,<sup>31</sup> se exige una respuesta *adecuada* por parte del exégeta y el teólogo. Siendo el objetivo de estos “que la comunidad experimente lo que podríamos llamar una buena audición del texto en cuestión”, han de recrear el rol del sacerdote y el profeta, dado que “sin enseñanza una comunidad no moriría, pero sin profecía no viviría”.<sup>32</sup> En tanto sacerdote puede “responder a las necesidades y preocupaciones de la gente” al “representar esas necesidades y preocupaciones tratando de exponer el texto”; en tanto profeta, puede procurar en su exposición “transmitir vida a un pueblo desvitalizado”.<sup>33</sup>

La dimensión sacerdotal y profética de la *respuesta* se conjuga con la *audición*: allí su validez y su ayuda para develar la audición encriptada en antiguo lenguaje. En este movimiento, actualiza lo que fue, que actualizado sigue siendo. Si en la primera audición “lo que hay son discípulos que recibieron el ‘efecto’ de Jesús y que luego manifestaron ese efecto formulando la tradición que a su vez causa efecto” (JR: 165), en la audición contemporánea lo que hay es un teólogo/historiador/expositor que procura actualizar ese efecto o impacto para sus oyentes contemporáneos. La agenda hermenéutica implica también la indiferenciación entre el teólogo, el historiador y el expositor.<sup>34</sup>

---

<sup>30</sup> *Ibíd.*, 155. Las dos últimas cursivas son mías.

<sup>31</sup> Dunn, “Paul’s understanding of the death of Jesus”, 126.

<sup>32</sup> Dunn, *Jesús y el espíritu*, 458.

<sup>33</sup> Dunn, “What makes a good exposition?”, 155-156.

<sup>34</sup> “*Quiero resistirme a la idea de dos tareas separadas y distintas, la del historiador y la del teólogo del Nuevo Testamento*, demandando diferentes presupuestos e idiomas, con lo cual, al final, no pueden comunicarse realmente con los demás. Bajar por ese camino conduce a disciplinas incapaces de hablar el mismo idioma, y se silencia el evangelio en la iglesia. Por el contrario, me esfuerzo en un enfoque que toma en serio los puntos anteriores, que procura ser tan autocrítico como soy de mis fuentes, que busca una representación fiel de las fuentes, así como de las diversas tradiciones que han formado tanto mi personalidad intelectual como mi faceta de profesor universitario del

**1.1.5.** Es notoria la insistencia en el *impacto-Jesús*, que se percibe ya en la temprana producción del autor. El “*impacto*” es el que proporciona contenido enraizado en la historia al “Espíritu que viene”, según examinó en 1970.<sup>35</sup> En 1972 observó: “se está discutiendo el *impacto* de una figura carismática como Jesús”, “la fuente más probable para muchos de los relatos de milagros (...) serían los *recuerdos de episodios de su ministerio*”.<sup>36</sup> En 1974 refiere “la probable *influencia de dichos particulares de Jesús en Pablo*”.<sup>37</sup> En 1975 está preocupado por la “*experiencia religiosa*” de Jesús que dejó “tal *impacto permanente* en sus discípulos”.<sup>38</sup> Uno de los supuestos articuladores de su estudio sistemático de 1977, es “su experiencia [de Jesús] de Dios como Padre y de la unción del Espíritu fue la fuente inmediata de aquellas características de su ministerio que hizo *el mayor impacto* en sus contemporáneos”.<sup>39</sup> En 1980, su investigación observa que las diversas formulaciones del NT que aluden a la doctrina de la encarnación, son palabras motivadas desde el “*impacto*” de acontecimientos fundacionales en torno de Jesús.<sup>40</sup> No será otra la insistencia en obras posteriores dedicadas a Pablo, que retoman las intuiciones básicas ya formuladas en la década del 70 y expuestas bajo la noción del ‘*impacto de Cristo en Pablo*’, de manera que, más que “vacío” entre Jesús y Pablo, se puede hablar de “línea de continuidad”.<sup>41</sup>

Si bien todo esto no es más que una formulación de sentido común (una experiencia impacta y motiva a nuevas elaboraciones), las afirmaciones de Dunn pretenden ir más allá del sentido común. Dichos y relatos sobre Jesús, dice el autor, nos llevan “con sorprendente inmediatez a lo central de los primeros *recuerdos conservados* de Jesús”; pero más que recuerdos imprecisos, “el dicho o relato *atestigua* el impacto causado por Jesús”, de manera que “por medio de la tradición de Jesús, todavía *podemos oír y encontrar* a Jesús *tal como él habló y debatió*, se relacionó a la

---

siglo XXI. Era lo que estaba tratando de hacer en *Jesús Recordado*, con la esperanza de que los fieles se beneficiarían de un proyecto aleccionador de método histórico más fresco, y que el historiador ha de encontrar algo embriagador en el desafío de un enfoque que tenga en cuenta las perspectivas de fe de los primeros discípulos y tradiciones,”: Dunn, “On faith and history, and living tradition”, 16. *Cursiva mía*.

<sup>35</sup> Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 72.

<sup>36</sup> Dunn, “Desmithologizing”, 290, 291.

<sup>37</sup> Dunn, “Paul’s understanding of the death of Jesus”, 125-126.

<sup>38</sup> Dunn, *Jesús y el Espíritu*, 22.

<sup>39</sup> Dunn, *Unity and diversity in the New Testament*, 205.

<sup>40</sup> Dunn, *Christology in the making*, ix, xv, 96, 139, 254.

<sup>41</sup> Dunn, *Del Evangelio a los evangelios*, en especial el capítulo 5, “De la proclamación de Jesús al Evangelio de Pablo, 113-132.

mesa y curó” (JR: 304, 166, 1002. Cursiva mía). ¿Cómo sostener, teóricamente y en el terreno de la historia, esta progresión del *recuerdo conservado* al *testimonio* y al *evento* ‘tal-como-él’?

Dunn elabora su *clave teórica* desde una *experiencia clave* de honda insatisfacción y alto entusiasmo. Al recapitular sobre el proceso que le llevó a escribir JR, evoca la creciente insatisfacción respecto de cómo se comprendían las relaciones entre las tradiciones presentes en los evangelios, por completo dependientes de *paradigmas de literatura escrita*.<sup>42</sup> En las décadas del 70/80 había insistido en el *impacto-Jesús* y la *tradición viva* que de él se conservaba. Ya en la década del 90 había valorado diversas opiniones y teorías sobre la *tradición y transmisión oral*: “Lo que *me entusiasmó* cuando conocí los elementos característicos de la transmisión oral, fue que *hablaban directamente de la tradición sinóptica*”.<sup>43</sup> En 2000 presentó su primera reflexión articulada sobre el recuerdo del impacto de Jesús, con su sustento teórico en torno a *la tradición oral* y explicando la tradición de Jesús como tradición transmitida oralmente. En aquel entonces indicó: el “primer impacto que sus palabras y obras causaron en sus primeros discípulos (...) fue ‘traducido’ en la *tradición oral* y de esa forma fue *transmitido* a través de representaciones (repeticiones) orales, dentro de los primeros círculos de los discípulos y de las iglesias, para ser *custodiado* después en su debida forma en la tradición escrita de los sinópticos”.<sup>44</sup>

En suma: el sustento teórico para la comprensión del impacto es el paradigma de tradición oral y su dinámica de transmisión oral. Si Dunn se atrevió a hablar de “nueva visión de la tradición de Jesús” (JR: 991), es porque parte del “*convencimiento* de que la mejor explicación” sobre los elementos variantes e invariantes de la tradición y su permanencia prolongada, “la encontramos en el impacto transformador de la misión de Jesús tal y como llegó a ser verbalizada (...) en la tradición oral (...), y posteriormente recogidas en nuevas (...) representaciones literarias hechas por los evangelistas”.<sup>45</sup> A la par que la tradición oral y su permanencia se entienden por el acontecimiento del impacto, el impacto se comprende por la dinámica de la transmisión oral: “la estructura, los elementos identificativos y las palabras fundamentales (núcleo o clímax de la

---

<sup>42</sup> Dunn, “Eyewitnesses and the oral Jesus tradition”, 85-66; “Remembering Jesus”, 207-208.

<sup>43</sup> Dunn, *Del Evangelio a los evangelios*, 57. La primera cursiva es mía.

<sup>44</sup> Dunn, “Jesús en la memoria oral”, 178. Esta ponencia es la primera versión del capítulo 8 de JR.

<sup>45</sup> Dunn, “On history, memory and eyewitnesses”, 487. Cursiva mía.

tradición) serían expresados oralmente en el reconocimiento inmediato de la importancia de lo dicho o sucedido”. (JR: 288).

## **1.2. Una teología tradicional, magisterial y conciliadora.**

El texto del enunciador (su obra en conjunto considerada a manera de secciones transversales) permite apreciar “un pensamiento de la vida y una vida dedicada al pensamiento”, “la dimensión racional y la dimensión existencial” como “testigos de una presencia”.<sup>46</sup> Con este examen previo, puedo establecer cuatro grandes observaciones horizontales (1.2.1.-1.2.4) y un primer intento de síntesis (1.2.5).

**1.2.1.** Un balance general de las secciones transversales evidencia un enunciador *atento a la subjetividad que se contiene en torno al texto* (respeto, identidad, responsabilidad y compromiso, impacto), lo que se traduce en un autoreconocimiento de su identidad y su rol.

De lo primero, el enunciador *se reconoce en la confluencia de las tareas del historiador y del teólogo*. Si el texto que examina habla de una fe que, por un lado, “influye, inevitablemente, configurándolo, en todo intento de analizar la figura histórica por parte de quien (como yo) se encuentra dentro de la tradición cristiana” (JR: 38-39), y por otro, ofrece “vida y liberación” a “sociedades ahogadas en un mar de jerga técnica o royendo las duras cortezas de dogmas rancios”,<sup>47</sup> el enunciador no estima conveniente asumir tareas separadas para lo que es una misma exigencia vital.

En razón de sus particulares orígenes, segundo, el texto neotestamentario representa una “tradición viva<sup>48</sup> (...) precisamente por cuanto siguió influyendo en las vidas y comunidades de los primeros discípulos y moldeándolas” (JR: 166, n107). La confluencia del enunciador deviene entonces en la *doble exigencia de oír el texto y colaborar para que sea escuchado*: oírlo, dejar que hable, “seguir la verdad en sus propios términos”,<sup>49</sup> y en su rol de exégeta/teólogo, recrear la función del sacerdote y del profeta para proporcionar a la comunidad una enseñanza-Palabra

---

<sup>46</sup> Dosse, *El arte de la biografía*, 379.

<sup>47</sup> Dunn, “Jesus for today”, 67.

<sup>48</sup> De manera técnica se diría: una “expresión de significación religiosa o valor religioso” (Lonergan, *Método en teología*, 113).

<sup>49</sup> Dunn, *Del Evangelio a los evangelios*, 12.

actualizadas, que resuena para sus preocupaciones y le ayude a sobrevivir con sentido a sus necesidades.

**1.2.2.** Entendiendo el enunciador que el texto mismo es *norma* tanto en un sentido hermenéutico (dimensión racional del enunciador) como creyente (dimensión existencial),<sup>50</sup> por honradez hacia el texto *asume una agenda hermenéutica*, donde audición y respuesta por parte del exégeta/teólogo, se pretende elaborar al interior de la comunidad interpretativa y de la tradición viva, *como condición para una adecuada apreciación del texto*.

Por demás, el enunciador busca las huellas de un impacto permanente que aún resuena hoy. Para que esto no sea la ilusión de un culto místico o el anhelo de objetivizar nuestra imaginación,<sup>51</sup> el enunciador parte de la *impresión preliminar* de que los textos del NT hablan-*de* y atestiguan-*sobre* ese impacto, *explora críticamente* su preliminar mediante el uso de herramientas teóricas y analíticas, *corrige* sus preliminares y los amplía, y desde acciones recíprocas repetidas, va llegando a *claridades y certezas*.<sup>52</sup> La agenda hermenéutica deviene así en un círculo hermenéutico (JR: 154-158) que reconoce tanto “la alteridad del texto” como su efecto “en la idea que el intérprete tiene de su propia identidad” (JR: 159). Lo fundamental de la agenda y el círculo, que protege contra la contingencia del acto de lectura, es la *permanencia del impacto*: lo que es impresión preliminar, se transforma en la claridad y certeza que corrige los preliminares y los amplía, fundamentando de nuevo la impresión.

**1.2.3.** Pero con esta asunción el enunciador cae en la *elaboración de un argumento circular* que teóricamente se alimenta de hipótesis sobre la tradición oral y su trasmisión: se realiza una aserción, cuyas bases primeras y certezas posteriores significan lo mismo que la aserción original.<sup>53</sup> Es una argumentación falaz que *lo apresa*:<sup>54</sup> si bien a lo largo de su vida intelectual y

---

<sup>50</sup> Manifiesta Dunn en “What makes a good exposition?”: “¿qué hace una buena exposición de un texto bíblico? (...) un profundo respeto por el texto en lo que da históricamente; una preocupación primordial para escuchar nuevamente el significado o significados así expresados en el texto; una instrucción proveniente de la manera en que el texto ha sido escuchado en el pasado, en particular dentro de la comunidad de fe, y también fuera de ella; un ardiente deseo de hablar de manera relevante y con sentido a la gente a la que se dirige; y una apertura de oración al Espíritu de Dios para hablar la palabra de Dios a través de las siempre insuficientes palabras del expositor” (157).

<sup>51</sup> Dunn, “Desmithologizing”, 299.

<sup>52</sup> Como se verá en 3.1., este movimiento de la subjetividad del enunciador se objetiva en la propuesta de las pautas generales de una teoría.

<sup>53</sup> Miranda, *El juego de la argumentación*, 135-137.



existencial ha procurado dejar que los textos del NT moldeen sus opiniones, lo que fue *impresión* –en los 70– de que ellos conservan el impacto de una figura carismática, se transformó posteriormente en *aseveración teórica* (“por medio de la tradición de Jesús todavía *podemos oír y encontrar a Jesús tal como...*”), *existencial* (“Por medio de esa tradición, cualquier persona tiene todavía la posibilidad de encontrar al Jesús del que se deriva el cristianismo”) (JR: 1002) y *programática* (“El único objetivo realista para cualquier ‘búsqueda del Jesús histórico’ es el Jesús recordado”) (JR: 392).

**1.2.4.** La argumentación circular tiene una profunda razón de ser. Tras la *realidad* sobre el *impacto* que se trasuda en el *texto* normativo y los diversos elementos derivados que de allí parten, como sostiene el enunciador, *se percibe* una noción sobre la existencia de un concreto sobre el que se funda la existencia, una noción de hombre que se realiza en la libertad del evangelio, una noción de iglesia que se mueve en torno de necesidades de comunión y reconocimientos entre las iglesias y con otras religiones. Se percibe, en suma, el *eco* de los elementos gramaticales básicos de la reforma Lutero.<sup>55</sup>

De esta manera, el “hombre político” que es el enunciador –en sentido amplio de una figura pública que crea y propone sentidos a la comunidad académica y creyente–, “está atrapado en estrategias de identidad que comprometen su propia voluntad”, y “es tributario de las construcciones de la red de identidad tejida por su circunstancia, (...) encerrado por procesos de objetivación que fundamentalmente se le escapan”.<sup>56</sup> De lo primero, en tanto el argumento

---

<sup>54</sup> *Falaz* por ser tautológica, tanto en términos retóricos (como queda expuesto) como intelectuales: ninguno de sus críticos ha dudado del honor que le corresponde a Dunn haber señalado la importancia central de la tradición oral y del ‘impacto’ al momento de considerar el material neotestamentario, pero han notado la muy imprecisa y tautológica manera como es considerada y aplicada, sin más, a la tradición (véase, p.ej., los artículos de Painter, Holmberg, Byrskog, Horsley). Las respuestas de Dunn (en: “On history, memory and eyewitnesses”, “On faith and history, and living tradition”, “Eyewitnesses and the oral Jesus tradition”, “Remembering Jesus”) tan solo vuelven a insistir en su argumento, eso sí, con mayor amplitud y conciencia de su base teórica sobre la tradición oral, y mayor coherencia argumentativa.

<sup>55</sup> Escribe Küng: “De su redescubrimiento del mensaje paulino de la justificación se desprende para Lutero: (a) Una nueva concepción de Dios: no un Dios abstracto, ‘en sí’, sobre cuyo ser interno se debe especular, sino un Dios del todo concreto, ‘para nosotros’, sobre cuya gracia uno puede fundar su esperanza. (b) Una nueva concepción del hombre: basada no en el esquema naturaleza-gracia, sino desde la contraposición de ley y evangelio, letra y espíritu, obras y fe, falta de libertad y libertad. (c) Una nueva concepción de la Iglesia: no como burocrático aparato de poder y financiero, sino como comunión y sacerdocio general de los fieles. (d) Una nueva concepción de los sacramentos: no como ritual que confiere la gracia de forma casi mecánica, sino como promesas de Cristo y signos de la fe que confía en el Dios benigno” (*El cristianismo*, 547).

<sup>56</sup> Dosse, *El arte de la biografía*, 327.

circular que subyace a JR alimenta la función discursiva de proveer al enunciador, a través de su obra, de aseveraciones teóricas, existenciales y programáticas que *armonizan* su agenda hermenéutica. De lo segundo, en tanto más allá la voluntad del enunciador (exégeta/teólogo que procura ser un buen expositor en virtud de su responsabilidad hacia el texto), él es la manifestación discursiva de un autor cuya *vida* dedicada al pensamiento ha trascendido al interior del paradigma evangélico-protestante de la reforma.<sup>57</sup>

**1.2.5.** Sintetizando lo anterior como notas propias de la subjetividad del enunciador, se trata de: una voluntad de respeto al texto, una preocupación por escuchar su significado, por instruirse e instruirlo, por hablar desde él de manera relevante y desde una apertura a la Palabra. El enunciador posee una competencia (1.2.1) informada por la Palabra (1.2.2), y a ella sirve (1.2.1), desde la profunda convicción de la existencia de un testimonio perenne o impacto (1.2.2) que exige audición y escucha (1.2.1). Más allá de su voluntad, sin embargo, el enunciador rinde tributo al impacto (1.2.4), al objetivarlo (1.2.2) desde una argumentación circular que crea (1.2.3) la única condición posible para acercarse a ese impacto, cierta agenda hermenéutica (1.2.2) que conduce a aseveraciones teóricas, existenciales y programáticas (1.2.3), perfectamente encapsuladas (1.2.4) en un título preciso: *Jesús recordado*. En conclusión: el discurso contiene cuatro planos horizontales respecto de la subjetividad del enunciador, actuando mutuamente entre ellos. Los dos primeros conforman la voluntad explícita o *transparente* del enunciador, y los dos últimos esbozan lo *opaco* del enunciador, sus tributos no reconocidos.

Sobre JR, Horsley indicó que se trata de un “volumen macizo, magisterial y conciliador, en lo que respecta al menos a una importante innovación en el acercamiento al Jesús histórico”.<sup>58</sup> Es una apreciación precisa tanto de la obra como de su enunciador. Si le califica de *magisterial* y *conciliador*, es porque sospecha que, a pesar de su innovación en el sentido de haber insistido en la centralidad de la tradición oral al momento de considerar los evangelios y al Jesús de la historia, ante todo lo suyo sigue siendo un proyecto teológico antes que histórico. Esta no es exactamente la opinión explícita de Dunn (aunque se pueda sostener que así es, implícitamente), si se examinan las estructuras de su discurso.

---

<sup>57</sup> En el sentido genérico que acabo de esbozar con Küng.

<sup>58</sup> Horsley, “Jesus in the New Millenium”, 12.

## 2. URDIMBRE Y TRAMA

En el análisis de *Un juicio marginal*, observé que el plano discursivo del enunciador Meier se asume desde un sentido especializado del discurso de la ciencia (historia), lo que genera un tipo de *estructuras* o recurrencias creadoras de sentido herederas del horizonte de constitución positivista del discurso histórico. El enunciador Dunn posee otro plano discursivo (su habla se sitúa en un espacio que pretende contribuir a la escucha con sentido de la memoria de Jesús), y en consecuencia, varían sus estructuras: estas quedan expuestas en la primera parte de esta sección. La segunda parte concluye el asunto tanto de las estructuras como de la subjetividad, contenidas en JR, y anuncia el camino general de la tercera sección.

### 2.1. Estructuras contenidas en *Jesús recordado*.

**2.1.1.** La **primera estructura** es la **intención** o razón de existencia de JR en tanto discurso. Se trata del objetivo *erudito* propio de *Christianity in the Making*, y del volumen particular JR: *ofrecer* “una descripción y un análisis integrales, de carácter histórico y teológico, social y literario, de los primeros ciento veinte años del cristianismo”, en general; para JR, *examinar* “lo que ha llegado a ser universalmente conocido como ‘la búsqueda del Jesús histórico’, centrándose en las principales aportaciones realizadas en este campo de investigación a lo largo de los dos últimos siglos y preguntando cuáles de ellas y en qué grado son todavía válidas” (JR: 32). En principio y como función inaugural, esta estructura tan solo pone en marcha un discurso descriptivo y evaluativo: no señala tanto un problema a ser dilucidado, sino un asunto a ser valorado. Pero la intención inaugural se verá profundamente modificada por las motivaciones que han conducido a la intención descriptiva y evaluativa.

**2.1.2.** La **segunda estructura** ofrece la **motivación** de aquella intención. Desea Dunn “*reconocer* la continua relevancia de factores primitivos en la determinación de las características del cristianismo que han contribuido a su prolongado impacto”, *comprender* “la influencia más significativa y duradera de cuantas han configurado el carácter y la cultura de Europa (y por tanto de ‘Occidente’) en los dos últimos milenios”, por (JR: 27), y *asumir* el desafío “de fe y a la fe de seguir hablando en un foro mayor que el de la iglesia o la sala de lectura” (JR: 173). Esta triple motivación no es separable en niveles: procede de un enunciador que se resiste a separar las tareas del historiador, del teólogo y del expositor que habla significativamente desde su tradición

de fe tanto al foro *intra* como *extra*-eclesial. En este sentido, lo suyo no es presentar razones por las cuales hay que dilucidar un problema (como en Meier) sino poner de presente lo que motiva la valoración del asunto. La enunciación buscará, así, una permanente *transparencia*, en cuanto el enunciador procura ser consecuente en sus suposiciones, conceptos interpretativos y procedimientos, con esa triple motivación. Sin embargo, surgen elementos de *opacidad* por sus estrategias de identidad tributarias de un paradigma evangélico-protestante.

La segunda estructura ejerce una función correctiva sobre la primera: la sitúa como valoración necesaria para comprender/reconocer/asumir la validez de un impacto, relevante por su continuidad fundamental tanto para sociedades como para personas. Esta relevancia viene señalada por la tercera estructura.

**2.1.3.** La función de la **tercera estructura**, queda dicho, es dar cuenta de la relevancia de aquella motivación desde una *opción epistemológica* que se presenta a manera de una **agenda hermenéutica**. Por demás, esta agenda sustenta el asunto que se considera, el Jesús recordado, en la cuarta estructura.

Como examiné en un apartado precedente (1.1.4), la agenda hermenéutica indica, de manera taxativa, que el significado de la tradición *solo se aprecia al interior* de la comunidad interpretativa y de la tradición viva, y quien aprecia ese significado es el teólogo/historiador /expositor *siempre y cuando* no diferencie sus tareas. Esto se ha formulado así por la manera particular como en el discurso JR se entiende la *historia*. Por un lado, ella no se concibe sola sino al interior de un todo más amplio, donde se ha de conjugar con la fe y la hermenéutica, y esa conjunción es lo que conforma un buen estudio histórico.<sup>59</sup> Por otro, esa conjunción “obliga a interesarse en los sucesos y palabras de aquellos lejanos días” que constituyen “una realidad

---

<sup>59</sup> El estudio del Jesús histórico ha de conjugar tres dimensiones, fe, historia y hermenéutica, para responder a los problemas suscitados por la tensión fe-historia. El hecho de *la fe* “es también un dato histórico” (JR: 39) en tanto motivo y configuración del hecho histórico, por lo que no se puede prescindir de él (JR: 169-170). Se espera de *la historia* o tarea del historiador, explicar “lo que ha sucedido, (...) por qué sucedió, y por qué sucedió del modo en que lo hizo” (JR: 136). *La hermenéutica* o interpretación busca “interpretar los datos disponibles relativos a la figura histórica de Jesús” creando “una especie de puente entre la fe y la historia” (JR: 39-40). La función de puente asignada a la hermenéutica parte de apreciar que, en la búsqueda del Jesús histórico, muchas veces se consideró “la fe, la teología o el dogma” como no pertenecientes al (en el mejor de los casos), o tergiversaciones del (en el peor) Jesús histórico (JR: 82). A su vez, las posiciones fideístas parecen reformular la perspectiva de fe “en términos de una filosofía contemporánea” (JR: 111) que si bien afirma la legitimidad teológica de la búsqueda, o bien cae en una formulación insustancial para el presente de aquella historia, o bien en un subjetivismo anárquico (JR: 131).

decisiva”, tanto para “la historia de la humanidad” como para los creyentes; la investigación histórica, que estimula, fortalece, equilibra, corrige y anima al escrutinio crítico de las raíces de la fe (JR: 135), no puede dejar de aceptar la realidad de fe como “dotada de posibilidades interpretativas”, puesto que la fe es parte de los datos en relación con Jesús; por esto, en suma, la hermenéutica que se elabore ha de partir y de fijar sus límites en lo que apreció cierta comunidad interpretativa al forjar una tradición viva.<sup>60</sup>

**2.1.4.** La **cuarta estructura** se refiere al **asunto** a considerar. En principio, se trata del empeño por describir “los comienzos del cristianismo en Jesús de Nazaret” (JR: 42), entendiéndolo en el contexto de las búsquedas del Jesús histórico:<sup>61</sup> “el Jesús histórico es, (...) una creación efectuada en los dos últimos siglos utilizando los datos procedentes de la tradición sinóptica” (JR: 162). Pero a la luz de una consideración negativa sobre el paradigma literario desde el cual han sido interpretadas las fuentes, y una consideración positiva sobre la tradición/trasmisión oral como manera privilegiada de examinar las fuentes (JR: capítulos 7 y 8), observa que (a) el origen de la tradición sobre Jesús se explica mejor por el impacto que la figura histórica tuvo en quienes le escucharon/vieron, tradición que por su impacto fue conservada, celebrada, analizada en catequesis o apologías, pero custodiada en lo fundamental por ser tradición viva; (b) examinar las fuentes en tanto tradición viva, “lleva con sorprendente immediatez a lo central de los primeros recuerdos conservados de Jesús” (JR: 304). Se produce así un desplazamiento sobre el asunto inicial: ya no el Jesús histórico en tanto reconstrucción erudita desde los medios que ofrece la investigación moderna, sino el *Jesús recordado*, puesto que “la tradición de Jesús nos muestra cómo él era recordado” (JR: 392).<sup>62</sup> La tesis se formula de manera radical en las postreras líneas de JR: “por medio de la tradición de Jesús todavía podemos oír y encontrar a Jesús tal como el habló y debatió, se relacionó a la mesa y curó” (JR: 1002). Esto implica que Dunn se mueve

---

<sup>60</sup> Un análisis más detenido de estas formulaciones a partir del caso concreto de los capítulos 11 y 18 de JR, como mostraré en 3.1.3.3, revela que la opción epistemológica de Dunn se acerca a un empirismo tipo Hume, lo que le permite elaborar una retórica dogmática (asunto que trato en 4.1).

<sup>61</sup> En este sentido, los primeros seis capítulos de JR: tras un prolijo examen descriptivo de las “búsquedas” (capítulos 3 á 5), concluye indicando “los principios históricos, hermenéuticos y teológicos que inspirarán mi propio intento...” (JR: 42), en el sexto capítulo.

<sup>62</sup> “A través del impacto que Jesús hizo, discernimos a Jesús, no el Jesús que podría ser algo diferente de lo que recuerda la tradición de Jesús, sino el impacto-Jesús todavía visible en la tradición de Jesús”, lo “que proporciona, en general, una imagen coherente y consistente de quien hizo tal impacto”: Dunn, “On faith and history, and living tradition”, 15.

desde la tradición de Jesús hacia Jesús mismo.<sup>63</sup> Por esto, plantea al Jesús recordado como “único objetivo realista” de cualquier búsqueda, que además supera la cesura de los estudios histórico-críticos, donde “la figura misma de Jesús se ha alejado todavía más de nosotros”.<sup>64</sup>

En términos funcionales, la estructura fundamenta aquella realidad decisiva a ser apreciada por parte de la agenda hermenéutica establecida, y la certeza de la motivación como algo no vano. Prospectivamente, esta estructura surge desde una nueva manera de tratar (metodología) las fuentes (como tradición oral), estructuras que a su vez cimentan la ‘realidad’ (no tanto objetividad) del *asunto* proveniente de la cuarta estructura.

**2.1.5.** La **quinta estructura** se refiere a la **tradición oral**. Hablando con propiedad, en el discurso JR es una estructura imbricada con la *trasmisión oral*, pues se suscitan desde la misma pregunta: “¿Con qué concepto del proceso de trasmisión deberían operar” quienes se dedican a la búsqueda del Jesús histórico? (JR: 177). Analíticamente, son discernibles, hablando de *tradición oral* para las fuentes, y de *trasmisión oral* para la metodología.

El estudio de la tradición oral se origina desde tres presupuestos y un problema. El primer presupuesto es la distinción entre acontecimiento, dato y hecho: el primero “pertenece al irrecuperable pasado”, y sólo se dispone de los “datos” que han sobrevivido a los años; sirviéndose de ellos, el historiador reconstruye los “hechos”, una “interpretación de los datos”, que si bien no es aquel acontecimiento por lo menos proporciona “cierto grado de aproximación entre ambos” (JR: 137). El segundo presupuesto es que, en la interpretación, es necesario el equilibrio entre “el excesivo énfasis del realismo simplista en la objetividad de lo ofrecido al conocimiento y el excesivo énfasis del idealismo en la subjetividad del conocer” (JR: 145).<sup>65</sup> Por último, los datos que se interpretan para el caso del Jesús histórico (esto es, lo que de manera

---

<sup>63</sup> Recuérdese que el enunciador tanto se compromete como se desdice de lo que enuncia. Contrasta esta declaración de la p.1002 de JR, con la presente en el capítulo 13: “venimos subrayando la imposibilidad de llegar hasta Jesús mismo” (JR: 562). Esto no le impedirá, en el capítulo 16, confiar en la posibilidad de “rastrear, por la ‘forma’ de ese impacto, la ‘forma’ de aquello que lo produjo” (JR: 795).

<sup>64</sup> Ratzinger, *Jesús de Nazaret*, 8.

<sup>65</sup> De esta manera básica, Dunn entiende el realismo crítico de Lonergan, el cual, dice, procurará seguir “en alguna medida” (JR: 147). Sobre el problema que presenta esta asunción básica, me referiré en 5.3.

clásica se considera *fuentes*), provienen originalmente de un impacto: “no se puede ignorar el hecho *a priori* que *Jesús debió haber producido un impacto en aquellos que lo siguieron*”.<sup>66</sup>

Dunn no desconoce el procedimiento histórico-crítico, desde el cual siempre ha procurado fundamentar el examen de los temas teológicos que le ha interesado. Pero al momento de considerar las fuentes desde las cuales se conoce la actividad de Jesús,<sup>67</sup> observa un *problema* fundamental: “la comprensión de las relaciones entre las tradiciones de los evangelios sinópticos y la temprana transmisión de la tradición de Jesús se lleva a cabo sólo en términos literarios”.<sup>68</sup> De allí su *respuesta*: esa tradición solo se aprecia de manera comprensible desde el enfoque de la tradición oral (JR: 215, 235). Por un lado, atiende el descuidado llamado de atención de eruditos modernos que han resaltado la importancia de la fase oral de la tradición evangélica;<sup>69</sup> por otro, confirma sus observaciones al analizar algunas narraciones y enseñanzas de la tradición de Jesús;<sup>70</sup> además, se supone que la oralidad es la condición contextual propia de aquella primera comunidad interpretativa, y por ende, condición propia del principio de respeto al texto. De allí su *tesis*: “tal visión de la tradición oral ofrece un modelo para interpretar la tradición de Jesús” (JR: 254).<sup>71</sup>

Respecto de sus tres presupuestos, este enfoque implica que el enunciador de JR *pretende* asumir el *a priori* fundamental de lo significativo que resulta ser Jesús mismo como punto de partida de una tradición, *reclama* el equilibrio entre la objetividad de lo conocido y la subjetividad del conocer en el impacto testimoniado en la tradición,<sup>72</sup> y *ansía* la mayor aproximación posible entre

---

<sup>66</sup> Dunn, *Del Evangelio a los evangelios*, 27. Dicho de otra manera: “La suposición de que el Jesús recordado era un hombre sin relevancia, incapaz de fascinar o anodino es simplemente increíble” (JR: 169).

<sup>67</sup> Dedicó dos páginas a las fuentes externas, indicando que “Son revisadas de manera periódica, y casi siempre con los mismos resultados” (JR: 179): se remite a lo presentado por Meier (*Un juicio marginal*), Chilton y Evans (*Studying the Historical Jesus*), Theissen y Merz (*El Jesús histórico*) y van Voorst (*Jesus outside the New Testament*). De las fuentes internas, su punto de vista es conservador: las referencias paulinas a Jesús, los evangelios sinópticos y Juan junto con algunas de las habituales hipótesis de dependencia, la existencia de Q (JR, capítulo 7).

<sup>68</sup> Dunn, “Remembering Jesus”, 207. El capítulo 7 de JR, dedicado a las fuentes, precisamente las presenta bajo esta luz crítica. Resume Dunn su apreciación: “la mayoría de las investigaciones sobre la historia de la tradición del material se centraron casi exclusivamente en su interdependencia literaria, sosteniendo la conclusión de que el desarrollo que va de Jesús a los evangelios no solo podía, sino que debía entenderse en términos literarios de copiar y redactar fuentes escritas” (*Del Evangelio a los evangelios*, 15).

<sup>69</sup> Examina los aportes de Herder, Bultmann, Moule, Koester, Gerhardsson, Horsley, Draper, Bailey (JR: 236-255).

<sup>70</sup> Se refiere a las tradiciones y enseñanzas de la tradición sinóptica, consideradas bajo el modelo de tradición oral (JR: 255-286).

<sup>71</sup> Esta tesis la refiero por extenso en 3.1.

<sup>72</sup> Objetivo en tanto el impacto es un *testimonio*, subjetivo en tanto el testimonio procede del *impacto*.

el hecho y el acontecimiento, desde donde se sostiene la “sorprendente inmediatez” (JR: 304) de la tradición de Jesús. Respecto de la consideración de las fuentes, estas han de asumirse prioritariamente como tradición oral. Dice ésta de un relato que pasa de boca en boca (JR: 237) y que, por su índole misma, “es característicamente flexible, con temas constantes, versiones reconocibles del mismo relato”, y “elementos formularios fijos o variables, dependiendo del contexto de la representación” (JR: 254).

En términos funcionales, esta estructura sostiene la credibilidad del *asunto del Jesús recordado*, pues el tema constante y los elementos formularios fijos o variables de la tradición no solo indican los diversos modos como era recordado, sino que proporcionan el impacto-Jesús que era recordado. Valida, además, la *agenda hermenéutica* establecida por centrar aquella realidad decisiva que se aprecia de manera correcta al interior de su comunidad interpretativa que forja la tradición viva, y la *motivación* de una relevancia dada sobre la continuidad fundamental de Jesús a través de los evangelios y la iglesia.

**2.1.6.** Estas funciones son las mismas que observa la **sexta estructura**, donde la *metodología* se dirige a observar cómo funciona la tradición oral en términos de **transmisión oral**. La extensa consideración sobre ésta (JR: 286-302) queda así resumida:

(...) seguramente el modelo del *proceso* de tradición oral [esto es, la trasmisión oral] fue establecido más o menos desde el principio (antes de la primera Pascua) y que probablemente mantuvo su carácter hasta que la tradición fue puesta por escrito (y aun después). El primer impacto (serie de impactos) que produjo Jesús dio como resultado la formación de tradición. Esta a su vez fue constitutiva de comunidades/iglesias después de Pascua y más allá de Galilea y, habiendo adoptado forma griega, fue conservada y celebrada mediante recitación regular (ya fuera en reuniones comunitarias o específicamente litúrgicas) o analizada con fines apologéticos o catequéticos. En otras palabras, lo que hoy día encontramos en los evangelios no es el estrato superior (última edición) de una serie de capas cada vez más impenetrables, sino la tradición viva de la celebración cristiana, que nos lleva con sorprendente inmediatez a lo central de los primeros recuerdos conservados de Jesús. (JR: 304. *Cursiva mía*).

Aparece una manera fundamental del proceder, y dos consecuencias. De lo primero, se trata de examinar las tradiciones de Jesús como formas diversas de trasmisión oral (explicables al interior del paradigma de tradición oral), lo que permite entender que “su forma esencial es producto del impacto original e inmediato causado por Jesús primero en palabras por los implicados o testigos en aquello que Jesús dijo o hizo”; con tal entendimiento es posible “empezar a elaborar un retrato



del Jesús recordado” (JR: 392, 304). La primera consecuencia es que “la atención” ha de estar centrada “en rasgos/temas característicos de la tradición de Jesús” (JR: 392), pues la explicación obvia para esa presencia característica es que “refleja la durable impresión que Jesús causó en muchos de sus seguidores”,<sup>73</sup> de allí que, segunda consecuencia, el interés del autor se centre “en la tradición de los evangelios (...) y lo que sus formas persistentes nos dicen sobre el origen y la historia de la tradición”, esto es, que “En las partes estables vemos la identidad de la tradición; en las variables, su vitalidad” (JR: 392, 393).

## **2.2. Contención de *Jesús recordado*: estructuras y subjetividad.**

El examen precedente ha mostrado lo que se contiene *en el* discurso JR, la subjetividad del enunciador, y lo que contiene *el* discurso JR, las estructuras propuestas por el enunciador. En 1.2.5. indiqué cómo los cuatro planos de la subjetividad *del enunciador* se agrupan en dos planos que se superponen. De manera similar, las reiteraciones que dan origen a las estructuras pueden ser re-conocidas como secciones transversales, que nos permiten llegar a observaciones horizontales de lo enunciado (el discurso JR como tal).<sup>74</sup> Como estructura, estamos ante un conjunto de elementos solidarios entre sí desde las diversas funciones descritas. En términos horizontales, el proceso (*estructurar*) se presenta así: La primera estructura (*supra* 2.1.1) inaugura el discurso como descriptivo y evaluativo, pero adquiere nueva cualidad gracias a las estructuras que siguen. La segunda, tercera y cuarta estructura (*supra* 2.1.2, 2.1.3, 2.1.4), en conjunto, son actualización de la vieja exigencia teológica de dar “razón de vuestra esperanza” (1 Pe 3, 15): la triple motivación (*supra* 2.1.2) pretende hablar al *intra* y *extra* foro humano, desde una agenda (*supra* 2.1.3) que se asume desde lo *intra* del foro no como fe vana sino como realidad fontal (1 Cor 15) perceptible en el plano humano (*supra* 2.1.4); así, el conjunto estructural [2.1.2/2.1.3/2.1.4] reorienta la inicial intención descriptiva y evaluativa de 2.1.1 hacia la intención teológica propia de un capítulo de la teología fundamental, la credibilidad de una revelación encarnada.<sup>75</sup> Las apreciaciones histórico-críticas del texto neotestamentario dejan

---

<sup>73</sup> Dunn, *Del Evangelio a los evangelios*, 31.

<sup>74</sup> Remito a lo expuesto en el Capítulo 2, 2.1.3., bajo cuya comprensión se escribe este párrafo.

<sup>75</sup> Las indicaciones de la teología fundamental “orientan hacia una disciplina teológica que asume como centro la Revelación y el correspondiente acto de fe desde la perspectiva de la credibilidad. Esto conlleva, por tanto, a un estudio histórico-sistemático de la Revelación, y a su vez una epistemología propia en clave de credibilidad como expresión del ‘dar razón de la fe’. A tal doble dimensión se la podrá calificar, la primera, como función interior y de

dudas y límites para esta tarea, suplida perfectamente por apreciaciones desde la oralidad, tarea que cumple el conjunto de estructuras [2.1.5/2.1.6].

Estamos entre una teología tradicional y los resultados de la reciente investigación, en palabras de Horsley. Los dos planos horizontales transparentes del enunciador han generado los seis planos transversales de la estructura de lo enunciado: la *trama* o argumento de JR se refiere a un aporte al estudio histórico de Jesús desde la perspectiva de la tradición oral. Pero son los dos planos horizontales opacos del enunciador los que nos revelan los tres planos horizontales de la estructura de lo enunciado: la *urdimbre* que entreteje la trama de JR es una propuesta sobre un punto específico de teología fundamental.

Esta conclusión nos permite examinar cómo se comprende y cómo opera, desde la comprensión del enunciador sobre la tradición/transmisión oral, la tradición de Jesús. A partir de allí examino las estrategias de construcción discursiva de JR, para considerar, por último, la dimensión del método. De esto tratan las tres secciones que siguen.

## **PARTE 2: VALORACIÓN METÓDICA DE JESÚS RECORDADO.**

Los trabajos efectuados hasta hoy han mostrado el hecho de que la tradición oral jamás debería ser utilizada sola y sin soportes. (...) la tradición oral puede tener un valor real, pero este valor real es dudoso mientras no esté sustentado por otras fuentes históricas.

Vansina, *La tradición oral*, 19.

Sólo en la medida en que se pase a la estructura reflexiva de conciencia, sólo en la medida en que él pase desde la autopresencia hasta el conocimiento del yo, hasta el conocimiento de su conocimiento, de sus diferentes clases y las relaciones entre ellas... [sólo entonces] será capaz de hacer el juicio que se refiere a las interrelaciones y al mutuo complemento del sujeto espontáneo en su conocimiento de sentido común y el sujeto teórico y su conocimiento teórico.

Lonergan, "Realismo crítico e integración entre las ciencias", 52

---

fundamentos, en clave de una TF fundante, y la segunda, como función exterior y de apologética, en clave de una TF apologética". Pié-Ninot, "La identidad de la teología fundamental", 54.

### 3. LA TRADICIÓN DE JESÚS COMO TRADICIÓN ORAL.

¿Cómo opera el enunciador en su enunciado JR, y qué tipo de comprensión existe tras su operación? La consideración sobre los criterios de historicidad en *Un juicio marginal* me ha proporcionado el esquema que abordo ahora.

#### 3.1. Sobre su operación.

Es posible examinar el operar del enunciador en su enunciado, en tres momentos. Repaso, primero, las pautas generales de la *teoría* que propone Dunn sobre el proceso de transmisión de la tradición; enseguida observo dichas pautas en la globalidad de JR y considero, por último, casos específicos que permiten ilustraciones más precisas. Cada uno de estos momentos va acompañado de observaciones críticas. Las conclusiones del análisis ya pertenecen a la argumentación del apartado 3.2.

**3.1.1. Una teoría general.** Previo al momento propio de la exposición del *Jesús recordado* a partir del capítulo 11, Dunn ofrece en el octavo capítulo las pautas inaugurales desde las que desarrolla “una teoría general del proceso de transmisión de la tradición en el cristianismo primitivo” (JR: 216). Son cinco los pasos del enunciador operando hacia la formulación de una teoría:

Primero, *presupone* “cierto grado de continuidad entre Jesús y lo que siguió” (JR: 216), basado en “substanciales pruebas indirectas”<sup>76</sup> que hablan de la disposición de la iglesia primitiva por “recordar (...) y tener como referencia la tradición de Jesús”, y del “vivo interés” de los primeros cristianos, atestiguado en los evangelios, “por saber acerca de Jesús, con su conservación, promoción y defensa del recuerdo de su misión, y por aprender de su ejemplo” (JR: 228-229).

---

<sup>76</sup> Observa, primero, “la necesidad que los primeros cristianos sentían de explicarse a sí mismos hablando de Jesús, en el hecho “que transmitir la tradición fue parte de la actividad de la Iglesia desde el comienzo” (JR: 218). Segundo, ellos buscan asegurar la continuidad de la tradición desde el dar testimonio y ofrecer una memoria –tarea que asumen los custodios apostólicos– para llevar una vida congruente con ella (JR: 220-223). Tercero, aunque las cartas paulinas y las epístolas católicas parecen desinteresarse de lo que dijo e hizo Jesús, sin embargo su enseñanza retoma en algunos puntos la tradición de Jesús y la sitúa en una parénesis más amplia, lo que indica más bien que “en estos datos vemos uno de los modos en que era recordada y utilizada la tradición de Jesús (JR: 225). Cuarto, los evangelios coinciden en algún grado con la biografía antigua (JR: 227-228). Quinto, frente a la hipótesis de que la iglesia primitiva añadió declaraciones proféticas a la tradición de Jesús, considera Dunn que sólo aquellas declaraciones coherentes con el material fundacional fueron aceptadas como dichos de Jesús (JR: 229-235).

Segundo, *revisa* las indicaciones de eruditos que, si bien se han referido a la tradición oral, no han desarrollado sus “percepciones potencialmente fructíferas” (JR: 236). Estas son: la idea de una tradición oral subyacente a los evangelios (Herder, Bultmann) que conforma su fuente preliteraria (Moule, Koester); esta fuente opera de manera conservadora, desde pautas mnemotécnicas que implican estabilidad de fórmulas esenciales y variabilidad de composición según contexto de recitación (Gerhardsson, Kelber, Horsley, Draper); implica, además, un control de la comunidad sobre su tradición, de manera que si bien puede existir total o relativa flexibilidad sobre elementos de diversa importancia para la identidad de la comunidad, el elemento núcleo de su significado será la parte más fija o inflexible (Bailey) (JR: 236-254). En conjunto, estos elementos son propios de una “tradición oral informal controlada”, que “ofrece un modelo para interpretar la tradición de Jesús” (JR: 254).

Tercero, *aplica* las indicaciones de sus predecesores, como modelo, sobre el material sinóptico que típicamente se comprende y problematiza desde lo que llama mentalidad literaria, y cuyas respuestas suelen dejarlo insatisfecho. Si bien las narraciones<sup>77</sup> y las enseñanzas<sup>78</sup> seleccionadas

---

<sup>77</sup> De las *narraciones* de la tradición sinóptica se ocupa en JR: 255-270. Las tres versiones del relato de la *conversión de Saulo* en Hch ofrecen “un excelente ejemplo del principio oral de ‘variación sobre el mismo tema’ (...) [donde] lo esencial del relato se mantiene constante, mientras que los detalles accesorios pueden variar según las circunstancias” (JR: 257). Frente a los problemas editoriales del episodio paralelo del *siervo del centurión* (Mt 8, 5-13; Lc 7, 1-10, con su posible paralelo en Jn 4, 46-53), concluye: “las diferencias son tan grandes que la hipótesis de dependencia parece sumamente improbable”; por esto, “La respuesta más simple es que hubo dos versiones de un mismo episodio que fueron divergiendo con las sucesivas narraciones”, de manera que ellas “representan un buen ejemplo de relatos sobre Jesús mantenidos vivos en la tradición oral” (JR: 261). De manera similar, la hipótesis de la dependencia literaria de Mt y Lc hacia Mc (en las *narraciones marcanas* de la tempestad calmada, la mujer sirofenicia, la curación del joven poseso, la discusión de quién es más grande y el óbolo de la viuda) es “demasiado forzada” o “insostenible” (JR: 262, 264) pues no explican el alto número de elementos variables en las versiones: “Una conexión de tipo oral en mucho más verosímil”, dado que “la mezcla de conservación y flexibilidad sugiere una anterior transmisión oral”; “es más razonable deducir que Mateo y Lucas tenían sendas versiones (orales) y las utilizaron principalmente o siquiera de manera auxiliar” (JR: 264, 267, 263).

<sup>78</sup> De las *enseñanzas* de la tradición sinóptica se ocupa en JR: 270-285. Duda que Mt y Lc “hubiesen tomado” sus versiones del *Padre nuestro* “de una misma fuente escrita (Q)”, y encuentra más justificado pensar que dicha tradición “se conservó viva en la liturgia de la comunidad” por “la influencia de alguien [Jesús] que gozase en general de altísima consideración” (JR: 273-275). La cuádruple tradición de la *última cena* (Mt 26, 26-29//Mc 14, 22-25; Lc 22, 17-20//1 Cor 11, 23-26) explica su variación no debido “a una dependencia literaria ni a una más estrecha relación de una de las formas con el arameo, sino a prácticas litúrgicas ligeramente distintas”: “era una tradición viva antes y después de ser puesta por escrito (...) una tradición recordada como procedente del mismo Jesús y conceptualizada así desde la etapa más antigua a que podamos remontarnos” (JR: 276-277). Si bien existe un inmenso grado de cercanía en algunos pasajes del *sermón del monte/ de la llanura* de Mt/Lc que permiten suponer un documento Q, un número mayor de pasajes presentan tal variabilidad que la hipótesis literaria se hace improcedente; se trata, más bien, de “enseñanzas recordadas como procedentes de Jesús del modo en que la tradición oral conserva tal tipo de materiales: el carácter y la sustancia del dicho son mantenidos por medio de palabras y frases, mientras que el narrador adapta las cuestiones de detalle como a su juicio lo requiere la situación” (JR: 281). Similar

de la tradición sinóptica “muestran que una significativa proporción del material que comparten, está en un cercano paralelismo o en términos casi idénticos”, el material no compartido es tan diferente que no encuentra adecuada explicación en términos de dependencia literaria; “un proceso oral” proporciona un sentido más adecuado: “las diferencias entre los evangelios no deben comprenderse como ‘errores’ o ‘contradicciones’, sino simplemente como diversas formas orales que tomó la tradición”.<sup>79</sup>

Cuarto, y validado con lo anterior el modelo, *confirma* su presuposición primera indagando el paso de la tradición oral al evangelio escrito, indicando que estos, en su lectura colectiva, conviven con aquella tradición oral (JR: 299-302): los evangelios son, en lo fundamental y sin negar procesos redaccionales, “una versión escrita de una recitación oral de la tradición de Jesús. (...) la variación dada por diferentes maestros orales a la tradición que enseñaban, para subrayar su relevancia en relación con la situación del auditorio particular”.<sup>80</sup>

Quinto, y establecido lo anterior a manera de una teoría general, procede Dunn a *formular su proceder*. Se trata de *centrar la atención*, por un lado, en “rasgos/temas característicos de la tradición de Jesús” (JR: 392) que permitan avistar al Jesús-característico antes que al Jesús distinto (JR: 388-389); por otro, *centrar el interés* “en la tradición de los evangelios (...) y lo que sus formas persistentes nos dicen sobre el origen y la historia de la tradición”.<sup>81</sup>

---

conclusión deriva de su análisis de *otras tradiciones Q/q*: “hay pasajes paralelos que piden a gritos ser entendidos desde la flexibilidad de la tradición oral” (JR: 282).

<sup>79</sup> Dunn, *Del Evangelio a los evangelios*, 15.

<sup>80</sup> *Ibíd.*, 73. Estas palabras Dunn las aplica específicamente al evangelio de Marcos, pero luego las extiende: “La solución más probable del enigma de la tradición compartida pero redactada muy diversamente [por Mt y Lc, en contra de la hipótesis del Evangelio Q] es que hubo varias versiones orales de la tradición de Jesús que circulaban entre las primeras comunidades y que en tales pasajes Mateo y Lucas conocieron y usaron diversas versiones de la tradición” (*ibíd.*, 80).

<sup>81</sup> Nótese la coherencia de esta formulación con lo expuesto anteriormente. 1) El contenido subjetivo y estructural del discurso modelan la *atención* y el *interés* de la operación hacia pautas de continuidad, antes que de diferencia (de hecho, la diferencia es molesta: “nos arriesgamos a quedar de inmediato empantanados y perdidos en un mare magnum de detalles relativos a dichos particulares (...) (JR: 389). 2) Para la operación, se parte de la revisión de una presuposición que permite insistir en lo estable, teóricamente sin desconocer la diversidad pero asumiéndola desde una unidad fundamental (por esto, por demás, aunque se reconoce que también el paradigma oral puede quedar bajo un “mare magnum de detalles relativos”, esto se puede obviar al buscar lo característico: en suma, se *doma* al paradigma oral) 3) Centrar la atención en lo característico de la tradición, y centrar el interés en la tradición de los evangelios, es consecuencia directa de su argumento básico: la tradición muestra cómo era recordado Jesús, y ese recuerdo es producto del impacto de Jesús; la continuidad o lo *característico* permite elaborar un recuerdo coherente, un recuerdo coherente nos permite hablar de lo característico, lo característico nos permite apreciar una unidad en los evangelios a pesar de su diversidad, la diversidad es tan solo aparente porque son diversas impresiones o versiones

Estos cinco pasos, en principio, establecen un conjunto articulado de hipótesis. Sin embargo, cada paso está preñado de detalles críticos, algunos de los cuales llevaron a Holmberg a calificar a JR como “un malentendido de cómo funciona la tradición oral y cómo la usan los evangelios”,<sup>82</sup> apreciación que se dirige en particular al segundo y tercer paso. En el segundo paso, al examinar los aportes de los eruditos que le preceden en el campo bíblico, escasamente combina diversas ideas y puntos de vista<sup>83</sup> para referirlos según el esquema expuesto. Por demás, de manera manifiesta *prefiere* los trabajos de K. Bailey (desde el cual organiza su esquema), los cuales, a pesar de ser “ensayos anecdóticos” sobre la “tradición informal controlada”, desde su entender – que no justifica–proveen de “*la mejor explicación* para la trasmisión primitiva de la tradición de Jesús” (JR: 250, 251, 253. *Cursiva mía*).<sup>84</sup> El tercer paso, que podría justificar su entender, se reduce a una superposición del esquema del segundo paso al material evangélico: se desentiende de las complejidades de la tradición oral y todo su enrevesado juego de reconfiguraciones, censuras y recreaciones;<sup>85</sup> se desorienta al no considerar que un documento escrito bien puede poseer una sensibilidad oral pero no puede ser identificado como equivalente a la tradición oral que opera en su entorno medioambiental, que las variaciones entre documentos también proceden de la polémica y no necesariamente de la performatividad oral, y que no se puede desechar, sin más, 200 años de investigación histórico-crítica;<sup>86</sup> por último, desatiende el llamado a poner en relación a la tradición oral con datos provenientes de muy diversas fuentes y con aspectos propios de su altísima complejidad,<sup>87</sup> confiando en la transparencia des-interesada de lo que ha llamado el impacto de Jesús.<sup>88</sup>

---

de un mismo impacto, etc. De nuevo, es un argumento circular: su modo de proceder es producto de su argumento básico, y su argumento básico es producto de su modo de proceder.

<sup>82</sup> Holmberg, “Question of method in James Dunn’s *Jesus Remembered*”, 445.

<sup>83</sup> Y dejando de lado importantes consideraciones, en especial de Bultmann y Gerhardsson. Cfr. Byrskog, “A new perspective of Jesus tradition”, 461, 465.

<sup>84</sup> El mismo Bailey es consciente que sus observaciones son “hallazgos” desde la experiencia que, sin desmerecer las observaciones de Bultmann o Gerhardsson, pueden “ofrecer un modelo esclarecido para su consideración y estudio adicional”: Bailey, “Informal controlled oral tradition and the synoptic Gospels”, 4.

<sup>85</sup> Byrskog, “A new perspective on the Jesus tradition”, 468-470.

<sup>86</sup> Crossan, “Response to Dunn’s *Jesus Remembered*”, 233-238.

<sup>87</sup> Recuérdese el epígrafe de Vansina con el que abrí esta segunda parte. Quien examine el texto clásico de Vansina, *La tradición oral*, pronto verá la existencia de numerosos asuntos que ignora el esquema de Dunn. La tradición oral se enfrenta al problema de la cadena de testimonios y la cadena de tradiciones; el testimonio, sus tipos, sus formas de credibilidad, sus formas de transmisión y de control, sus medios, sus alteraciones; la manera propia como se comprende un testimonio, según sea el género, ubicación societal; las maneras como el testimonio elabora su

Unas últimas observaciones críticas. En lo que respecta al primer paso y a la luz de lo expuesto en 1.2.2, su presuposición acepta como posición previa a ese enunciador que asume el texto neotestamentario como norma y, en consecuencia, asume cierta agenda hermenéutica. Respecto de su cuarto paso, aunque en su declaración no niega los procesos redaccionales, en su análisis tiene a dar peso a la comprensión de la escritura como versión escrita de la recitación oral: con ello no solo simplifica en exceso las psicodinámicas propias de la oralidad, sino que las idealiza y subsume a ellas las propias de la escritura,<sup>89</sup> desatendiendo de la exigencia de comprender “la memoria, la oralidad y la delicada *interacción* entre oralidad y capacidad de leer y escribir en una sociedad premoderna que está a una distancia de milenios de la universal oralidad del pasado, pero también a una distancia de milenios de la universal capacidad de leer y escribir en el futuro”.<sup>90</sup> Con estos elementos críticos, tanto el quinto paso de la teoría general como el conjunto de los precedentes, podría considerarse una “mística de la tradición oral” que no atiende las múltiples interacciones, sutilezas y dialécticas entre los mundos oral y escrito.<sup>91</sup>

**3.1.2. El modelo de la tradición de Jesús como tradición oral.** Independiente de los aspectos críticos referidos, a partir del capítulo 11 Dunn transita, a través de los evangelios, a Jesús.<sup>92</sup> Si bien el esquema es bastante tradicional (inicios de Jesús en el bautismo de Juan, Reino de Dios, destinatarios y seguidores, comprensión sobre Jesús y su autocomprensión, muerte, resurrección), recalca el papel de la trasmisión oral en las primeras etapas de la tradición de Jesús, y se inclina

---

significación social y simbólica, etc. Dunn hace *tabula rasa* de todo ello, confiado en la prístina transparencia del impacto.

<sup>88</sup> “El testimonio sólo es un espejismo de la realidad de la que da cuenta. En la tradición oral el primer testigo deforma la realidad voluntaria o involuntariamente, ya que no recibe más que una parte de ella y atribuye un significado a lo que aprecia. (...) Los testigos de la cadena, hasta el último de ellos, alteran y deforman el primer testimonio bajo la influencia de los mismos factores: sus intereses y los de la sociedad, los valores culturales y su propia personalidad”: Vansina, *La tradición oral*, 93. Respecto del desinterés de Dunn por el interés, o por las variaciones originadas en la polémica, es diciente que en su horizonte hermenéutico tenga muy presente a Gadamer, pero ignore por completo a Habermas (JR: 158-161): sobre este asunto, me refiero de nuevo, con brevedad, en la nota 120 de este capítulo.

<sup>89</sup> Sobre las psicodinámicas de la oralidad y la escritura: Ong, *Oralidad y escritura*, capítulos 3 y 4.

<sup>90</sup> Crossan, *El nacimiento del cristianismo*, 48. En este sentido, la observación de Horsley: la presentación de la tradición oral por parte de Dunn se encuentra en “una etapa tan elemental, que es prematuro especular sobre cuán cerca nos puede llevar al inmediato impacto de Jesús” (“Jesus in the new millenium”, 23).

<sup>91</sup> Sobre esto: Crossan, *El nacimiento del cristianismo*, en especial la segunda parte, 47-89.

<sup>92</sup> “Through the Gospels to Jesus”, es el título original del capítulo 10.

de manera permanente por la elusión de las contradicciones, prefiriendo los cuadros amplios y coherentes.<sup>93</sup>

Son tres los asuntos nucleares para transitar hacia Jesús, enunciados de manera formal como *misión* de Jesús, su *conciencia* y el *culminar* de su misión. Todos ellos son expuestos a la luz de su divisa fundamental, proveniente de su formulación teórica sobre el proceso de transmisión de la tradición: ya que los textos representan una “continuidad a través de distintas representaciones”, es posible “identificar una inspiración originaria todavía audible en las diversas representaciones y a través de ella” (JR: 391).

Los momentos centrales de tal divisa en la *misión* y en referencia al asunto del impacto de Jesús (capítulos 11 a 14 de JR: bautismo, predicación del Reino, destinatarios del mensaje, seguidores de Jesús) pueden ser descritos con brevedad. En el capítulo 11, en los relatos en torno al Bautista vemos el impacto funcionando; las tentaciones nos hablan de un impacto a distancia, en tanto que en la concepción y nacimiento, no hay impacto perceptible. En el capítulo 12, si bien reconoce las amplias, plurales y contradictorias referencias y connotaciones en torno a la realeza de Dios, se inclina por la imagen de conjunto y temas característicos de la tradición de Jesús, que a su juicio esbozan una nota de escatología inminente: el impacto tan solo posee la función de corroborar la toma de posición en medio de la discusión erudita que va desarrollando.<sup>94</sup> En los dos capítulos siguientes, el impacto se traduce en “cómo él [Jesús] era escuchado” (JR: 571) por los diferentes círculos que le rodean (en capítulo 13, los destinatarios de la llamada: Israel, los pobres, los pecadores, las mujeres; en el capítulo 14, los círculos de discípulos); de nuevo: se desarrolla una

---

<sup>93</sup> Esto se expresa, p.ej., en el capítulo 9 dedicado al contexto histórico: si bien en principio reconoce, de una manera bastante completa, la profunda complejidad de los judaísmos del siglo I, prefiere los elementos genéricos de su unidad o judaísmo común, como le llama. Cfr. Horsley, “Jesus in the new millenium”, 13.

<sup>94</sup> A mi juicio, el momento más claro de esta *funcionalidad* es la conclusión sobre la dimensión futura del Reino (JR: 471-504). Examina los diversos datos textuales, corrobora los posibles sentidos de las traducciones, los temas que desarrollan, sus horizontes semánticos propios, todo ello sustentado debidamente desde diversos eruditos, mostrando de manera argumentada sus acuerdos y desacuerdos con ellos en tal o cual punto, lo que le lleva a concluir: “Llama la atención en este material su constante presentación del reino de Dios como futuro o como todavía no cerniéndose del todo sobre aquellos a los que va dirigido el discurso”; enseguida, viene la corroboración (que podría estar perfectamente ausente sin afectar para nada la argumentación precedente): “la única conclusión creíble es que Jesús fue recordado desde el principio anunciando la venida ya cercana del reino” (JR: 504). Por supuesto, no olvida Dunn la perspectiva “no menos sonora” del Reino en la tradición de Jesús (JR: 505), concluyendo que “la enseñanza de Jesús se recordaba como caracterizada por ambas perspectivas” (JR: 536-537).



discusión erudita con toma de posiciones, donde el impacto tan solo apoya las conclusiones ratificadas en la discusión.

La misma manera de operar de la divisa se observa en los dos capítulos que conforman el asunto de la *conciencia* de Jesús. El asunto se ha dividido en dos capítulos “más por un asunto de organización que de sustancia”. Siendo el objetivo primordial “el impacto causado por Jesús”, se rastrea “la forma de ese impacto” (capítulo 15: lo que “creen” de Jesús aquellos que fueron impactados), y enseguida “la forma de aquello que lo produjo (capítulo 16: “lo que Jesús pudo haber dicho o indicado sobre la percepción que él tenía de su propio papel”) (JR: 795): tanto en uno como en otro, la discusión se centra sobre modelos o categorías bajo los cuales se comprende a Jesús, donde el *recuerdo* o impacto de Jesús sirve las copas en la gala de la discusión erudita.

No es diferente lo que acontece en el tercer asunto nuclear, referido a la *culminación* de la misión. En su exposición sobre la crucifixión (capítulo 17) no desconoce Dunn “las cuestiones de un relato de la pasión premarcano y de una fuente especial lucana”, pero ante la imposibilidad de demostración firme, pide “estar dispuestos a aceptar la realidad de la tradición oral, incluido el uso oral de fuentes escritas”; por esto, “no hay motivo para poner en duda el carácter histórico, en general, de la estructura y secuencia del relato y de sus elementos principales tal como en un principio fueron formulados, presumiblemente por testigos oculares” (JR: 865-867). Bajo la perspectiva del impacto, no todo termina con la muerte de Jesús (capítulo 18): si “Todo lo que tenemos es la impresión causada por Jesús”, los capítulos finales de los evangelios no difieren de los precedentes en tal perspectiva: “la ‘resurrección’ es la cristalización de ese impacto” (JR: 391); así, un examen de las tradiciones del sepulcro vacío y de las apariciones da cuenta de su diversidad de énfasis y detalles y, por encima de ellos, de tradiciones nucleares: “la tradición surgió como expresión del impacto causado por las experiencias recogidas en el núcleo” (JR: 968).

**3.1.3. El proceder del modelo de la tradición oral.** Sobre este panorama general, que esboza la armonización del proceder del enunciador en el análisis de los temas y materiales neotestamentarios en referencia a su teoría sobre el proceso de transmisión de la tradición de Jesús, procedo ahora a examinar algunos casos particulares para una captación más precisa del proceder

presente en JR.<sup>95</sup> En 3.1.3.1., me detengo con detalle en una sección del capítulo 17, que ilustra cómo funciona el paradigma o modelo de la tradición oral en el análisis de la tradición de Jesús. Supuesto este funcionamiento para los restantes capítulos, en 3.1.3.2., trato en conjunto los capítulos 15 y 16 y avanzo hacia elementos subyacentes a tal trama. Los capítulos 11 y 18 se refieren en 3.1.3.3., ilustrando algunos límites que tal operar (se) impone.<sup>96</sup>

**3.1.3.1.** En los capítulos precedentes de JR al que ahora me ocupa, el enunciador ha advertido al lector que, pese al formidable esfuerzo analítico, el resultado ha sido modesto y genérico: aunque en sus haberes proporciona “poderosas impresiones” y “conclusiones oportunas” (JR: 793; 858), las “averiguaciones” no dejan de ser “decepcionantes” (JR: 858). Sin embargo, la confianza crece en el capítulo 17 (*Crucifixus sub Pontio Pilato*): “empezamos a pisar un terreno más firme”, porque las fuentes “coinciden por completo” en que “la misión de Jesús culminó en su visita (final) a Jerusalén, y él fue ejecutado allí” (JR: 863). En términos de *trama*, el centro de este capítulo lo conforma el examen de *la tradición de la última semana de Jesús* (JR: 863-883). Dunn, que procede de manera similar a como ha examinado otras tradiciones en capítulos anteriores<sup>97</sup> y ha anticipado la revisión de algunos componentes del relato, ahora se ocupa de un breve examen de componentes complementarios. De esta subsección del capítulo 17 me ocupo ahora.<sup>98</sup>

---

<sup>95</sup> Sigo el propio consejo de Dunn: me centro en lo que “sus formas persistentes nos dicen” (JR: 392) sobre el enunciador, su metodología, su método. En el apartado precedente encontramos aquellas formas persistentes, que han emergido, además del contenido de JR tal y como esboqué en *supra* 1 y 2. Empezando ahora a interesarme por lo que “dicen” tales formas (cuya formulación completa se realizará en las secciones 4 y 5 de este capítulo), entrando en el detalle de los capítulos seleccionados.

<sup>96</sup> Cada subapartado se alimenta de las conclusiones del anterior; en cada uno procuro exponer las observaciones pertinentes. Pienso que los capítulos indicados son los que mejor ilustran los asuntos que trato. Me he centrado en el capítulo 17, para comenzar, por la preferencia que el mismo autor manifiesta con él, como enseguida se verá.

<sup>97</sup> Sobre esta *manera* del tratamiento, p.ej., en: 11.3; 11.4; 11.5; 12.4; 12.5; 13.1; 13.2.d; 13.3.b; 13.4, 13.5; 13.6; 14.2 a 14.8; 15.4; 15.5; 15.6.b; 15.7.d, e y f; 15.8.c.

<sup>98</sup> Posterior a esta primera subsección del capítulo 17, siguen otras cinco. Las dos primeras tratan sobre las razones por las que Jesús sube a Jerusalén y le crucifican (JR: 884-896): ellas son debitarias del análisis de la predicación del reino y del asunto de cómo percibían a Jesús (capítulos 12 y 15), en el sentido que lo allí planteado ha de concordar con el asunto aquí tratado: “No haciendo indicios indiscutidos de la intención de Jesús, lo más lógico es buscar una respuesta relacionada con el objeto principal de su misión. En pocas palabras, ¿cómo *encaja* el viaje a Jerusalén en la predicación del reino?” (JR: 891. *Cursiva mía*). Las últimas tres subsecciones del capítulo 17 preguntan por la conciencia de Jesús respecto de la proximidad, sentido y prospectiva de su muerte (JR: 897-927), y tienen su base y justificación en lo expuesto en los capítulos 15 y 16; sus respuestas, si bien especulativas (“¿Cómo podrían no serlo, cuando estamos tratando de hacer lo imposible: tener acceso a la mente de una figura histórica?”), se acreditan por provenir “directamente de datos de la tradición de Jesús, de cómo él era recordado” (JR: 921).

La *observación primordial* procede de la fortísima concordancia del relato de la última semana de Jesús entre los cuatro evangelios: “La explicación más obvia (...) es que esa estructura quedó fijada durante una etapa temprana del proceso de tradición”; esto “sugiere” que “la tradición quedó bien arraigada en la memoria de los discípulos” (JR: 864). La explicación se ve corroborada por elementos y fórmulas estándar que formaban ya parte de la más antigua predicación primitiva y las variantes sobre ellos; además, la posibilidad de fuentes escritas tras las cuatro versiones actuales y de trazar sus dependencias y codependencias, no es susceptible de demostración (JR: 864-867). Por esto, “debemos estar dispuestos a aceptar la realidad de la tradición oral”, que comprende lo indicado como “un amplio ejemplo” de su paradigma, “con su estabilidad de estructura y de tema y con atención predominante a los elementos centrales” (JR: 866, 865). Por esto, también, “no hay motivo para poner en duda el carácter histórico, en general, de la estructura y secuencia del relato y de sus elementos principales (...)” (JR: 867).<sup>99</sup>

De los elementos principales ya examinados en capítulos precedentes, las conclusiones del examen de los episodios Pago del tributo al César y Acción de purificación del Templo (Mc 12, 13-17; Mc 11, 15-17; y parr), ante todo se deben a los acuerdos con las conclusiones de otros eruditos, y para nada a su paradigma del Jesús recordado.<sup>100</sup> De manera similar pasa ahora, en el capítulo 17, con los episodios que aluden al desencadenamiento del arresto de Jesús –en Jn, la resurrección de Lázaro–, los motivos de la traición de Judas, y la responsabilidad de Pilato en la muerte de Jesús.<sup>101</sup> Centro la mirada, en consecuencia, en los episodios que se fundamentan en el paradigma oral.

---

<sup>99</sup> Continúa: “(...) tal como en un principio fueron formulados, presumiblemente por testigos oculares. Sin esa continuidad sería difícil entender cómo el ‘evangelio’, que se centraba en la significación de los sucesos narrados, se convirtió tan rápidamente en el fundamento de todas las iglesias conocidas por Pablo” (JR: 867).

<sup>100</sup> “Pocas dudas (...) se abrigan sobre la autenticidad” del episodio sobre el pago del tributo al César: las ‘pocas dudas’ no provienen del cuidadoso análisis, sino de un acuerdo sin explicación con los planteamientos de Lüdemann y Funk (JR: 718). Sobre el episodio de la purificación del templo, elabora una argumentación más amplia, pero sobre la base del debate entre especialistas, y acoge las conclusiones de un sector de ellos: “los especialistas están convencidos de que realmente Jesús llevó a cabo una acción simbólica en el templo” (JR: 720).

<sup>101</sup> En la “identificación” que hace Juan “de la resurrección de Lázaro con el desencadenante principal del arresto de Jesús” (11, 45-53), la posible historicidad del episodio se remite a la fama de Jesús en torno de revivir personas dadas por muertas, y la conclusión de Meier sobre algún suceso que subyace al relato (JR: 867). Respecto de la figura de Judas, ha mencionado que su pertenencia a los Doce y su acción de entregar a Jesús “son datos firmemente enraizados en la tradición” (JR: 584); por lo incómodo de su presencia y su acción, es improbable que hubiera sido una creación *ex nihilo* posterior (JR: 869. Nótese aquí la presencia de un argumento –o criterio, como lo nombra Meier– de dificultad). Respecto de la responsabilidad de Pilato en la ejecución de Jesús, los datos comparados tanto

En el esquema de Marcos, algunos episodios han sido postulados como *recuerdo histórico*, en análisis realizados previamente al capítulo 17. En éste, y con similar conclusión, se presentan “otras cuestiones de cierta relevancia” (JR: 867). De manera sintética, el argumento en torno de estos episodios es el siguiente:

La *aclamación “¡Bendito el que viene...!”*, en el punto culmen de la entrada mesiánica en Jerusalén (Mc 11, 9-11 y parr.) es un “núcleo (...) constante” de la tradición que “ha sido ampliado (...) en cada una de las versiones”, por lo que “no se puede descartar que el episodio tenga raíces en recuerdos de los discípulos sobre la entrada de Jesús en Jerusalén” (JR: 724).

La *Cuestión sobre Cristo como hijo y Señor de David* (Mc 12, 35-37a y parr.) es una tradición que quizás “se originó con el recuerdo de un día en que Jesús planteó el enigma”, y refleja “la clase de adivinanza que hacía las delicias de las sociedades orales” (JR: 717).

El “estado de *angustia de Jesús en Getsemaní* (Mc 14, 35-36 y parr.) quedó grabado hondamente en la memoria de los que habían estado cerca de él” (JR: 805). Mc 14, 58 y parr. ofrece una indicación “notablemente sólida” de la conservación de un “recuerdo histórico”, pues “Pese a su diferente desarrollo en cada una de las versiones, el núcleo de la tradición es claro” (JR: 713).

La *comparecencia de Jesús ante Pilato* (Mc 15, 1-39 y parr.) se elabora, en lo fundamental, desde recuerdos “profundamente grabado[s] en la tradición” (JR: 710) y posiblemente motivados por el deseo de “conocer lo sucedido” por parte de los primeros seguidores de Jesús” (JR: 712).

En el análisis ilustrativo del paradigma de la tradición oral aplicado a las enseñanzas en la tradición de Jesús, en el capítulo 8, indicó sobre la *Última Cena*: “la explicación más obvia es que esas palabras fueran familiares en muchas comunidades cristianas o incluso en la mayor parte de ellas, por utilizarlas en sus celebraciones regulares de la Cena del Señor: era una tradición viva antes y después de ser puesta por escrito en documentación semiformal y formal. (...) Era una tradición recordada como procedente del mismo Jesús y conceptualizada así desde la etapa más antigua a que podamos remontarnos” (JR: 277); ahora, en el capítulo 17, tan sólo complementa lo indicado preguntando si fue tal cena la última comida (JR: 870-871).

La tradición del *arresto de Jesús* “es sólida en unos cuantos aspectos” que conforma el “núcleo” de la tradición, en torno del cual se “perciben varias ampliaciones”: por ejemplo, que Judas dirigió a un grupo para arrestar a Jesús es el núcleo, y el carácter del grupo es ampliación debida al evangelista de turno (JR: 872).

---

de las fuentes externas como de los evangelios no ofrecen un panorama claro: ante ello, Dunn prefiere la prudencia: cede frente a lo que se acostumbra a pensar sobre la historicidad de la responsabilidad de Pilato, y cierra sus párpados frente a la elaboración retórica violenta de los evangelios: “la principal responsabilidad por la ejecución de Jesús hay que apuntarla en la cuenta de Pilato, y los primeros indicios de tendencia antijudía relativos a esta cuestión en los evangelios deben ser reconocidos y *repudiados* de manera clara” (JR: 876. *Cursiva mía*).

La tradición sobre la *huida de los discípulos*, si bien solo recordada en Mc y Mt, contrasta con otros episodios vergonzosos, por lo que es poco probable “que haya sido inventada”; es mejor pensar que se trata de recuerdos de los mismos vergonzantes que, “arrepentidos”, “hubieran querido hacer alguna reparación incluyendo memoria de su fallo” (JR: 873).

Los ecos veterotestamentarios del relato de la *muerte de Jesús*, si bien evidentes en mayor o menor medida, no significa que hayan sido creados “pensando en alusiones particulares”: es comprensible que quienes relataron sus recuerdos lo hicieran con palabras y esquemas tomados de esas Escrituras que eran “la vida y la luz” para ellos (JR: 877-878); en suma, “La tradición de la crucifixión y muerte de Jesús, tal como es atestiguada por quienes la presenciaron, tiene bastante verosimilitud en sus líneas generales” (JR: 881).

La *sepultura de Jesús* cuenta con “buenas razones para respetar su testimonio”, razones que se comprenden dentro de una estructura amplia con flexibilidad en los detalles (JR: 881-882), cuyas diferencias “menores” son “propias de la comunicación tanto oral como literaria” (JR: 882, nota 103).

La *observación primordial* (un recuerdo o memoria de los testigos de los acontecimientos de la última semana de Jesús, fijada en la tradición oral a manera de una estructura con núcleos invariantes y elementos flexibles) proporciona unidad a la *diversidad episódica*: todos estos episodios son recuerdos, y desde el sentido común son perfectamente admisibles, e incluso admiten pequeñas explicaciones psicologizantes. En términos de la *trama* o argumento, se corresponde este desarrollo al proceder que ha formulado el autor para examinar la tradición de Jesús; pero también se corresponde al conjunto de detalles críticos de los que adolece dicho proceder (*supra* 3.1).

**3.1.3.2.** No es otra la manera de proceder que observa la cuarta parte de JR (capítulos 15 y 16). Más allá de esta manera,<sup>102</sup> esta cuarta parte ofrece elementos adicionales sobre el operar del autor. Refiero, primero, la estructura de análisis general de ambos capítulos; de allí paso a mirar algunos asuntos particulares de esta cuarta parte, y concluyo con las observaciones críticas que interesan a este sub-apartado.

La *estructura analítica* de los capítulos 15 y 16 sigue un mismo esquema: se estudia la expectativa ambiental de los “modelos”, “categorías” o “clases de personajes que los oyentes

---

<sup>102</sup> Solo un ejemplo, de tantos. La tradición “de que a Jesús se le pidió una señal” está “bien arraigada, aunque confusa” (JR: 744); presenta el cuadro sinóptico de los relatos de referencia, subraya en ellos el núcleo de la tradición y los elementos menos claros o no coincidentes; concluye que se trata de un “nítido recuerdo” con algunos elementos más vagos o menos desarrollados (JR: 745-746). Y, claro está, en el desarrollo de su exposición apoya o discute diversas voces eruditas que cita.

podían usar para comprender lo oído y visto” respecto de Jesús (JR: 697), se indica las dificultades o correctivos para ‘cuadrar’ tal expectativa en Jesús o la manera cómo se veía éste en ella, y el ‘plus’ respecto de dicha expectativa. Mesías, Profeta, Autor de hechos extraordinarios y Maestro, son las categorías que preocupan al capítulo 15, en tanto el capítulo siguiente se ocupa de los modelos Hijo de Dios e Hijo de Hombre. En todos ellos existe un amplio horizonte de expectativa que incluye tintes revolucionarios. Todos ellos se acreditan como modelos aplicados a Jesús en vida en mayor o menor medida, e incluso como indicios de su autoconciencia filial, pues de los diversos incidentes relatados en los evangelios “cuesta no sospechar la presencia de un vivo recuerdo” (JR: 168) a manera de “reminiscencias históricas” incorporadas a los relatos (JR: 774). Todos ellos no reflejan adecuadamente a Jesús: se puede percibir, según Dunn, que Jesús no acepta del todo tales atribuciones: “la misión de Jesús parece haber trascendido toda clasificación ordinaria”, y posiblemente Jesús mismo presentó “deliberadamente su misión con cierto grado de peculiaridad” (JR: 793) dado por

la idea que tenía Jesús de sí mismo en relación con ese papel [ser portador escatológico de Dios]: su convencimiento de ser agente escatológico de Dios en la culminación de los planes divinos para Israel, su sentimiento de íntima vinculación filial con Dios y de la dependencia de los discípulos con respecto a él, y su probablemente intensa esperanza de acabar siendo reconocido como el hombre que estaba desempeñando la decisiva función de traer el reino a su realización y consumación. (JR: 859).

Sobre esta estructura, cuatro *asuntos particulares*. El primero: Dunn reconoce que, tanto los modelos examinados en el capítulo 15, como algunos episodios particulares que los sustentan, poseen expectativas de corte socio-revolucionario. Sin embargo, no se avanza en torno de dichos núcleos de significados porque, a juicio del autor, se excede tal paso en aquello que los datos permiten: “el núcleo de la tradición deja sin aclarar cuál era la plena intención de Jesús a este respecto” (JR: 725). En este sentido, se opta por la conclusión general: Jesús como agente escatológico de Dios, que no entra en posibilidades particulares.

Esto se ilustra en el segundo asunto, referido a la discusión de la categoría “Autor de hechos extraordinarios” (JR: 752-784). Dunn evita cuidadosamente el conflicto con las palabras *magos* o *milagros*, y prefiere una categoría más neutra, a su juicio (que toma de Josefo). Sorteó cualquier discusión sobre el milagro simplemente indicando que así lo vieron y lo interpretaron los testigos: “el principal ‘hecho histórico’ consistió en un milagro, porque así, como milagro, lo

experimentaron los seguidores de Jesús que fueron testigos de él” (JR: 759). Censura la posibilidad de comprender la acción de Jesús como magia: por un lado, no participa Jesús de la caracterización típica de la acción mágica de la antigüedad;<sup>103</sup> por otro, se comprenden mejor esas acciones desde “el significado escatológico que, *según se recuerda*, él les atribuyó” (JR: 782. *Cursiva mía*).

Que Jesús atribuya a su misión “una autoridad distintiva, y distintivamente escatológica” (JR: 784) implica –tercer asunto– que el exégeta e historiador, buscando que el texto hable con su propia voz, se sustrae de análisis procedentes de otras disciplinas de las ciencias sociales, y en sus conclusiones se incline por un punto de vista limitado y conservador.<sup>104</sup> “La crisis de que Jesús hablaba no es reducible a una crisis de tipo social o político, aunque indudablemente la visión expresada en sus palabras [y acciones] tenía ramificaciones y consecuencias sociales y políticas”; traducir a una “prosa descriptiva” tales ramificaciones representa una “considerable pérdida de fuerza y contenido” (JR: 994). Más que el análisis específico que presenta, esto explica la conclusión del autor: “Nada indica que Jesús se propusiera renovar la comunidad local o reconstruir la comunidad rural” (JR: 690).

De esto se deriva un cuarto asunto: la insistencia sobre la autoridad distintiva es una insistencia sobre la persona distintiva. La “íntima vinculación filial con Dios”, la “dependencia de sus discípulos con respecto a él”, y la “intensa esperanza” de ser “reconocido como el hombre que estaba desempeñando la decisiva función de traer el reino a su realización y consumación” (JR: 859), pone de manifiesto aquello que “había en Jesús” y que explica “la huella dejada en sus discípulos y su propia crucifixión”: una “significación inconmensurable” (JR: 29, 37), “indicación para unas relaciones personales profundas, unas prioridades, unas motivaciones y unos valores, sin los cuales nunca se podrán realizar las mejores ambiciones de ninguna estructura social ni de ningún programa político” (JR: 1002).

---

<sup>103</sup> “Jesús no da la imagen del mago típico” (JR: 781), sentencia: es escaso el uso de ayudas materiales, evidente la ausencia de conjuros, manifiesto el uso de saliva sin ninguna connotación especial, y dicente que en la antigüedad la calificación de mago sea más difamatoria que descriptiva (JR: 778-781); relacionar a Jesús con el pensamiento mágico (y, apunta de paso, relacionarlo con el pensamiento cínico) no es “un buen ejemplo de evaluación histórica objetiva” (JR: 782).

<sup>104</sup> Horsley, “Jesus in the new millennium”, 18.

Paso a las *observaciones críticas*. Primero, la cuarta parte procede desde un examen de *títulos aplicados a Jesús*. Los oyentes de Jesús usan, “para comprender lo oído y visto”, ciertos “modelos”, “categorías”, o “clases de personajes”, mediante los cuales manifiestan tanto “la impresión producida” como al “causante de la impresión” (JR: 696-697). Estos modelos en realidad son *títulos* (con la excepción de “Autor de hechos extraordinarios”), y su examen *es algo típico de las cristologías*. Si bien Dunn se retrotrae al origen de los modelos/títulos (“aquí solo nos interesa el comienzo”, no la “cristalización” posterior del modelo como título, advierte: JR: 798), su afán parece ser –a juzgar por los asuntos indicados– una oferta académica de sentido, pues “El Cristo contemporáneo es uno y el mismo con el Jesús de la historia”.<sup>105</sup>

Segundo, dentro del conjunto del desarrollo argumental de JR, la cuarta parte de JR forma un punto culmen que provoca un nuevo desplazamiento respecto del asunto a considerar por parte del discurso JR: si, como mostré en *supra* 2.1.4, el enunciador desplazó el asunto de los estudios históricos sobre Jesús del *Jesús histórico* al *Jesús recordado*, ahora se desplaza del *Jesús recordado* al *Jesús real*: el “principal motivo” o “gran cuestión” para *indagar* por el Jesús histórico y el recordado, es “¿Cuál era la intención de Jesús? ¿Qué pretendía él realizar mediante su misión?” (JR: 562; allí mismo, nota 1): en términos de asunto, JR se desplaza de la reconstrucción erudita al reconocimiento de las voces de la tradición como recuerdo histórico, y de este reconocimiento se desplaza al conocer, a través de los recuerdos históricos, la intimidad de Jesús.<sup>106</sup>

Siendo esta intimidad tan singular, tercero, se individualiza como personaje singular y se despolitiza / des-socializa la posible vida concreta del personaje singular. Todos los seres humanos, en tanto sujetos, “condensan despliegues (producciones) histórico-sociales”,<sup>107</sup> pero en pos de “modelos teóricos para expresar y hasta cierto punto conceptualizar, desde la fe, la especial

---

<sup>105</sup> Dunn, “Paul’s understanding of the death of Jesus”, 126.

<sup>106</sup> En este sentido, Dunn comparte la perspectiva de un Jesús real, tal y como lo postula Johnson: “hay un ‘Jesús real’ en el texto del Nuevo Testamento (...). Es un Jesús grabado literariamente en las composiciones neotestamentarias *en tanto* composiciones. Aparece allí como una persona definida, de hecho inequívocamente específica, cuya vida y muerte define un patrón de existencia ponderada en términos de obediencia y sufrimiento, servicio y amor” (*The real Jesus*, 167). La perspectiva de Ratzinger es similar: su deseo es “presentar al Jesús de los evangelios como el Jesús real, como el ‘Jesús histórico’ en sentido propio y verdadero (...) Pienso que precisamente este Jesús –el de los evangelios– es una figura históricamente sensata y convincente” (*Jesús de Nazaret*, 18).

<sup>107</sup> Gallardo, *Habitar la tierra*, 23.



realidad de Jesús”,<sup>108</sup> Dunn opta por desconocer las “conexiones entre los fenómenos religiosos y los fenómenos no-religiosos” en su acción recíproca.<sup>109</sup>

Estas observaciones, en conclusión, son indicativas de la *urdimbre* que opera al interior de JR. Su enunciador no concibe separadas las tareas del historiador y del teólogo. Como historiador, procura no hablar más allá de lo que ofrecen los textos bajo el supuesto de que estos ofrecen una fiabilidad histórica alta. Como teólogo, elabora una agenda más confortable con versiones conservadoras de la fe que elude la conflictividad humana, postulando una continuidad fundamental entre el Jesús de la historia y su proclamación pos pascual, sin disensos ni traiciones.

**3.1.3.3.** Refiero ahora los capítulos 11 y 18. Ambos se presentan como el marco (inaugural y final) de la misión de Jesús: su inicio en el Bautismo de Juan y su (no) final en la resurrección; ambos proceden desde la indagación por los rasgos/temas característicos en la tradición de Jesús; ambos insisten en la *diferencia* y no conflictividad concreta del personaje antes que en su continuidad con las condiciones ambientales y sociales, y en la *continuidad* de esa diferencia a través del recuerdo.

Respecto de la resurrección, insiste en tres elementos básicos: “Un núcleo –sepulcro vacío, tercer día, visión del resucitado, encargo de Jesús– permaneció constante, a pesar de toda la diversidad”; el origen de este núcleo y sus formas básicas en la tradición, “fue el impacto causado por el descubrimiento de que el sepulcro estaba vacío y por diversas experiencias de ver y oír a Jesús después de su muerte” (JR: 973); y “Quienes experimentaron la presencia de Jesús no crearon, por así decir, lo que vieron mediante su acción de ver. Lo que vieron les fue dado a ver” (JR: 981). Respecto de los inicios de la actividad de Jesús en el bautismo de Juan, insiste en la historicidad del impacto que pre-anuncia la conciencia filial de Jesús; la tradición alcanza su forma en torno “a lo que le sucedió a Jesús al salir del río: la bajada del Espíritu y el sonido de la voz del cielo” (JR: 433), una “imaginativa versión cristiana (...) realizada a la luz del significado de Jesús tal como fue entendido posteriormente, y retrotraído a los comienzos reconocidos de su misión” (JR: 437). El por qué se llega a esa forma (que ya es una perspectiva de fe) es algo que “se remonta probablemente a su formulación primera”; Jesús –adelanta Dunn conclusiones

---

<sup>108</sup> Sobrino, *La fe en Jesucristo*, 175.

<sup>109</sup> Theissen, *El movimiento de Jesús*, 32.

posteriores— tiene una idea de sí mismo (su íntima relación con Dios) que si bien no fue objeto de enseñanza explícita,<sup>110</sup> lo que dijo e hizo permitió a sus discípulos percibirlo: “La impresión de ellos de que Jesús estaba inspirado por el Espíritu y en intimidad con Dios sería parte *del impacto que les produjo*” (JR: 437).

Lo que interesa ilustrar con esta rápida reseña, es que la noción del *impacto*, que articula el modelo de tradición de Jesús como tradición oral, conduce al enunciador de JR a asumir posiciones cercanas al empirismo de David Hume: en el discurso JR, el impacto enfatiza a la experiencia como forjadora de aquello que se conoce, y deviene en memoria o recuerdo; este recuerdo, como las “ideas” humeanas, se verbaliza en los núcleos constantes y variables de la tradición que, para el analista, poseen un contenido de realidad dependientes de la impresión que los ha motivado; las palabras coinciden, pues, con aquello que causó el impacto.<sup>111</sup>

Sobre este aire de familia con el empirismo se desliza, incluso, lo que Fereyabend llamó la “doctrina monista” del “empirismo radical”: “Requiere que en todo momento se use un solo conjunto de teorías consistentes entre sí”, donde “El uso simultáneo de teorías inconsistentes entre sí [pluralismo teórico] (...) está prohibido”.<sup>112</sup> Por esto, Dunn insiste en el tercer elemento de la resurrección arriba reseñado, desdeñando otras posibilidades teóricas. A su juicio, es lo que se deduce de la tradición examinada: “Un análisis psicológico más refinado no tiene base real en los datos examinados y simplemente desviaría el debate hacia un contexto diferente, donde funcionan (y son discutidos) otros postulados y presupuestos” (JR: 982). Dunn se blindó, simplemente, en contra de esos ‘análisis psicológicos más refinados’: no admitiría la hipótesis, p.ej. de la vivencia pascual de Pedro como un caso de duelo, o la aparición a los Quinientos como un caso de psicosis colectiva, o la aparición a Pablo como un complejo caso psicossomático;<sup>113</sup>

---

<sup>110</sup> “Prescindiendo de lo que pueda subyacer a la tradición, parece sumamente improbable que el primero en formularla fuera el mismo Jesús. (...) Como veremos más adelante, Jesús probablemente creía haber sido ungido con el Espíritu (Is 61, 1) y entendía su relación con Dios como la de un hijo con su padre. No es que el convirtiera esta idea de sí mismo en objeto de enseñanza explícita; pero varias cosas que dijo fueron suficientes para que sus discípulos la interpretaran como tal” (JR: 436-437).

<sup>111</sup> Debo esta indicación sobre el posible trasfondo epistemológico empirista de Dunn, al profesor Juan Alberto Casas, de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, en su comunicación al Seminario Icthus, de la misma Facultad, realizada el 30 de noviembre de 2011. Sobre el tema, tengo a la vista: Cassirer, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*; Fereyabend, “Problemas del empirismo”, y *Límites de la ciencia*; Hinkelammert, “El método de Hume y las falacias de la modernidad”, 159-231; Rabade, *El empirismo*.

<sup>112</sup> Fereyabend, “Problemas del empirismo”, 279.

<sup>113</sup> Lüdemann y Özen, *La resurrección de Jesús*, 108-110; 114-116; 142-146.

tampoco lo que podría denominarse ‘análisis sociológicos más refinados’ que hablaran de “La exaltación de Jesús como solución de disonancias”,<sup>114</sup> o que refirieran los relatos de resurrección como “cuentos de carácter dramático y simbólico en torno a los conceptos de poder y autoridad en las primeras comunidades cristianas”.<sup>115</sup>

La imposibilidad de aceptar cualesquier otro tipo de análisis queda patente en los momentos en que el enunciador se hace plenamente consecuente con su trasfondo empírico: “El único objetivo realista para toda búsqueda del ‘Jesús histórico’ es el *Jesús recordado*. (...) no podemos esperar, realistamente, hallar un Jesús (el Jesús histórico) diferente del Jesús causante del impacto. Cualquier otro ‘Jesús histórico’ será inevitablemente la consecuencia de introducir otros factores e intereses ideológicos en la tarea de construir el Jesús histórico” (JR: 990, 991). Con esto, Dunn reduce cualquier futuro para la búsqueda del Jesús histórico, en tanto esta ha de condicionarse a ser *consistente* con ese único objetivo realista, y ser *invariable en su significado* respecto de lo nuclear del objetivo, el impacto. Se trata de *restringir* “la actividad teórica a un punto de vista único e internamente consistente”, que bien “puede extenderse o enriquecerse en sus detalles, pero no debe cambiarse en lo fundamental”<sup>116</sup>

### **3.2. Sobre su comprensión.**

¿Qué se ha evidenciado a través del operar del enunciador en JR? En primer lugar, se preocupa por fundamentar una teoría general de la trasmisión/tradición oral que *se identifica o superpone* a la tradición de Jesús; la teoría deja de lado las complejidades de la tradición/trasmisión oral, complaciéndose tan sólo en los aspectos más genéricos (estabilidad del núcleo y variabilidad de la forma), lo que le permite sostener tal identificación (*supra* 3.1.1). Asumida la tradición de Jesús como tradición oral, segundo, es posible insistir en la veracidad histórica de dicha tradición por ser efecto de un impacto, y en identificar este impacto con la memoria fáctica o recuerdo histórico del momento que lo provocó (*supra* 3.1.2). Bajo estas premisas se desenvuelve el análisis presentado en JR: la diversidad episódica de la tradición de Jesús encuentra su columna vertebral en el recuerdo fidedigno o memoria de los testigos de aquellos acontecimientos (*supra* 3.1.3.1); este recuerdo o memoria, sin embargo, parece obedecer a una agenda teológica

---

<sup>114</sup> Theissen, *La religión de los primeros cristianos*, 65-69.

<sup>115</sup> Crossan, *Jesús: biografía revolucionaria*, 202.

<sup>116</sup> Feyerabend, “Problemas del empirismo”, 287.

conservadora que indaga por la singularidad de Jesús-Cristo (*supra* 3.1.3.2) y que, presentándose como cuerpo teórico, restringe cualquier otro tipo de aproximación haciendo de la suya propia la única posible respecto del objeto de su estudio (*supra* 3.1.3.3).

Con estas conclusiones es posible preguntar: ¿Cuál es la base teórica para que Dunn opere tal como opera? ¿Cuál es su sistema operativo, o cómo funciona su base teórica al interior de la estructura de JR?

**3.2.1. Base teórica.** La insistencia ha sido clara: se trata del paradigma de la tradición oral como modelo explicativo de la tradición de Jesús. Este paradigma posee tres niveles: el primero y explícito es propiamente teórico. Pero la manera como se asume la teoría está condicionada por dos paradigmas implícitos: un horizonte epistemológico empirista y un horizonte existencial creyente-normativo.

El nivel más externo y explícito evidencia una dependencia completa de la tradición oral, o mejor, de la comprensión que de ella elabora. El autor pretende ser consecuente con el carácter propio de las fuentes desde las cuales se discierne al Jesús de la historia, es decir, con el principio de respeto al texto (*supra* 1.1.1). Las fuentes neotestamentarias no son literatura: son ante todo, una oralidad que ha sido puesta por escrito (tradición oral: *supra* 2.1.5). La tradición oral en sí misma posee una manera básica de funcionar, la *transmisión oral*: un determinado impacto inaugura y moldea la tradición; esta posee elementos fijos (aquellos que conservan fielmente el recuerdo o memoria de lo que la inauguró) y elementos variables (porque el impacto se adapta a las circunstancias) (*supra* 2.1.6). De manera que la tradición de Jesús como tradición oral, funciona según el modelo de la transmisión oral. Así, las fuentes neotestamentarias, en sus elementos fijos o nucleares, delinean a quien provocó el impacto, porque la tradición conserva la memoria (*supra* 2.1.4).

Sin embargo, todo lo anterior no es más que una terrible simplificación de la tradición y la transmisión oral<sup>117</sup> y una forma demasiado fácil de pasar (¿de justificar el paso?) *de* la tradición de

---

<sup>117</sup> De la que el autor no ha querido tomar nota en los años posteriores a la publicación de JR. Remito a las críticas al enfoque de Dunn, y sus contra respuestas, en los artículos citados en *supra* nota 54. Por demás, una de sus últimas publicaciones, *The Oral Gospel Tradition* (2013), valioso compendio de artículos suyos publicados entre 1977 y 2011 en torno al tema y ahora reeditados a manera de un excelente complemento a JR, no avanza en la resolución de los problemas que sus críticos le han señalado.

Jesús a Jesús. Dunn no desconoce los métodos histórico-críticos, los utiliza y advierte sus límites; conoce la historia de la investigación y la evalúa buscando tensiones, confrontaciones, complementos, disensos; criba las intuiciones y teorías en torno de la tradición y transmisión oral; entiende la tarea hermenéutica... ¿por qué su simplificación? El enunciador de JR está comprometido con estrategias de identidad que apuntalan un texto y una lectura normativa (*supra* 1.2.4), y desde esas estrategias se elaboran las bases teóricas implícitas de su paradigma, en dos niveles complementarios a este primer nivel externo y explícito:

Un segundo nivel del paradigma, implícito, es el horizonte epistemológico empirista *á la* Hume, desde donde se comprende el paradigma de la tradición oral. El conocimiento se basa en la experiencia de mundo, mundo que en su realidad se hace presente en la mente a través de los sentidos produciendo impresiones en ella, de tal suerte que “la mente elabora ideas o imágenes correspondientes a los objetos que causaron las impresiones de sensación a través de los sentidos”.<sup>118</sup> De esta manera, *la imagen* de Jesús dada por la tradición, en tanto causada por el impacto, se corresponde al objeto que causó la impresión (*supra* 3.1.3.3). Si en el primer nivel lograba el enunciador una aseveración teórica, este segundo nivel alimenta su aseveración programática bajo la forma de una doctrina monista: si la imagen se corresponde con lo que causa la impresión, no hay otra manera posible de comprender al Jesús de la historia.

Sin embargo, el horizonte epistemológico explícito declarado por el enunciador es el *realismo crítico*, tomado no desde la complejidad del discurso autocognoscente de Lonergan sino desde la simple formulación procedimental de N. Th. Wright: “la realidad de la cosa a conocer” es “algo distinto del sujeto cognoscente” (realismo), el acceso a la realidad se halla en el “adecuado diálogo o conversación entre el sujeto cognoscente y la cosa a conocer” (crítico) (JR: 146).<sup>119</sup> El asunto delicado se encuentra en la segunda parte de la formulación: *¿cuál es* el adecuado diálogo? Dunn responde a esta pregunta en lo que llama “principios hermenéuticos” (JR: 147-162): todo este apartado, de corte gadameriano, insiste en una relación mediada entre sujeto y objeto, donde ni el sujeto pone al objeto, ni viceversa, sino que existe una relación de interdependencia, dialógica, siempre abierta, con lo que se pretende evitar tanto el subjetivismo como el objetivismo.

---

<sup>118</sup> Hinkelammert, “El método de Hume y las falacias de la modernidad”, 182.

<sup>119</sup> Dunn toma la cita del libro *The New Testament and the People of God*, de N.Th.Wright.

No obstante esa equilibrada declaración de principios hermenéuticos, en cuanto sujeto productor, el enunciador *precisa* o *moldea*, a lo largo de su enunciado, esa relación mediada, o diálogo, o realismo crítico, desde aquel horizonte empirista implícito. Así lo hace, por exigencia de su agenda hermenéutica; este es, pues, el tercer nivel, implícito, del paradigma: un compromiso existencial para con la audición y para con la respuesta (*supra* 1.1.4). Este compromiso implica la normatividad del texto y de la tradición, la cercanía o inmediatez de la experiencia, lo significativo de un impacto permanente (*supra* 2.1.3), el velo que se autoimpone frente a la tradición evangélica despolitizándola y des-socializándola (*supra* 3.1.3.2),<sup>120</sup> y lo insubstancial de procesos hermenéuticos posmodernistas (JR: 157).

**3.2.2. Sistema operativo.** ¿Cómo funciona esta base, el *paradigma de la tradición oral* (lo llamo PTO en este apartado) en sus tres niveles (teórico, epistémico, existencial), al interior de la estructura de JR?

En el estructurar de JR, asumir el PTO como base teórica permite plantear las fuentes de exploración del Jesús histórico como una tradición oral, que metodológicamente se comprende en términos de transmisión oral a través de su funcionamiento (*supra* 2.1.5, 2.1.6). Esto, a su vez, permite y sustenta el desplazamiento de la *intención* inicial del discurso (examinar, valorar y contribuir a la búsqueda del Jesús histórico: *supra* 2.1.1) a la intención implícita en el *asunto* a considerar (el Jesús recordado, implícitamente el Jesús real: *supra* 2.1.4 y 3.1.3.2) .

Ahora bien, que el asunto del discurso sea el Jesús recordado como el asunto más fiel históricamente hablando, se reclama en tanto el PTO posee, *tal como el enunciador lo ha planteado* (*supra* 3.1.1), un estatus de mejor objetividad que cualquier otro paradigma de estudio. Este paradigma mejor, si bien se explicita como una agenda hermenéutica dialogante y transparente (*supra* 2.1.2 y 2.1.3), posee un elemento opaco referido a una episteme empirista: se

---

<sup>120</sup> Este velo, por demás, posiblemente es deudario de su lectura gadameriana. Al valorar la tradición de Jesús como memoria de un impacto, (a) niega la pretensión de una reflexión crítica de cuestionar, y aún rechazar la validez de la tradición, (b) se enfoca en la dimensión comunicativa del lenguaje y su verdad fáctica, olvidando que éste también incomunica o tergiversa según intereses, o moldea y oculta relaciones de poder. Lo aquí descrito corresponde al debate Gadamer/Habermas mediado los años 70 (indiqué que Dunn ignora a Habermas: *supra* nota 88). Sobre dicho debate: García Guadarrama, “El debate Gadamer – Habermas”; Velasco, *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales*, 88-91.

fortalece una forma de reconocimiento de la tradición de fe (*supra* 2.1.2) que insiste en la presencia casi inmediata (*supra* 2.1.4) de lo fundante de la tradición.

En términos del compromiso existencial que opera desde el PTO, las estrategias de identidad que comprometen la voluntad del enunciador (*supra* 1.2.4) refieren un talante conservador. El Jesús que resulta de la aplicación del paradigma es un amable personaje de “indefinición o ambigüedad” ética: “la tradición de Jesús podía y puede funcionar aún como prueba del cuidado solícito de una comunidad, como denuncia y reprobación de toda sociedad que egoísta y arrogantemente trata de satisfacer todos sus deseos y mantener su privilegios sin preocuparse por las necesidades de los demás” (JR: 999, 1002). Se trata de un sermón que ha tratado, *con éxito*, de vestirse con las ropas proporcionadas por los recientes hallazgos de la investigación histórica y de la historia oral.

#### **4. METODOLOGÍA.**

En el nivel más elemental de la comprensión de metodología (pasos procedimentales dados hacia el logro de cierto fin), el planteamiento de Dunn es transparente: su “modo de proceder” atiende los “rasgos/temas característicos de la tradición de Jesús”, examinando lo que esas “formas persistentes nos dicen sobre el origen y la historia de la tradición” (JR: 392): lo expuesto en 3.1 es ilustración de ello. Es un modo de proceder no arbitrario: constituye la “cosecha madurada a lo largo de muchos años y catada a menudo durante el proceso de maduración para comprobar que éste se desarrollaba adecuadamente”.<sup>121</sup> He indagado por el crecimiento de la cosecha en el primer apartado de este capítulo, y la cata del autor la he presentado en términos de estructura de JR, pautas generales de su teoría y base teórica y comprensión: el autor ha procurado presentar sus fundamentos teóricos y razonar sobre ellos (en especial, en los capítulos sexto y décimo de JR), lo que conforma un segundo nivel en la comprensión de la metodología.

Me interesa ahora un tercer nivel en la comprensión de metodología, siguiendo el modelo establecido en el análisis de *Un juicio marginal*: examinarla en términos de estrategias de

---

<sup>121</sup> Dunn, *Redescubrir a Jesús de Nazaret*, 9.

construcción discursiva, esto es, examinar tanto su dispositivo retórico como su dispositivo estructural.<sup>122</sup>

#### **4.1. Dispositivos retóricos.**

Al igual que en *Un juicio marginal*, es posible observar cinco dispositivos retóricos centrales, pero con profundas modificaciones dadas por la manera particular del análisis asumido por Dunn.

En JR, los dispositivos retóricos articulan el desarrollo discursivo propuesto por el enunciador, y en este sentido se inscriben al interior de dicho desarrollo discursivo. Recuérdese que el ejercicio discursivo de Dunn está determinado por la voluntad de presentar su proceso enunciativo “desde un ángulo histórico y también teológico” (JR: 21), que trata de superar la *discordia* existente entre fe e historia. Esta discordia ha sido provocada, sobre todo, por la historia, que suele asumir “que la fe es algo que nos impide considerar con claridad a Jesús”.<sup>123</sup> Para Dunn, la superación de esa discordia se logra si se asume un nuevo punto de partida: “la investigación debe comenzar desde el *a priori* histórico de que Jesús provocó en sus discípulos un *impacto relacionado con la fe*”.<sup>124</sup> Este *a priori* permite que el investigador no tenga por qué preocuparse de prescindir de su fe o ponerla entre paréntesis (como Meier, p.ej.) pues, por un lado, “la fe puede tener y tiene un interés teológicamente legitimado en la historia de Jesús”, y por otro, “la investigación [histórica] puede estimular, fortalecer y equilibrar la fe; puede incluso corregirla” (JR: 135). Dado este marco, ¿cómo se precisan los dispositivos retóricos, en JR?

**4.1.1. Apropiación y rechazo.** Lo anterior ya es indicativo de su retórica de proposición. El enunciador pretende asumirse íntegramente en su discurso (docente, exégeta, teólogo, sacerdote,

---

<sup>122</sup> Recuerdo con brevedad lo expuesto en el apartado “Metodología”, del capítulo 2. Hablo de estrategias de construcción discursiva como un nivel de comprensión de lo que se llama metodología. Entramos, con ello, en el campo de la persuasión o argumentación, retórica observable en un discurso. En este discurso las diversas estrategias retóricas, en su conjunto (dispositivo retórico), sirven a las intenciones configuradoras de la realidad del discurso. Configurando la realidad el discurso mediante el juego de sus estructuras (dispositivo estructural) propone un sentido de aquello de lo que trata el discurso.

<sup>123</sup> Dunn, “Remembering Jesus”, 200. Para Dunn, la investigación histórica asumió “que la fe era un obstáculo para la búsqueda, algo que ha de ser eliminado si el investigador desea obtener una visión nítida del Jesús histórico” (*Redescubrir a Jesús de Nazaret*, 81). El punto lo desarrolla por extenso en el cuarto capítulo de JR, de donde concluye: “Nuestro análisis ha confirmado que la historia (como disciplina) y la fe son malas compañeras de cama, cada una de las cuales trata de arrojar a la otra del lecho” (JR: 133). Una lectura de los capítulos 4 y 5 de JR revela que, en su enunciado, la historia es la peor compañera: su ataque a la fe es permanente, y la fe solo procura defenderse y afinar sus apreciaciones asumiendo críticamente la historia.

<sup>124</sup> Dunn, *Redescubrir a Jesús de Nazaret*, 81.



profeta) descubriendo otra vez la realidad del amor, la fe y la esperanza que rezuma la tradición de Jesús, para volver a expresarla de manera significativa a sus contemporáneos (*supra* 1.1.4), con el *auxilio de* la investigación histórica. Esto implica la re-edición de la investigación histórica para cumplir adecuadamente dicha tarea auxiliar.

La noción de historia que maneja Dunn (*supra* 2.1.3) es una que valora ciertos retos de la investigación histórica anterior sobre Jesús, y denigra de sus falencias;<sup>125</sup> una que, desde tales apreciaciones, afirma lo básico de la investigación histórica tal como se ha desarrollado desde los inicios de la modernidad, y se inclina por dos de sus matices;<sup>126</sup> una que, desde estos matices, reduce la historia a una “interpretación de datos” y la tarea del historiador a “explicar (...) lo que ha sucedido (...) por qué sucedió y por qué sucedió del modo en que lo hizo” (JR: 137, 136);<sup>127</sup> una que, desde esta reducción, se sirve del paradigma de la transmisión/tradición oral,

---

<sup>125</sup> El capítulo 4 de JR propone un examen de los “hitos de particular significación y continua pertinencia” (JR: 53) en la investigación histórica sobre Jesús, abarcando desde los inicios de la ilustración, pasando por los clásicos del siglo XIX y XX, y culminando con los autores más recientes posibles; en tal sentido su valoración, como lo manifiesta en el párrafo conclusivo al capítulo, que inicia afirmando: “el alejamiento del dogma nos ha dejado una serie de puntos para un futuro examen: ...” (JR: 97). Lo apreciativo y propositivo de su examen no deja de estar preñado, sin embargo, de un soterrado desprecio por lo que denomina fallos o errores. Este desprecio de los siglos de investigación histórica anterior aparecen muy diluidos en JR, pero se manifiesta con claridad en momentos de síntesis. En *Redescubrir a Jesús de Nazaret*, p.ej., insiste en que “las búsquedas anteriores fracasaron porque comenzaron desde el lugar equivocado, a partir de premisas erróneas, y consideraron la información relevante desde una perspectiva equivocada” (19).

<sup>126</sup> La “Distancia y diferencia histórica” o “percepción de que el pasado nos es ajeno” (JR: 136), y la “Analogía” o “sentimiento de una proximidad experiencial del historiador al sujeto tratado” (JR: 140), pertenecen a lo básico. Que el historiador se refiera a los hechos como ciertos o como probables, y que considere la búsqueda de objetividad del conocimiento como un propósito viable e independiente de la subjetividad del conocer, o no (JR: 137-140; 142-145), es el matiz: Dunn dice optar por lo segundo. Para esta idea de lo básico y el matiz, tengo a la vista los capítulos 2 y 3 de Aróstegui (“El nacimiento y desarrollo de la historiografía” y “La crisis de la historiografía”, en *La investigación histórica*, 74-189), y la exposición sobre la evolución de la producción histórica por parte de Bourdé y Martin, en *Las escuelas históricas*.

<sup>127</sup> “Dunn es muy consciente de los problemas de la naturaleza de la historia y la historiografía”, afirma Wedderburn (*Jesus and the Historians*, 37) desde la constatación de su examen de la búsqueda agrupados en dos polos, “El alejamiento del dogma” y “El alejamiento de la historia”. No creo, sin embargo, que del sugerente examen de Dunn se deduzca la afirmación de Wedderburn. Antes que problemas, Dunn recoge aciertos y falencias a tener en cuenta en su investigación. No elabora “una *teoría constitutiva* de su objeto de trabajo” (Aróstegui, *La investigación histórica*, 67), sino el *a-priori* de un impacto recordado con fidelidad fotográfica en la tradición de Jesús; no elabora una “teorización de la disciplina de la historiografía” (ibíd., 68), sino que asume los planteamientos del filósofo e historiador británico Collingwood (JR: 137, nota 3), quien “pretende proponer una teoría de la explicación histórica basada en las ideas y las intenciones de los sujetos, extremadamente individualista y subjetiva” (Aróstegui, *La investigación histórica*, 104).

modificándolo e instrumentalizándolo, para “descubrir el pensamiento humano que lo inspira”,<sup>128</sup> una que declara este pensamiento humano inspirador como *impacto* testimoniado memorablemente en la tradición, y “única manera de aproximarse a Jesús históricamente”.<sup>129</sup>

Su retórica de proposición reedita, pues, el paradigma tradicional de historia:<sup>130</sup> la insistencia en lo característico de la tradición alude al objeto esencial (Jesús recordado) desde el cual se narran los acontecimientos, antes que un análisis de estructuras; el punto de vista sigue centrado “en las grandes hazañas de los grandes hombres”, donde “la gente corriente” son apenas receptores de un impacto, sin voz propia sobre “su experiencia del cambio social”;<sup>131</sup> como Ranke, reduce su visión de las fuentes a los documentos oficiales (los evangelios) y a ellas subsume otras posibles fuentes provenientes, no de su uso propio, sino de los autores de que se sirve;<sup>132</sup> como Collingwood, culmina su perspectiva sobre la tradición de Jesús como un discurso sobre sus fines y sus efectos duraderos (JR: 993-1002), dejando de lado cuestiones sobre movimientos, tendencias, procesos; por último, si bien dice apartarse de la pretensión de objetividad, elabora una nueva, y dogmática: el impacto.

**4.1.2. Enunciador dogmático.** No pertenece la retórica de Dunn a la estirpe de la ‘prosa sin agente’, típica de la escritura científica. He examinado cómo lo suyo es una prosa que se pretende respetuosa del texto bíblico (en especial en lo que de por sí le pertenece, ser expresión de la fe), responsable con la audición que pide el texto y con la respuesta que pretende provocar (*supra* 1.1.4). Estas características han llevado al enunciador a reconocer en el texto un carácter sagrado irrenunciable, pues siendo tal texto el que narra “las cosas que se han verificado entre nosotros” (Lc 1,1), no sólo es *evangelio de Jesús*, sino *evangelio de Jesús*: la historia que pretende se debe, entonces, a la teología que le subyace, y esta solicita un texto sagrado que sea memoria fiel de lo

---

<sup>128</sup> *Ibíd.*, 286. Idea fundamental de Collingwood “es la de que el devenir histórico puede explicarse si se explica el pensamiento que hay detrás de las acciones humanas, lo que es una forma también de aludir a la intencionalidad” (*ibíd.*). La posición de Collingwood (en *Idea de la historia*) conforma la episteme histórica propia de Dunn.

<sup>129</sup> Dunn, *Redescubrir a Jesús de Nazaret*, 81.

<sup>130</sup> Sigo aquí los planteamientos de Burke respecto del paradigma tradicional de historia (“Obertura. La nueva historia: su pasado y su futuro”, 16-20).

<sup>131</sup> *Ibíd.*, 17-18.

<sup>132</sup> “Uno de los mayores logros de [Leopold von] Ranke fue su exposición de las fuentes narrativas (...) y su insistencia en la necesidad de basar la historia escrita en documentos oficiales procedentes de los gobiernos y conservados en archivos. El precio de este logro fue el olvido de otros tipos de prueba” (Burke, “Obertura. La nueva historia: su pasado y su futuro”, 18). Sobre Ranke: Aurell, y otros, *Comprender el pasado*, 231-233; Roldán, *Entre Casandra y Clío*, 122-127.

“verificado entre nosotros” (*supra* 1.1.5). Se desliza el enunciador, entonces, desde un aporte amplio al estudio del Jesús histórico a la verificación del único Jesús posible (*supra* 3.1.3.3).

En términos retóricos, esto significa que el enunciador elabora un discurso con dos campos jerarquizados.<sup>133</sup> El primero y más importante es el de las *fuentes* que se configuran a manera de *texto sagrado*. Considerar las fuentes como una fiel tradición oral (*supra* 2.1.5) que *crea y pone de presente* la experiencia de “los que desde el principio fueron testigos oculares y servidores de la Palabra” (Jn 1,2), le permite no problematizar –e incluso, reprochar a quienes sí lo hacen– sus perspectivas, metodologías, modelos, paradigmas, conflictos;<sup>134</sup> por obra de la manera como procede para comprender sus fuentes (*supra* 2.1.6), ellas se transforman en algo coincidente con lo que las causó (*supra* 3.1.3.3). Los textos evangélicos que representan las fuentes devienen en garantía canónica de fidelidad a Aquel de quien se dice haber proporcionado una ventana a lo divino (JR: 38). Bajo este primer campo se desarrolla un segundo campo: la *interpretación autorizada*. En efecto, siendo las fuentes el reflejo de la durable impresión que dejó Jesús en sus seguidores, y aún más, siendo posible delinear a través de ese reflejo a quien lo produjo (JR: 795), se entiende que la agenda hermenéutica planteada por el enunciador (*supra* 1.1.4) sea, en el fondo, una doctrina monista que desecha otras posibilidades teóricas (*supra* 3.1.3.3).

Posee Dunn, en conclusión, un discurso teológico constituido por argumentaciones sustentadas en la autoridad de fuentes, donde las afirmaciones de la argumentación se desprenden de lo contenido en el texto sagrado. No es algo explícito, por supuesto, por pertenecer a la urdimbre de JR. La teología implícita se transforma, en el plano de la trama, en la autoridad de la tradición oral y en la visión adecuada (la de Dunn) de su proceso de transmisión, con las afirmaciones sobre la misión de Jesús que de allí resultan.

**4.1.3. Devoción.** Respecto del análisis que presentó Dunn sobre la narrativas de la Pasión de Jesús, indicó Horsley: “Las versiones más conservadoras de la fe cristiana encontrarán confortable seguir este análisis y razonamiento”.<sup>135</sup> Quizás provenga esta impresión de una comunidad de lectores que el mismo discurso JR se encarga de esbozar. Su valía, según el

---

<sup>133</sup> La elaboración de lo que sigue, la debo a Castaños, “Relatoría: El discurso religioso”, en: Jitrik, *El dominio y la Palabra*, 325-337.

<sup>134</sup> Véase, p.ej., el estudio de Theissen, *La redacción de los evangelios y la política eclesial*.

<sup>135</sup> Horsley, “Jesus in the new millenium”, 16.

enunciador, proviene de asumir “lo que la investigación sobre el Jesús histórico ha olvidado”.<sup>136</sup> Ya expuse cómo Dunn insiste en la fe como factor determinante de la tradición de Jesús frente a una investigación que considera la fe como factor distorsionador, en el carácter oral de dicha tradición frente a una investigación que la examina desde paradigmas de cultura escrita, y en lo emblemático o característico-judío de Jesús frente a una investigación que ha pretendido hacerlo diferente de su contexto. Pero no advierte el enunciador que la oposición a la fe por parte del estudioso de la historia ha sido *en particular* hacia alguna teología, denominación o iglesia específica; no percibe que un documento escrito con sensibilidad oral ni es la tradición oral ni se sustrae de la polémica o la retórica, por lo que toda tradición oral es *conflictiva* ya desde sus orígenes; no explica que la judeidad de Jesús es también una judeidad *situada* política, religiosa, culturalmente, no sólo frente a un Imperio sino al interior de las muy diversas corrientes culturales de su propia época.<sup>137</sup>

La operación retórica de Dunn propone un paradigma que le permite sostener un Jesús abstracto, reconciliador y desencarnado –en el sentido de no particular, ni conflictivo, ni situado–, que ha encauzado la interpretación hacia la única realista posible. Se entiende, con ello, que después de poco más de mil páginas (en la edición castellana), lo mejor que puede concluir Dunn es que la tradición de Jesús es “indicación de relaciones personales profundas” y de la relación intrínseca del amor al prójimo y el amor a Dios (JR: 1002).

**4.1.4. Ilusión de transparencia.** Al analizar *Un juicio marginal*, observé que la propuesta de descripción objetiva de Jesús por parte de su enunciador, se situaba (con reservas) en el nivel de lo *historich*.<sup>138</sup> En opinión de Dunn, el nivel adecuado de la indagación se encuentra en la *geschichtlich*, siempre y cuando se observe con propiedad cierta noción de historia que permita asumir sin traumatismos el compromiso de la fe (*supra* 4.1.1). En este sentido, y desde su paradigma de tradición oral, opta el enunciador de JR por sostener la sorprendente inmediatez con la que la tradición de Jesús conduce a Jesús, siendo así posible “oír y encontrar a Jesús tal como él habló y debatió, se relacionó a la mesa y curó” (JR: 1002). En este sentido, más que una ilusión descriptiva, lo suyo es una ilusión de transparencia, donde no se registra tanto el hecho

---

<sup>136</sup> Tal el subtítulo de *Redescubrir a Jesús de Nazaret*.

<sup>137</sup> Estas advertencias proceden de Crossan, “Response to Dunn’s *Jesus Remembered*”, 234-237.

<sup>138</sup> Véase capítulo 2, 5.1.5.

científicamente probado como el acontecimiento atestiguado que, en independencia de intereses ideológicos, nos delinea al mismo Jesús.

**4.1.5. Enmascaramiento.** Quien tiene el control del discurso en JR, todo el tiempo, es su enunciador. Cumpliendo su promesa de respeto al texto, propone no moldear sus opiniones y prejuicios sobre el texto y una agenda hermenéutica que lo asuma responsablemente, de manera que hable tanto para su pasado (del texto) como para su presente (de quien hoy lo lee y lo comenta) (*supra* 1.1). Sin embargo, su intención dialogante enmascara un acto magisterial, tributario de sus redes de identidad (*supra* 1.2) y horizontes epistemológicos, desde las cuales matiza su noción de historia y adecua su tratamiento de la tradición oral (*supra* 4.1.1 y 4.1.2) para hacerlas conciliables con el acto teológico de una argumentación sustentada en sus fuentes sagradas (*supra* 4.1.3) que evade la conflictividad real de la historia (*supra* 4.1.4).

#### **4.2. Dispositivo estructural.**

Las estrategias retóricas así descritas se conforman como *dispositivo* en la medida que sirven al desarrollo discursivo generado desde las estructuras propias de JR (descritas en 2.1), que pretenden dar cuenta de una realidad “que posee significados intrínsecos y (...) que, en virtud de ello, las condiciones sociales de existencia de los individuos se proyectan representacionalmente en su conciencia” y en el lenguaje.<sup>139</sup>

Según el enunciador y de acuerdo a la manera como concibe su paradigma de tradición/transmisión oral (estructuras quinta y sexta, referidas a *fuentes* y *metodología*: *supra* 2.1.4 y 2.1.5), el objeto esencial de la indagación en JR, *Jesús recordado*, no ha sido alterado por los intereses de quien le testimonia, ni por los de la sociedad y los valores culturales en la que se halla inserto, ni por similares intereses de parte de quienes entran a conformar la cadena de transmisión posterior;<sup>140</sup> de manera similar, tampoco existen tales intereses en el hecho escrito llamado *evangelio*.<sup>141</sup> Es lo que se genera desde las estrategias de *apropiación* y *rechazo*, y *enunciador dogmático*, arriba indicadas: su noción de historia sigue siendo objetiva (supone el

---

<sup>139</sup> Cabrera, *Historia, lenguaje y teoría de la sociedad*, 47.

<sup>140</sup> Sobre estos intereses, los planteamientos de Vansina, *La tradición oral*.

<sup>141</sup> Al respecto: Theissen, *La redacción de los evangelios y la política eclesial*.

significado intrínseco de la realidad), y el objeto de su noción (Jesús) representacional (su existencia se proyecta, a manera de placa fotográfica, en la conciencia y en el lenguaje).

Dada esta objetividad representacional, dependiente de su horizonte empirista, es posible impulsar la intención inicial del discurso hacia la univocidad o único objetivo realista de su asunto (primera y cuarta estructura: *supra* 2.1.1 y 2.1.4), desde una retórica de carácter dogmático (*enunciador dogmático*) que se esconde tras la *ilusión de transparencia* generada. Esta ilusión es la que le permite aventurarse a “un foro mayor que el de la iglesia o la sala de lectura” (JR: 173) desde la motivación que le es propia (segunda estructura: *supra* 2.1.2) y exponiendo ante dicho foro una agenda hermenéutica abierta, en principio, a una circularidad hermenéutica tan propia del ámbito académico plural (*supra* 2.1.3; JR: 154-161) pero que enmascara los tributos a sus propias redes de identidad confesionales (*supra* 1.2.4).

#### **4.3. Síntesis: metodología, o estrategias de construcción discursiva, en JR.**

Como fantasma que recorre no sólo el enunciado particular JR, sino una muy buena parte de la obra del enunciador, el *impacto* causado por Jesús –y su corolario: en virtud de dicho impacto llega a ser figura central de la tradición Jesús, de la cual es origen– es la piedra angular que cimienta las columnas y entresijos de su enunciado (*supra* 1.1.3). El movimiento retórico de JR busca cimentar este impacto como una formulación verbal *coincidente* con quien lo causó. De manera explícita, usando un lenguaje académico y reeditando el paradigma tradicional de historia, se explica este impacto desde una comprensión particular de la tradición/transmisión oral que aplica directamente a las fuentes; estas delinear las actitudes, e incluso motivaciones, de quien lo ha causado.

Pero dicha comprensión presenta graves malentendidos respecto de lo que es y cómo funciona la tradición/transmisión oral. Estas falencias se explican en tanto el enunciador se ha apropiado de tal marco teórico desde sus motivaciones identitarias implícitas: por un lado, un afán por sostener, teológicamente, la fidelidad a la tradición en términos de identificación del lenguaje con aquello que refiere –obviando el juego conflictivo de intereses que evidencia todo lenguaje–, y por otro, una identificación del lenguaje con la realidad desde un paradigma epistemológico empirista y monista. En el juego retórico de JR, estos implícitos le permiten sostener la

inconsistencia de otro tipo de aproximaciones al Jesús histórico: la suya se autoproclama la más adecuada.

El ejercicio de poder, propio de todo aparato discursivo, consiste en presentarse como una contribución académica, pero sosteniendo un ataque contra “la desestabilización del concepto mismo de significado” por parte de lo que llama “lecturas posmodernistas”: en contra de ello, sostiene la estabilidad primordial del significado en términos de “reconocer cierto valor continuo al significado percibido” (JR: 132, 131),<sup>142</sup> esto es, el impacto manifestado en la tradición de Jesús. Ya que el impacto causa la forma sinóptica de la tradición, este establece “los límites para nuevas expresiones aceptables”. Y si bien Dunn aclara que “Esto no es un intento de insistir en una univocidad de interpretación” (JR: 172), es precisamente lo que realiza en el desenvolvimiento de su discurso.

## 5. MÉTODO.

Todo lo precedente es el despliegue del método, el método operando. Es posible referirlo ahora de manera sintética, con la mirada puesta en los cinco asuntos asociados y simultáneos de toda estructura (los referí en el capítulo 2, 2.1.3, en el contexto del análisis de *Un juicio marginal*), e indicando elementos complementarios que han surgido a lo largo de la indagación.

**5.1.** En la praxis de su conocer, tanto en JR como en su diversa obra académica, Dunn se ha interesado por la *experiencia continua* que manifiesta la tradición de Jesús: él ocasionó un ‘efecto evangelio’, un impacto, tanto perceptible en la tradición como descriptivo de quien lo causó, si se asume la perspectiva adecuada. En este sentido, su interés no es tanto el Jesús histórico sino el Jesús recordado. Éste posee un doble movimiento: en principio, la tradición muestra cómo era recordado Jesús; pero en virtud del carácter empirista del recuerdo, el recuerdo está incontaminado de intereses discursivos de quienes lo enuncian y manifiesta, más bien, la intención de quien produjo el impacto, de tal que el Jesús recordado deviene en Jesús real.

La realidad –en este caso, un personaje de la historia– posee un significado intrínseco, y tal es su sentido último; o de otra manera, la estructura de esta realidad es objetiva, y su objetividad se

---

<sup>142</sup> “desde una perspectiva cristiana”, indica, esto “concuera con la idea más tradicional de un asentimiento general en las cuestiones de fe y de costumbres (*sensus communis = sensus fidelium*), más allá de las cuales caben el debate y las opciones personales” (JR: 131).

manifiesta en la fórmula *Jesús recordado*, fórmula que es la propuesta de inteligibilidad de dicha realidad. Como estructura, observa Dunn que posee elementos fijos y variables, rastreables en la tradición: los elementos fijos dan cuenta de sus aspectos objetivos, los variables reflejan las ‘adaptaciones’ al tiempo y lugar propio de quienes reciben los elementos fijos.

**5.2.** La realidad Jesús existe, pues, *per-se* y objetivamente: es Jesús recordado. Sin embargo, el enunciador ignora –no es su horizonte epistemológico– que “la objetividad no es un atributo que ese referente social posee y que el lenguaje transmite y la conciencia refleja, sino que es una cualidad que el referente adquiere en virtud de la aplicación de un determinado patrón discursivo de significados”.<sup>143</sup> El patrón discursivo propio de JR atribuye cualidad propia al referente desde su teoría formulada sobre la tradición/transmisión oral, teoría que pretende superar, según Dunn, los lugares equivocados, premisas erróneas y perspectivas erradas de la investigación histórica sobre Jesús.<sup>144</sup> La doctrina monista implícita a su movimiento teórico (*supra* 3.1.3.3), sin embargo, cierra su estructura de indagación justo en el punto de interactuar con otros modelos de acercamiento, y su dogmatismo como enunciador (*supra* 4.1.2) previene en contra de interpretaciones que desborden la lícita “amplitud de la diversidad en la primitiva respuesta de fe a Jesús” (JR: 172).

**5.3.** Como historiador que pretende no negar la experiencia de fe, sino valorarla e integrarla (*supra* 1.1.4, 2.1.3), Dunn trata de estar al tanto de sus propios procesos de conocimiento. Se muestra conforme con la formulación de Lonergan referida a evitar tanto “el énfasis del realismo simplista en la objetividad de lo ofrecido al conocimiento” y el “énfasis del idealismo en la subjetividad del conocer” (JR: 145), y piensa, con Wright, “que el único acceso posible a esa realidad se halla en el sinuoso camino del adecuado diálogo o conversación entre el sujeto cognoscente y la cosa a conocer”, esto es, “una objetividad con reservas”.<sup>145</sup> Estas referencias al realismo crítico de Lonergan<sup>146</sup> las asume Dunn *no* en términos de la autoapropiación exigida por

---

<sup>143</sup> Cabrera, *Historia, lenguaje y teoría de la sociedad*, 77. Véase también Perdomo, “Socioconstruccionismo y cultura”.

<sup>144</sup> Dunn, *Redescubrir a Jesús de Nazaret*, 81.

<sup>145</sup> Estas palabras pertenecen a N. Th. Wright, según cita en JR: 146.

<sup>146</sup> La *manera* como Dunn asume el realismo crítico de Lonergan –insuficiente, a mi juicio, por lo que enseguida explico– queda apuntada con lo que acabo de escribir; las *referencias* desde las cuales lo asume, quedan mencionadas en las notas 40, 41, 42, 47 y 48 de JR: 145-146. Respecto del amplio espectro del *realismo*, nos recuerda Ferrater en su *Diccionario de filosofía*, es aquella “posición en la filosofía de la ciencia concerniente a la



un *sujeto crítico* que hace presencia en sí del conocimiento de su conocimiento, sino en términos de un *sujeto teórico* que ha asumido la posibilidad de usar “la estructura especializada del conocer para captar la realidad, el mundo real, los objetos a través de la mediación de la teoría”,<sup>147</sup> y que cualifica las observaciones del *sujeto espontáneo* que con honradez se halla inserto en un mundo de tradición que pretende expresar el amor, la fe y la esperanza, y que con tal y desde tal expresión y sin denigrarla o negarla, no puede dejar de asumir lo que un conocimiento especializado le ofrece.<sup>148</sup>

**5.4.** En Dunn existe, pues, una autoapropiación en términos de un sujeto teórico, pero no en términos de un sujeto crítico. Indagando tras las bambalinas de sus recursos retóricos, se pone de presente otra versión de la imagen moderna del mundo que asume la objetividad no en términos

---

naturaleza y función de las teorías científicas, así como de los términos teóricos que contienen esas teorías” (v4, 3022); posee esta posición, claro está, diversas direcciones (neotomismo, realismo angloamericano, realismo crítico neokantiano, realismo crítico fenomenológico, etc.), y como “posición en la filosofía” alude al viejo debate entre la noción de que ciertos enunciados dicen “la verdad” de las cosas, o que reflejan tan solo “las representaciones” que sobre ellas hacemos (véase, p.ej. y por extenso, Echevarría, *Filosofía de la Ciencia*, y Bunge, *Buscar la filosofía en las ciencias sociales*). El realismo crítico de Lonergan se enmarca en la siguiente preocupación: “la apropiación de nuestra propia autoconsciencia racional (...) no es un fin por sí, sino más bien un inicio (...) pues de no distinguir la dualidad en nuestro conocimiento, dudaremos de que comprender correctamente es conocer. Bajo la presión de esta duda, o bien caeremos en el pantano de un conocimiento desprovisto de comprensión, o bien nos acogemos a la comprensión sacrificando el conocimiento en aras de un inmanentismo, un idealismo, un relativismo. Uno se libra de los cuernos de este dilema (...) al descubrir (...) que hay dos realismos muy diferentes: hay un realismo incoherente, entre animal y humano, que asienta sus reales a medio camino entre el materialismo y el idealismo y, por otra parte, hay un realismo inteligente y razonable, entre el cual y el materialismo asienta sus reales el idealismo” (Lonergan, *Insight*, 31).

<sup>147</sup> Lonergan, “Realismo crítico e integración de las ciencias”, 41.

<sup>148</sup> Sobre esta diferencia entre sujeto *espontáneo*, *teórico* y *crítico*, indica Lonergan: “Permítanme comparar al sujeto crítico con el espontáneo y el teórico. Mientras que el sujeto espontáneo conoce la realidad particular, concreta, y mientras el sujeto teórico capta el universo a través de la mediación de la teoría (de la física, la química, la biología, etc.; las ciencias sociales, las ciencias del hombre), el sujeto crítico se conoce a sí mismo, conoce su conocer, y debido a que todo conocer es conocer objetos, en la medida en que él conoce el conocer del sentido común, él conoce a los sujetos espontáneos y los objetos del conocimiento de éstos. En la medida en que él conoce el conocer teórico, él también conoce los objetos del conocer teórico; y en la medida en que él conoce su autoconocimiento, él será capaz de reunir esos tres tipos de conocimiento, de ser capaz de utilizarlos juntos sin confusión, de ser capaz de determinar sus relaciones y sus limitaciones, y combinarlas. / En consecuencia, este autoconocimiento proporciona, por así decirlo, las encrucijadas, el foco, el centro desde donde todo conocer, y en consecuencia todos los objetos, se pueden considerar consistentes. Tanto el sujeto espontáneo como el teórico tiene sus modos muy distintos de aprendizaje, y el sujeto crítico aprende la naturaleza del aprendizaje; él es capaz de diferenciar entre el aprendizaje del sentido común y el aprendizaje del teórico. Tanto el sujeto espontáneo como el teórico tienen cada uno su propio lenguaje; el sujeto crítico se interesa en lo transcultural, en las relaciones entre el lenguaje de sentido común y el lenguaje teórico, en el efecto que tiene el desarrollo en una sociedad o cultura pre-teórica, el tipo de cultura que se da cuando la sociedad es pre-teórica, etc. [El sujeto crítico] se interesa en los problemas implicados en los cambios totales de significaciones de las palabras que ocurren en la medida en que se dé un desarrollo desde ser unos sujetos espontáneos hasta ser unos sujetos teóricos, y después, además, desde ser un sujeto teórico hasta ser un sujeto crítico” (Lonergan, “Realismo crítico e integración de las ciencias”, 41).

de consenso académico neutro, sino en términos de una orientación de sentido de la existencia hacia la conservación perenne y límpida de cierta “fuente e inspiración para todo vivir con preocupación y solicitud” (JR: 1002). La transparencia de esta fuente/inspiración proviene de su propia retórica devocional (*supra* 4.1.3 y 4.1.4) que le permite matizar la agenda académica tradicional y buscar allí la presencia de posiciones teológicas.

**5.5.** Lo anterior sería, desde ciertas perspectivas, completamente inadecuado por mezclar de manera inapropiada el discurso histórico y el discurso teológico.<sup>149</sup> Dunn no teme establecer estos puentes y situarse, abiertamente, en la tensión hermenéutica entre fe e historia (JR: 161-172): “es la conciencia de que Jesús puede ser percibido solamente a través del impacto que causó en sus primeros discípulos (es decir, la fe) lo que constituye la clave para un reconocimiento histórico (y una evaluación) de tal impacto” (JR: 169). Este legítimo interés deviene, sin embargo, en un discurso cuyo sentido se hace unívoco porque la clave que elabora para la comprensión del impacto/fe (el paradigma de tradición/trasmisión oral) está preñado de aliento empirista y latido dogmático.

## **6. CONCLUSIÓN: RESTROSPECTIVA Y PROSPECTIVA.**

*Jesús recordado* es “una perspectiva fresca”, con sus énfasis “en el carácter dialógico de la investigación” y “en el papel de la trasmisión oral en las primeras etapas de la tradición de Jesús”.<sup>150</sup> En especial este segundo acento es altamente valorado por sus críticos, quienes indican la “potencial importancia” de su iniciativa destinada a un enfoque “más relacional y contextual”<sup>151</sup> que pone en el centro un conocido pero marginal debate sobre lo oral y sus interacciones con lo escrito.<sup>152</sup> Sin embargo, sus promesas se frustran por malentender “cómo funciona la tradición oral y cómo la usan los evangelios”.<sup>153</sup> Su paradigma de tradición/transmisión oral parece ir en otra dirección: por un lado, le permite sostener “la

---

<sup>149</sup> “una adecuada búsqueda del Jesús histórico debe abstenerse de buscar una significación teológica, so pena que lo investigado conforme a las reglas y exigencias de la historia académica quede contaminado por las reglas y exigencias de la teología académica” (Meier, *Un juicio marginal*, t.4, 103).

<sup>150</sup> Harrington, “Who do you say I am”, 21.

<sup>151</sup> Horsley, “Jesus in the new millennium”, 21, 16.

<sup>152</sup> Painter, Book Review: *Jesus Remembered*, 426.

<sup>153</sup> Holmberg, “Questions of method in James Dunn’s *Jesus Remembered*”, 445. De manera similar, Byrskog, “A new perspective on the Jesus Tradition”.

continuidad fundamental entre Jesús y la iglesia, Jesús y los evangelios”,<sup>154</sup> y por otro y de manera más sutil, “reforzar el estudio del Jesús histórico como un proyecto teológico en donde las preocupaciones teológicas tradicionales triunfan sobre la diversidad histórica delineada por la investigación crítica de las fuentes”.<sup>155</sup>

Esto es lo que he rastreado a lo largo del capítulo que ahora toca a su fin. Al hablar de *método* como esquema normativo de operaciones recurrentes y relacionadas entre sí, esboqué cinco fundamentales en JR, en tanto recurrencias creadoras de sentido presentes en una estructura: (a) el enunciador da cuenta de una estructura de la realidad-Jesús que existe per-se y es objetiva; (b) su discurso se dirige a sostener esa objetividad por la apreciación de ciertos significados que habitan en ella, en independencia del sujeto conocedor, lo que (c) supone un sujeto teórico que no ha dado el paso hacia un sujeto crítico; (d) este sujeto teórico sostiene su teoría sobre la base de un proyecto teológico tradicional (e) cuya forma de proponer e intercambiar sentidos posee una base empirista y dogmática. A esta formulación arribé desde un examen previo de la *metodología* o estrategias de construcción discursiva: cinco dispositivos retóricos aprecié en su interacción conjunta como dispositivo estructural. Dichas formulaciones las logré tras un largo recorrido sobre la manera concreta como operaba y comprendía el enunciador la *tradición de Jesús en tanto tradición oral*, donde los subrayados que guiaron ese recorrido fueron derivados de aquello que contiene la obra misma: una *estructura* y una *subjetividad*.

El camino para este análisis fue trazado, de manera heurística e inicial, con el análisis de *Un judío marginal*, de J.P. Meier. Si bien algunas correcciones y complementos ha exigido el tratamiento propio de JR, se avizora su validez en tanto modelo heurístico de indagación sobre la obra particular, y se ha de confirmar con el análisis próximo de *Jesús: vida de un campesino judío*, de J.D. Crossan.

Termino con un asunto adicional sobre el que he de volver, sumando el pendiente que quedó al final del segundo capítulo. Abandonando la habitual periodización tripartita sobre la búsqueda del Jesús histórico y buscando pensar en términos de metódica, las notas esbozadas con el análisis de JR pueden perfilar un *modelo heurístico* de la búsqueda, referido al *Jesús Real*. Ciertos ‘aires de

---

<sup>154</sup> Painter, Book Review: Jesus Remembered, 421.

<sup>155</sup> Horsley, “Jesus in the new millenium”, 19.

familia' con N.Th. Wright, L.T. Johnson y J. Ratzinger (*supra* nota 106), permiten sospechar la existencia de un modelo interpretativo que, admitiendo la exégesis histórico-crítica, se muestra incómodo por su (falta de) alcance respecto de la fe. Se trata, por supuesto, de una preocupación legítima que Dunn intenta asumir desde su propuesta de *Jesús recordado*, centrado en el impacto o efecto de Jesús. Sin embargo, la evaluación realizada deja preguntas en torno de su verdadero alcance: ¿se trata, en el fondo, de un proyecto teológico que se niega a asumir los retos de una historia crítica, quedándose tan sólo en los recursos más genéricos del mínimo común denominador? ¿Cómo integrar adecuadamente los recursos ofrecidos por los conceptos académicos contemporáneos con lo ofrecido por las fuentes antiguas, y los aportes críticos ofrecidos por otros campos de conocimiento para explicar relaciones y conflictos presentes en las fuentes? ¿Qué *historia*: una objetiva (Meier), una objetiva con reservas (Dunn), u otro tipo? ¿Qué se dice cuando un enunciador dice *Jesús*?

Con estas preguntas en mente, paso a explorar los planteamientos de John Dominic Crossan. Dado que se avizora la validez del modelo de análisis propuesto, el próximo capítulo contendrá la misma estructura de cinco partes fundamentales: se examina al enunciador, la estructura de su enunciado, cómo operan estos, para desde allí evidenciar su metodología y su método.

## CAPÍTULO 4

### HISTORIA RECONSTRUIDA: *EL JESÚS DE LA HISTORIA*.

¿Un esfuerzo inútil, por tanto, el de este grueso libro? De ninguna manera. Se aprende mucho en él; los matices son riquísimos (los mediterráneos, sin duda, pueden sentirse un punto ofendidos por algunas de las querencias que nos atribuyen los antropólogos anglosajones); basta cambiarle el título y pensar que no se trata del eterno propósito de descubrir «cómo fue realmente Jesús», sino de descubrir el enorme alcance que tiene lo que algunos imaginaron que había sido Jesús.

Gallego, “Sobre creencias y sobre intolerancias”, 667.

Este capítulo tiene algunas notas de forma, adicionales a los capítulos precedentes. Como en ellos, en dos partes se ocupará del análisis de un autor y su obra, de las estructuras que ésta contiene, y de los elementos de metodología y de método que de allí se derivan. Como en ellos, aquello que al final se diga sobre su metódica, es algo que desde la primera línea del capítulo ya se está exponiendo. Como en ellos, quien esto escribe pone en juego sus herramientas analíticas, procurando hacerlo de manera confluyente y respetuosa, a la vez que crítica, con aquellas que pone en juego el respectivo autor, y en tal pretendida confluencia apelando para que también se ponga en juego el lector. Como en ellos, propone un camino heurístico que bebe de lo precedente, y se deja corregir por las circunstancias presentes. Pero, *además*, este es el último capítulo de la primera parte de esta investigación, por lo ha de ser tanto conclusión como anuncio de lo que viene. El *desafío* es, entonces, tanto ofrecer un análisis que responda al modelo heurístico planteado, como uno que realice la obertura a lo por venir en la segunda parte.

Respecto del objeto propio del capítulo, está dedicado al estudio del erudito norteamericano, de origen irlandés, John Dominic Crossan. Aunque mi interés específico es su obra *El Jesús de la historia*, es necesario complementar su análisis con *El nacimiento del cristianismo* (las cito como JH y NC):<sup>1</sup> ambas son representativas del problema metódico que deseo abordar, y ambas

---

<sup>1</sup> Realizo abreviadamente la citación en el texto, por la misma razón expuesta en *Jesús recordado y Un juicio marginal*. JH fue publicada en 1991 y cuenta con dos traducciones al castellano, una para el público hispanoamericano (Emecé, 2007) y otra para el público español (Crítica/Grijalbo Mondadori, 1994, 2000 y 2007). La edición original de NC es de 1998, y traducida por Sal Terrae en 2002. Utilizo JH y NC en conjunto, pues NC *amplía* temas de método y metodología dados por supuesto en JH. Con acierto indicó Dunn: “En su *Birth of Christianity* (...) proporciona, por así decir, las notas explicativas de que carece su *Historical Jesus*” (*El cristianismo en sus comienzos*, t.1, 541).

corresponden al mismo conjunto, ese flujo que va del *movimiento* a la *continuación*, a pesar de la *ejecución*. Un enfoque temático exigiría tratar *Who Killed Jesus?* junto a ellas, pero dado mi enfoque metódico basta con aquellas dos.<sup>2</sup>

J. D. Crossan nació en 1934, en Nenagh, Irlanda. Terminó sus estudios básicos en 1950 e ingresó a la Orden de los Siervos de María, trasladándose a Estados Unidos, donde se ordena sacerdote en 1957, ministerio que ejerce hasta 1969, cuando se retira de la Orden. En este año se casa con su primera esposa, Margaret, quien fallece en 1983; posteriormente conoce a Sarah, con quien contrae matrimonio en 1986. Su formación se desarrolló, con intensidad, en la década del 50 y del 60: realizó sus estudios de Filosofía y Teología en Stonebridge Priory, seminario de los Servitas, en Lake Bluff (Illinois, USA), entre 1951 y 1957; los siguientes dos años los dedicó a su Doctorate in Divinity en St. Patrick's College, el seminario teológico de la Universidad Nacional de Irlanda; el Pontificio Instituto Bíblico de Roma le recibió entre 1959 y 1961, para sus estudios posdoctorales en exégesis, donde obtuvo su Diploma as Sacred Scripture Licentiate; adelantó estudios posdoctorales en arqueología entre 1965 y 1967, en la École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem. A lo largo de estos años, su labor docente se realiza en diversos seminarios católicos como profesor asistente en estudios bíblicos; en 1969 se vincula con *De Paul University* como profesor en el Departamento de Estudios Religiosos, ejerciendo allí a lo largo de casi cuatro décadas, hasta su retiro y nombramiento como profesor emérito (1969-1995). Fue co-fundador y co-director del *Jesus Seminar*, entre 1985 y 1996, apenas un capítulo entre muchos otros de una intensa vida académica que conoce la participación en comités editoriales, membrecías a sociedades de estudios bíblicos, diversos premios y reconocimientos, amén de su copiosa producción bibliográfica.<sup>3</sup> Ésta manifiesta un *rara avis* dentro del mundo académico: lo suyo no es un estilo de erudición fría, escueta, sino “ágil, vivo, actual y elegante, (...) lleno de

---

<sup>2</sup> Indica el autor, respecto de su enfoque *temático*: “Cuando el historiador judío Josefo y el historiador pagano Tácito describieron el cristianismo, observaron cuatro puntos consecutivos: *movimiento*, *ejecución*, *continuación* y *expansión*. Mis anteriores libros, *El Jesús de la historia* y *Who Killed Jesus?* abordaron ese movimiento y esa ejecución, respectivamente. Este es el paso siguiente, y se limita estrictamente a la *continuación*”. Respecto de su enfoque de método, explicita: “Cuando escribí *El Jesús de la historia* (...) me concentré en el *cómo* de los métodos y el *qué* de los resultados (...). Nunca pregunté *por qué*. Lo pregunto aquí y ahora (...)” (NC: 2). *Who Killed Jesus?* si bien supone un método, no reflexiona sobre él. Por demás, y como lo he hecho, la concentración en cierta obra se apoya en una mirada a la producción restante del autor.

<sup>3</sup> Los detalles, en la página personal del autor, <http://www.johndominiccrossan.com> (consultado el 30 de agosto de 2014).

sensibles semblantes literarios y a menudo salpicado por un relajante humor” que suele desencajar lo habitualmente conocido hacia perspectivas inéditas o inesperadas;<sup>4</sup> de allí la apreciación de Gallego: “Crossan da mucho más –y distinto– de lo que ofrece”.<sup>5</sup>

## PARTE 1: VALORACIÓN DISCURSIVA DE *EL JESÚS DE LA HISTORIA*.

A semejanza del minero es el escritor: explota cada intuición como una cantera. (...) ¡qué fuerza la del pensador que no llega ávidamente hasta colegir la última conclusión posible de su verdad, esterilizándola; sino que se complace en mostrarnos que es ante todo un descubridor de filones y no mísero barretero al servicio de codiciosos accionistas!

Torri, “El descubridor”, 21.

### 1. DE CARTOGRAFÍAS Y POLIVALENCIAS.

Las palabras citadas de Gallego y Torri son indicación de lo que no podemos perder a lo largo del presente capítulo, y, para el caso de la sección que ahora inicia, ilustración de la particular subjetividad manifestada por Crossan. Como en el primer apartado de los capítulos precedentes, examino uno de los elementos contenidos en el discurso, en referencia a las reiteraciones realizadas desde la subjetividad del enunciador o sujeto productor del discurso, que moldean el sentido explícito y objetivo de su texto.<sup>6</sup> Para el caso de JH/NC, insistiré que se trata de una *subjetividad cultural*, esto es, una que no sólo se pone *en diálogo* con el pasado desde su propia sensibilidad creyente, sino, además, en *desafío* hacia ella y el *ethos* cultural que representa. La manera del análisis integra tanto la disciplina de crítica textual como la de secciones verticales y observaciones horizontales, trabajada con Meier y Dunn, pero organizadas desde las sugerencias del autor actual en torno a lo que él llama “metodología”. Crossan la caracteriza como un “triple

---

<sup>4</sup> Palabras de Andrés Torres Queiruga, en el prólogo a la edición española de NC (ix, xii).

<sup>5</sup> Gallego, “Sobre creencias y sobre intolerancias”, 666.

<sup>6</sup> Las reiteraciones de *Un judío marginal* surgían de la misma obra, desde tres grandes metáforas contenidas allí, evidenciando un enunciador deseoso de refrenar su subjetividad en aras de la objetividad del discurso, a la cual terminaba rindiéndole tributo. La forma del análisis realizado supuso un ejercicio de crítica textual, tratando de respetar –creativa y críticamente, de mi parte– el propio ejercicio del autor. Observé esta disciplina al analizar la subjetividad contenida en *Jesús recordado* donde, integrando lo anterior, me basé en un análisis de secciones transversales verticales que confluía en observaciones horizontales; concluí que Dunn admite su subjetividad desde una sensibilidad creyente, la valora en tanto plus respecto del estudio histórico-crítico, pero pronto se transforma en proyecto teológico que impone sus pautas sobre la indagación histórica.

proceso ternario” mutuamente imbricado en los diversos niveles de cada terna (JH: 25).<sup>7</sup> De manera análoga a su primera terna, en esta sección me centro en *su contexto* desde tres niveles distribuidos en dos apartados: antropológico (1.1), histórico y literario (1.2), para dar cuenta de su *subjetividad*. De manera análoga a su segunda y tercera terna, me centraré en su *texto* o discurso en la sección 2, dedicada a las *estructuras* contenidas en JH/NC.

### 1.1. Antropología de la subjetividad.

Este primer nivel, sustento de los dos que siguen y de las estructuras, lo baso en la noción de discurso: proceso de enunciación que contiene al enunciador, cuyas propiedades o voz escenificada se manifiestan por la *posición que asume* en la enunciación en curso. En el discurso, todo enunciador condensa su *producción histórico-social*,<sup>8</sup> esto es, la manera propia como produce sus significados, inserto en estructuras más o menos determinantes. Examinar la manera como produce sus significados es lo que nos permite *localizar* al enunciador, es decir, evidenciar el lugar desde el cual realiza su producción histórico-social.<sup>9</sup> La exploración de este conjunto *en y en torno de* JH/NC, es lo que llamo antropología de la subjetividad.<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> Este asunto lo desarrollaré en 2.1.6. Por ahora, una breve referencia: La *primera terna* se centra en un asunto de precisar el contexto, desde la antropología, la historia y la literatura. La *segunda* y *tercera terna* se centran en el texto, buscando establecer un inventario y una adecuada manipulación de éste. (JH: 25-29).

<sup>8</sup> La noción de *voz escenificada*, y su sustento, quedó expuesta en el capítulo 2, 1. La noción de *producción histórico-social* la utilicé en el capítulo 3, 3.1.3.2., hacia la nota 107; ahora la articulo con la observación precedente y la específico. Dos ejemplos: por un lado, la forma propia de la voz escenificada de Meier que arguye una racionalidad científica (capítulo 2, 1.3); por otro, el examen de la voz escenificada de Dunn para dilucidar el “hombre político” que él es, y su trasfondo epistemológico de corte empirista (capítulo 3, 1.2.4 y 3.1.3.3). La noción de producción histórico-social, la elaboro desde los planteamientos de Gallardo (*Fenomenología del mestizo, Habitar la tierra y Vigencia y mito de Ernesto Che Guevara*).

<sup>9</sup> Sigo la noción desde Dussel: “*Localización* indica la acción hermenéutica por la que el observador se ‘sitúa’ (comprometidamente) en algún ‘lugar’ sociohistórico, como sujeto de enunciación de un discurso, y por ello es el lugar ‘desde donde’ se hacen las preguntas problemáticas (de las que tiene autoconciencia crítica o no) que constituyen los supuestos de una *episteme* epocal” (*Política de la liberación*, 15).

<sup>10</sup> 1) He definido un término impreciso: el campo de la antropología de la subjetividad proviene de estudios sociológicos, antropológicos, históricos, psicológicos, que se motivan/mobilizan desde sensibilidades posmodernas y énfasis construccionista-social. Un panorama del *campo* de la antropología de la subjetividad, lo ofrece Alejandra Aquino en “La subjetividad a debate”. Su *énfasis* lo ilustro con McNamee: “El énfasis construccionista-social sobre los procesos dialógicos marca un cambio significativo respecto de las teorías representacionales de la vida social. Focalizar el proceso social desplaza la atención desde lo que se produce en la interacción a cómo llegamos a creer ciertas ideas, descripciones o explicaciones” (“El discurso del agotamiento”, 179). La *sensibilidad posmoderna* la ilustro con Keller: “una sensibilidad posmoderna (...) Resistiría la negación de la dependencia que existe entre el significado y la historia cultural, material y subjetiva. Resistiría (...) [a no considerar a] los seres humanos que con sus acciones, pensamientos y palabras no sólo crearon [los términos que la cultura puso a su disposición], sino que además actúan los significados que ellos inscriben. Insistiría en que la ciencia del cuerpo y la ciencia de la psique (...) tomen responsabilidad por la actividad de producción, de *restauración* no sólo de las relaciones entre los objetos



JH y NC recogen marcos de comprensión previamente elaborados por el autor. Algunos de ellos son siempre *presentes e inevitables* en cualquier estudio erudito sobre el Jesús histórico (decisiones en torno a los métodos o metodologías adecuadas a utilizar, resoluciones en torno al inventario y sus fuentes a manipular, determinaciones en torno a las orientaciones interpretativas adecuadas), pero otros, aunque siempre *presentes*, por lo normal *se evitan*: se suele admitir la existencia y legitimidad de intereses pre-científicos, pero no pasan de ser declaraciones inoperantes (explícitamente) respecto del discurso elaborado, de lo que resulta un “rechazo (...) por problematizar sus propios presupuestos metodológicos e intereses ideológicos”.<sup>11</sup> No es tal el caso de Crossan. Independiente que sea adecuada o no su problematización, el autor procura exponer aquellos intereses pre-científicos que *motivan y modelan* sus planteamientos. De ellos trato en lo que sigue, bajo la rúbrica de sensibilidad transhistórica, sensibilidad transprocesual y sensibilidad transcítica.<sup>12</sup> El apartado final es conclusivo.

**1.1.1.** Las frases inaugurales de las dos obras de mi interés, juegan con las sentencias lapidarias que las culminan,<sup>13</sup> buscando contener las preguntas que para el autor genera la indagación sobre el Jesús histórico y el nacimiento del cristianismo: “¿Cuál es el contenido de *su* visión, el desafío de *su* aparición?” (NC: xxvi). No es contenido *o* desafío, ni contenido y desafío, como si fueran dos elementos separables que permitan el juego de la disyunción o conjunción. Son dos caras de una misma moneda: el contenido *es* el desafío, y el desafío *es* el contenido. Para esta pregunta/aseveración (contenido/desafío: ¿cuál es?) y en busca de mayor precisión, es posible esbozar una génesis, un desarrollo que culmina en JH/NC, y sus secuelas.

---

de la representación, sino también entre la acción y la iniciativa humanas de los sujetos que son los autores de estas representaciones” (“La paradoja de la subjetividad científica”, 170-171). 2) Opto por estos acentos, buscando definir unas reglas de juego (*á la* Meier) que conserven el principio de respeto al texto (*á la* Dunn), para permitir que el enunciador actual (Crossan) exponga su énfasis y sensibilidad propia.

<sup>11</sup> Schüssler, *Jesus e a política da interpretação*, 45. Por ejemplo: Meier dice admitir su postura personal tan solo declarando que trabaja en un contexto católico. Dunn pretende un paradigma objetivo y respetuoso de la tradición (la tradición oral), pero soslaya el hecho que lo asume desde una actitud magisterial y conciliadora.

<sup>12</sup> En su momento precisaré los términos. Advierto que no existe una única conceptualización, y su horizonte de significado varía. He preferido desarrollar mi propia noción en el marco de mi propósito analítico. El punto común de los tres términos que propongo es el prefijo *trans-*, en su sentido “a través de”.

<sup>13</sup> Son ellas: “Al principio era la actuación; no sólo la palabra, no sólo el acto, sino ambas cosas a la vez, cada una de ellas marcada irremisiblemente y para siempre por la otra”; “Porque si no se puede creer en una cosa que es fruto de la reconstrucción, quizás ya no quede nada en lo que creer” (JH: 9, 488); “Todo empezó con la visión de un hombre muerto, un muerto que llevaba todavía las heridas de la ejecución más horrible que el odio pudiera concebir y el desprecio realizar”; “Los que viven por la compasión suelen ser canonizados. Los que viven por la justicia suelen ser crucificados” (NC: xix, 586).

Respecto de su *génesis*, baste indicar que sus primeros estudios en perspectiva histórico-crítica (década del 60) apuntaban a precisar un elemento necesario para el adecuado aprecio de la tradición recibida: examinar el desafío existencial resultante del encuentro entre pasado y presente.<sup>14</sup> Este primer movimiento se *desarrolla*, desde la década del 70, desde tres frentes.<sup>15</sup> Por un lado, comprender que ese desafío, donde se teje el pasado y el futuro humanos, *se despliega en el lenguaje*: el ser humano vive en el lenguaje y en él manifiesta su realidad relacional;<sup>16</sup> las parábolas –preocupación temática específica de esta época– “se pueden comprender no sólo al interior de su propia situación contemporánea (...) sino también, y de hecho especialmente, en confrontación con textos al interior de nuestro propio mundo que tienen, funcional, genérica y filosóficamente, la misma trayectoria literaria”.<sup>17</sup> Por otro, el desafío *implica un choque de paradigmas*,<sup>18</sup> puesto que la constelación de valores compartidos que

---

<sup>14</sup> Escribe Crossan, en 1967: “[El historiador] debe encontrar una relación entre sí mismo y los protagonistas de los eventos del pasado a quienes él hace frente. Solo al interior de la dura experiencia histórica y de los problemas existenciales de su propio tiempo y lugar, puede él comprender el pasado muerto como una realidad viva, y apreciarla adecuadamente. El pasado y el presente deben encontrarse al interior de la conciencia del común desafío existencial” (*The Gospels of Eternal Life*, 36). El sabor es claramente bultmanniano, como anotó Scott McKnight (*Jesus and his Death*, 58-59).

<sup>15</sup> Resume Denton esta etapa: “A lo largo de los años 70 publicó varios trabajos sobre las parábolas de Jesús, donde empleaba teorías estructuralistas y posestructuralistas en la tarea interpretativa, pero con la intención de recobrar las palabras y el mensaje del Jesús histórico” (*Historiography and hermeneutics in Jesus Studies*, 9). Especifica Oldenhege: “Robert Funk, Dan Via y John Dominic Crossan, entre otros, empezaron a tomar en serio la forma y el lenguaje de las parábolas, y pasaron de considerarlos de artefactos históricos a piezas de literatura”; el paso de la perspectiva histórico-crítica a la literaria implica una nueva cualidad del “contexto”, donde la parábola se desgaja “de su contexto del primer escenario histórico del primer siglo hacia el contexto de la literatura contemporánea del siglo XX”. (“Parables for our time?”, 231).

<sup>16</sup> Indica Crossan, en 1975: “La realidad no está ni ‘aquí adentro’ en la mente, ni ‘allá afuera’ en el mundo. Hay un juego mutuo de ambas, mente y mundo, en el lenguaje. La realidad es relacional y es relación. Incluso más sencillamente: la realidad es el lenguaje” (*The Dark Interval*, 22). Este postulado es una insistencia central de su producción en la década del 70, como se puede ver en *In Parables* (1973), *Raid on the Articulate* (1976), *Finding is the First Act* (1979) y *Cliffs of Fall* (1980).

<sup>17</sup> Crossan, *Raid on the articulate*, xv.

<sup>18</sup> Crossan toma la noción de paradigma de Kuhn, quien indica: “me he valido del término ‘paradigma’ en dos sentidos distintos. Por una parte, significa toda la constelación de creencias, valores, técnicas, etc., que comparten los miembros de una comunidad dada. Por otra parte, denota una especie de elemento de tal constelación, las concretas soluciones de problemas que, empleadas como modelos o ejemplos, pueden remplazar reglas explícitas como base de la solución de los restantes problemas de la ciencia normal” (*La estructura de las revoluciones científicas*, 269). La apropiación que hace Crossan la resume en 2012: “En cualquier momento dado, (...) existe un paradigma tradicional, que da por sentado y que simplemente se enseña como lo que es, como ciencia, e incluso como realidad. Pero las anomalías e inadecuaciones se acumulan, por lo que la ciencia normal se moviliza desde un modo de crisis. Por último, una visión alternativa radical o un modelo revolucionario nuevo es propuesto, y ocurre entonces –a menudo de la mano de las generaciones jóvenes– un cambio de paradigma desde el antiguo modelo hacia el nuevo, de Ptolomeo a Copérnico, por ejemplo, (...). (Las ‘palancas del cambio de paradigmas’ son muy similares a los ‘outliers’ del libro homónimo de Malcolm Gladwell: aquellas personas quienes, sea por riesgo o suerte, por trabajo o

conforman la seguridad estructural del mundo se ve confrontada por la constelación de valores emergentes representadas por las parábolas de Jesús, las cuales, antes que proporcionar seguridad, “nos desafía[n] con sus contradicciones”,<sup>19</sup> lanzando siempre una pregunta radical: “¿Qué pasaría si Dios no participara en el juego con nuestras reglas?”.<sup>20</sup> Por último, el desafío *refiere y confronta los absolutos* (o ‘reglas de juego habituales’) que construyen y constituyen la discriminación de toda historia humana: la parábola del tesoro (Mt 13, 44), p.ej., “Nos priva de nuestros absolutos, y en el espacio despejado por su ausencia se nos ofrece la libertad de la responsabilidad humana, la decisión personal y social, y la creación de aquellas convenciones que nos hacen ser lo que somos”.<sup>21</sup> Todo este tratamiento se ve complementado, en la década del 80, “con una exploración más extensa de fuentes no canónicas para su valoración de las fuentes sobre Jesús”.<sup>22</sup>

Este desarrollo *eclosiona* en la década del 90 con la escritura de JH/NAC. Ellas, aparte de su asunto propio (entender la figura del Jesús histórico, y tratar sobre las primeras décadas tras su ejecución; JH: 484; NC: xv), poseen como punto de partida el cuestionarse la importancia que tenga “*cualquier* reconstrucción histórica” respecto de “un todo más amplio”,<sup>23</sup> delimitado aquí al “choque inicial del judaísmo contra el imperio grecorromano”,<sup>24</sup> y comprendido como choque entre un “reino de poder y violencia” y un “reino de justicia y no-violencia”.<sup>25</sup> El movimiento que

---

por formación, desafían la tradición general desde una visión específica, y cambian el mundo de una manera u otra)” (*The power of parable*, 113-114).

<sup>19</sup> Crossan, *The Dark Interval*, 100. Concluye y resume: “He interpretado que los relatos de Jesús, como parábolas, intentaban hacer añicos la seguridad estructural del mundo del oyente, y en ello y por ello hacer posible el reino de Dios, el acto de apropiación en el cual Dios toca el corazón humano y la conciencia es llevada a su genuflexión final” (ibíd., 101).

<sup>20</sup> Ibíd., 60. Esta pregunta es un supuesto de sus otras producciones de la década del 70.

<sup>21</sup> Crossan, *Finding is the First Act*, 117.

<sup>22</sup> Denton, *Historiography and Hermeneutics in Jesus Studies*, 10. Respecto de la valoración de las diversas fuentes canónicas y no canónicas sobre Jesús, sus obras *In Fragments* (1983), *Four Other Gospels* (1985), *Sayings Parallels* (1986) y *The Cross that Spoke* (1988).

<sup>23</sup> Crossan, *Jesús: biografía revolucionaria*, 215. Publicada en 1994, esta obra “constituye”, en palabras del autor, “una versión de mi anterior obra [JH] mucho más asequible para el gran público”, aunque “sus capítulos contienen algún elemento que no estaba en el libro precedente” (ibíd., 16).

<sup>24</sup> Ibíd., 213.

<sup>25</sup> Crossan y Reed, *Jesús desenterrado*, 75. Esta obra, junto con otras publicadas en la década del 90, se pueden considerar corolarios, de diverso tono, respecto de aquellas mayores (por su volumen, éxito editorial, y argumentación crítica) que fueron JH y NC. *Jesús desenterrado* (publicada en 2001), junto con *Who Killed Jesus?* (1995), y *En busca de Pablo* (2004), pueden considerarse obras críticas mayores, que beben de JH y NC y desarrollan nuevas perspectivas. Más asequibles al gran público, con una argumentación más precisa o formatos más ligeros, *Jesús: biografía revolucionaria* (1994), *The Essential Jesus* (1994) *Who is Jesus?* (1996).

inicia Jesús (y que a pesar de su ejecución, continúa y se expande) representa, a juicio del autor, “una revolución social que afectaba peligrosamente a los propios cimientos de la mente humana” al enfrentar “la tendencia eternamente presente en toda la civilización, a trazar líneas divisorias, a señalar límites, a establecer jerarquías y a perpetuar discriminaciones” (JH: 10). De allí que, de muy diversas maneras a lo largo de su obra, como cantinela suelen aparecer preguntas de *desafío*, desde el nivel experiencial y cotidiano (“¿Cómo comes con Augusto y/o con Herodes y/o Antipas en el Reino de Roma? Pero sobre todo, ¿cómo comes y bebes con Jesús de Nazaret en el Reino de Dios?”)<sup>26</sup> hasta un nivel sistemático, que recorre desde la antropología hasta la teología, pasando por la historia (¿nos percibimos, en términos personales y culturales, desde la sarcofilia o la sarcofobia?; ¿nos situamos, en términos personales y culturales, ante un Dios de justicia y no violencia, o ante un Dios violento?; ¿nos desafía aquel choque inicial del judaísmo contra el imperio grecorromano, a percibir nuestros choques contemporáneos?).<sup>27</sup>

En términos más abstractos, todo este conjunto de preguntas se refieren al *carácter estructural, sistémico y modélico* del habitar humano.<sup>28</sup> Esta conciencia la manifiesta Crossan en el conjunto de obras posteriores a su exploración estricta del tema del Jesús histórico y el primer cristianismo. La formulación más precisa proviene de *En busca de Pablo*, donde urge preguntarse por la diferencia entre Cristo y el César, respecto de su carácter estructural y sistémico, encarnado

---

<sup>26</sup> Crossan y Reed, *Jesús desenterrado*, 129.

<sup>27</sup> He tratado de resumir, en estas preguntas, una argumentación más extensa. Las *preguntas de desafío de tipo antropológico*, se generan a partir de una constatación de Crossan: “nos enfrentamos con una profunda brecha en la conciencia occidental, con la gran línea divisoria entre una sensibilidad sarcófila y otra sarcófoba”; esta brecha inaugura, para el cristianismo, dos grandes tendencias, el “cristianismo monástico y sarcófilo (...) [y el] cristianismo dualista y sarcófobo”; éste, en la historia de la teología cristiana, parece haber tenido “una larga y lenta victoria” (NC: xxix, 2, 39). Si los evangelios en tanto normativos, insisten “en la total historicidad encarnada de Jesús”, es necesaria la pregunta sobre el tipo de sensibilidad correspondiente a tal norma (NC: 38). Las *preguntas teológicas* se refieren al “carácter de tu Dios”. “El Salmo 82 nos dice cómo seremos juzgados por Dios, pero también cómo Dios quiere ser juzgado por nosotros. Todo lo demás que Dios dice o hace en la Biblia o en la vida debe ser juzgado por esa descripción de su tarea. ¿Es esto o aquello la justicia trascendental definida en el Salmo 82 puesta en práctica? ¿O no es esto o aquello más que testosterona trascendental?” (NC: 575-576); el ‘esto o aquello’, en referencia al problema de la justicia y economía, lanza a “¿cómo vivir con un Dios de libertad y liberación en un mundo de justicia y opresión?”; en referencia al problema de la justicia y pureza, lanza a, “¿es posible mantener la justicia divina sin códigos de pureza de algún tipo?”; y en referencia al problema de la relación entre justicia y Yahvé, se pone en juego el desafío del Salmo 82: “Así es *nuestro* Dios, dice el salmo. ¿Cómo es *su* Dios?” (NC: 580, 584, 586). Todo esto se manifiesta en un pequeño punto *de la historia* del siglo I, donde aparece “un estilo de vida totalmente contrario al núcleo cultural de la civilización mediterránea” (JH: 482).

<sup>28</sup> Explicaré estas nociones en 3.2.1.

tanto ayer como hoy, en contenido, teoría y práctica.<sup>29</sup> Al preguntar por la diferencia, asume que allí se representa un conflicto “absolutamente trascendental” que compete tanto al pasado como al presente, y que alude al choque continuo –como placas tectónicas en el “subsuelo de nuestro mundo histórico”– de civilización, anticivilización y poscivilización.<sup>30</sup> En esta apreciación, late aún uno de los primeros convencimientos del autor, en 1969 (“en el caso de Jesús, no fue una idea que se sugiere, sino una vida que se vive”),<sup>31</sup> que plantea una vieja pregunta/desafío, formulada en 1975: “¿Qué preferimos: comodidad o audacia? Será necesario elegir”.<sup>32</sup>

Se esboza una continuidad en torno a la cuestión del *Contenido/Desafío*. El asunto primigenio es que el pasado no está muerto; es una realidad viva, desde el interior del común desafío existencial que comprende y se comprende desde la matriz cultural propia tanto del pasado como del presente. Esta declaración formal adquiere contenido con el empleo de herramientas estructuralistas y posestructuralistas, y su articulación con la crítica histórica:<sup>33</sup> el lenguaje típico de Jesús (parábola) rompe la seguridad estructural del mundo establecido, no sólo entonces sino

---

<sup>29</sup> “¿Cuáles eran las diferencias estructurales y sistémicas entre el Dios encarnado en Augusto y el Dios encarnado en Cristo? ¿Cuáles eran las diferencias religiosas y políticas entre César Augusto como Hijo de Dios y Jesús Cristo como Hijo de Dios? ¿Cuáles eran las diferencias éticas y económicas entre un mundo basado en el César y un mundo fundado sobre Cristo? / A comienzos de este siglo, el choque y el apremio siguen siendo los mismos, pero ahora debemos preguntarnos esto con una claridad mucho mayor: ¿cuál es el carácter estructural y sistémico de Cristo y cómo choca precisamente con el carácter estructural y sistémico del César? ¿En qué difiere el evangelio del divino César del Evangelio del divino Cristo? ¿En qué difieren no sólo nominalmente, sino en contenido, y no sólo en teoría, sino en la práctica? Y, por encima de todo, esto: ¿dónde está ahora el César y dónde está ahora Cristo?” (Crossan y Reed, *En busca de Pablo*, 27).

<sup>30</sup> “Muy por debajo de la superficie de la historia hay una gigantesca placa tectónica que algunos han llamado macroparasitismo, cleptocracia o ‘la jaula’, pero que nosotros llamamos civilización sin más. La normalidad, o incluso la vanguardia de la civilización humana con todo su inevitable carácter imperial, tiene como cantinela propia: *Primero victoria, luego paz* o *Paz mediante la victoria*. A un lado, otra gran placa rechina sin cesar contra esa gran placa central. Algunos la llaman utopía, escatología o apocalipsis, pero nosotros la llamamos poscivilización, y su cantinela es: *Primero justicia, luego paz* o *Paz mediante la justicia*. Al otro lado de la gran placa central de la civilización, una tercera placa rechina también sin cesar contra ella. Algunos la llaman nihilismo, totalitarismo o terrorismo, pero nosotros la llamamos anticivilización, y su cantinela es: *Primero muerte, luego paz* o *Paz mediante la muerte*. Esta tectónica de placas de la historia humana se curva totalmente lo mismo que nuestro planeta, de manera que esas dos placas más pequeñas de anticivilización y poscivilización rechinan no sólo contra la civilización, sino también una contra otra” (Crossan y Reed, *En busca de Pablo*, 491). La misma metáfora es usada en sus obras de 2007, *La primera navidad* (59-60) y *God and Empire* (240-241) y la retoma en 2012 en *The Power of parable* (8).

<sup>31</sup> Crossan, “La presencia del amor de Dios...”, 553.

<sup>32</sup> Crossan, *The Dark Interval*, 105.

<sup>33</sup> Denton toma nota de este aspecto (*Historiography and hermeneutics in Jesus Studies*, 18-78), aunque su evaluación es negativa: “niega el referente histórico y [mantiene] una ontología que niega la realidad extralingüística, al tiempo que acepta una historiografía que asume tanto el referente histórico como la realidad extralingüística” (ibíd., 40-41). Similar, Oldenhege: “El proyecto de Crossan es menos una confrontación y más una homogenización de textos bíblicos y literatura del siglo XX” (“Parables for our time?”, 234).

ahora, movimiento que se particulariza, en el siglo I y desde una vida vivida, como choque entre dos tipos de Reino, y que se generaliza a lo largo de la historia humana como choque estructural, sistémico y modélico, frente al cual es imposible no situarse. Este conjunto es el que llamo *sensibilidad transhistórica*. Como historiador, Crossan explora y desarrolla formas de proceder desde las cuales establece, explora, data y analiza la documentación necesaria para constituir los cimientos de su narración histórica; pero, a diferencia de la sensibilidad histórica tradicional que da sentido a ese trabajo “en función del desarrollo del conocimiento histórico”,<sup>34</sup> el sentido posible del trabajo histórico se encuentra en función de “una partitura que debe ser tocada, un programa que debe ponerse en práctica” (JH: 21), “la comida que, compartida por la comunidad, hace presente en la tierra al Dios de justicia judío” (NC: xl).<sup>35</sup>

**1.1.2.** Esta sensibilidad implica una manera particular de concebir *aquello que se dice* de la historia. Se trata de una actitud que, en la década del 70, Crossan denominó con inseguridad relativismo o relacionismo, y finalizando la década del 90 y ya con firmeza, como interactivismo. En su conjunto, lo comprendo como *sensibilidad transprocesual*.

Es una sensibilidad desarrollada a lo largo de la historia personal y académica del autor. El inicio de su trasegar intelectual, hasta 1969, por lo normal se sitúa “sobre asuntos de interés al interior de la Orden o de la Iglesia posterior al Concilio Vaticano II”, como “María, o el divorcio y el nuevo matrimonio en el Nuevo Testamento”.<sup>36</sup> Sin embargo, sus producciones tempranas se

---

<sup>34</sup> Bermejo Barrera y Piedras, *Genealogía de la historia*, 292.

<sup>35</sup> La noción *transhistórico(a)* que propongo, parafrasea la anotación realizada por Noe Jitrik en su análisis de la novela de Augusto Roa Bastos, *Yo, el Supremo*: “una idea de ‘transhistoria’ que, tal como se formula, posee un marcado carácter metafórico, es decir que une campos diversos, planos diferenciados, en una sola noción. De este modo se une a una historia visible, la de un hombre y un país [José Gaspar Rodríguez de Francia, dictador de Paraguay entre 1811 y 1840], con otra, secreta, la de los procesos de escritura. O no tan secreta en este libro, que la insinúa, la problematiza, la expone, la sustrae con un dramatismo y una lucidez extraordinaria, deviene motor pero también se despliega a partir de y en relación con la historia de un país y en una doble relación: como reconstrucción de hablas y como reconstrucción de un texto” (Jitrik, *Suspender toda certeza*, 184). En tanto *sensibilidad*, no desconoce el sujeto que la asume la sensibilidad histórica tradicional, pero le da un giro hacia nuevos campos a través de un lenguaje que explora y pone en crisis los límites de la constitución humana.

<sup>36</sup> Crossan, *A Long Way from Tipperary*, Kindle Edition, c.7: “The Limits of a Talking Head”. Así, sus artículos y colaboraciones “Mary's Virginité in St. John. An Exegetical Study” (1957), “Mary and the Church in John 1, 13” (1965), “The Marian Significance of John 1,12-13” (1967), “Divorce and Remarriage in the New Testament” (1968). Su primer libro, *Scanning the Sunday Gospel* (1966), merece comentarios elogiosos en las reseñas de algunas revistas de la época: siendo un trabajo que “consta de breves homilías escritas originalmente para una publicación de los Servitas, y adaptados para su publicación” (*The American Benedictine Review* 17 (1966): 571), ofrece “Una gran cantidad de información útil. Para el sacerdote que prepara sus propias homilías, y para quienes buscan una

encuentran ya informadas por el asunto de la crítica histórica,<sup>37</sup> lo que será la base para su dedicación exclusiva al estudio del Jesús histórico desde 1969. En las siguientes dos décadas se aplica a estudiar “tanto materiales como métodos” (NC: 139), *siempre* bajo la perspectiva –y la necesidad de explicar esta perspectiva– de un pasado vivo que dialoga con el presente. ¿Cómo es esto posible?

Tanto *In Parables* como *The Dark Interval*, obras que conforman un solo conjunto,<sup>38</sup> además de ser un estudio académico de la parábola, en su lenguaje académico tratan de transmutarse en parábola misma, donde el exégeta o creador de comentarios procura dejarse imbuir y transformar por el poeta o creador de parábolas.<sup>39</sup> El punto que posibilita este contacto es la crisis de las tres pretensiones maestras de la conciencia occidental moderna: la disyunción entre arte y ciencia y la primacía de ésta sobre aquél, la afirmación de un progreso evolutivo, y el postulado de una realidad externa “extrínseca a nuestra visión, a nuestra imaginación y a nuestro entendimiento,

---

comprensión más profunda del Evangelio” (*The American Ecclesiastical Review* 156/157 (1967): 72), reflejando “el espíritu de la Constitución sobre la Sagrada Liturgia” (*Herder Correspondence* 3 (1965): 80).

<sup>37</sup> Su libro de 1967, dedicado a un examen del corpus joánico, observa la relación entre el Jesús histórico y el Cristo de los evangelios bajo la premisa de que “Juan no elige entre la historia o el símbolo: más bien busca el símbolo en los acontecimientos históricos de la vida de Jesús” (*The Gospel of Eternal Life*, 60); así, el asunto teológico propio (las acciones/palabras de Jesús como protosacramentos: *ibíd.*, 42) se enmarca en la cuestión del Jesús histórico. En 1969, el asunto teológico de su artículo sobre la presencia del amor de Dios, queda enmarcado al interior de la “problemática general” de una crítica histórica: “¿Qué es lo que realmente hizo y dijo Jesús en su vida, en su tiempo y en el sitio en que vivió, y qué es lo que las primitivas comunidades proclamaron y consignaron en sus tradiciones orales y confesiones evangélicas acerca de Jesús, para aplicarlo según sus necesidades catequéticas, litúrgicas y polémicas?” (“La presencia del amor de Dios...”, 539). Este horizonte le permite precisar cuestiones relativas a ‘las necesidades catequéticas, litúrgicas y polémicas’, para distinguirlas ‘de lo que realmente hizo y dijo Jesús en vida’: en esta perspectiva, sus artículos “Anti-Semitism and the Gospels” (1965), y “Structure and Theology of Mt 1,18 – 2,23” (1968).

<sup>38</sup> *The Dark Interval* es “una versión popular de *In Parables*” (Crossan, *The Power of Parable*, 89) que amplía elementos precedentes y los reintegra. Los capítulos 3 y 4 de *The Dark Interval* resumen los capítulos 2, 3 y 4 de *In Parables*; de éste, el capítulo 1 sintetiza el capítulo 2 de *The Dark Interval*, del cual, además, su primer capítulo conforma una reflexión hermenéutica-teológica de elementos indicados de manera somera en *In Parables*. Éste se estructura desde la recopilación, ampliación y articulación de cuatro artículos anteriores: el primer y segundo capítulos proceden de “Parable as Religious and Poetic Experience” y “The Seed Parables of Jesus”, artículos de 1973; el tercer capítulo recoge la publicación de 1971-72, “Parable and Example in the Teaching of Jesus”; el cuarto capítulo se estructura con los artículos “The Parable of the Wicked Husbandmen”, de 1971, y “The Servant Parables of Jesus”, de 1973.

<sup>39</sup> “Intento este libro sobre las parábolas de Jesús con una doble inseguridad. Se trata, primero que todo, de la genérica conciencia de la inevitable reducción involucrada en todo comentario y toda poética. La última función de la exégesis es traducirse a sí misma innecesariamente. Como Martin Heidegger lo expresó: ‘Al final, pero en el mismo tiempo, la mayor dificultad paso de toda exposición consiste en alejarse y desaparecer, junto con sus explicaciones, de cara a la pura existencia del poema’. Pero, segundo, se trata de un especial problema frente a las parábolas. Sería asombroso ver lo que piensa un creador de parábolas de un creador de comentarios. Si por sólo una vez tuviera la oportunidad, ¿qué podría decir la mentalidad parabólica de la mentalidad exegética?” (Crossan, *In Parables*, ix-x).

sobre la cual vamos ganando conocimiento objetivo y control disciplinado”. De esta última pretensión, la reflexión filosófica y poética, y la epistemología de la ciencia, se han encargado de indicar que “Ni para el poeta ni para el científico la realidad es algo que está objetivamente ‘ahí fuera’, sobre la cual adquirimos conocimientos cada vez más exactos”.<sup>40</sup> Más bien, la realidad es relacional y es relación: es lenguaje.<sup>41</sup> De manera que, “Si solo hay lenguaje, y si ser humano significa vivir en el lenguaje y llamar a ese proceso realidad, podemos escuchar de nuevo a los poetas cuyas pretensiones quizás no parecen tan extravagantes ahora como antes”.<sup>42</sup>

Tal es el marco explicativo de la posibilidad de un pasado vivo que dialoga con el presente. Respecto del estudio del Jesús histórico, el problema es que si la “ciencia arregla y crea el objeto de su investigación”,<sup>43</sup> el resultado previsible es “una enorme cantidad de eruditos competentes, incluso eximios, que se dedican a presentar imágenes de Jesús a cual más variada” (JH: 23). Esto no invalida las reconstrucciones, pero las dificultan (NC: 23). En este escenario, imagina “dos modos alternativos y contrarios de reconstrucción histórica”: uno, el “narcicismo” o “ilusión posible”, “piensa que está viendo el pasado o al otro cuando lo único que ve es su presente reflejado; (...) imprime su presente en el pasado, y lo llama historia”; otro, el “positivismo” o “delirio imposible”, “imagina que puede conocer el pasado sin ninguna interferencia de su situación personal y social como conocedor” (NC: 41). Frente a estas dos alternativas, enuncia otra posibilidad, el *interactivismo*, donde “pasado y presente tienen que interactuar mutuamente, cada uno de ellos cambiando y desafiando al otro, y el ideal es una reacción absolutamente justa e igual entre ambos” (NC: 42). Pero, ¿cómo mantener “esa dialéctica entre *nosotros* y *ellos* lo más ecuánime y sincera posible”? La clave se encuentra en el método, el cual, si bien “no nos garantiza la verdad (...) es nuestra única disciplina (...) nuestra mejor esperanza de honradez”, pues “tan autoconsciente y tan autocrítico como nos sea posible, (...) Nunca nos saca de nuestra

---

<sup>40</sup> Crossan, *The Dark Interval*, 6, 21-22.

<sup>41</sup> Recuérdese lo indicado en *supra* nota 16.

<sup>42</sup> Crossan, *The Dark Interval*, 23. Indica: “parece como si algo más allá del idealismo o del realismo está a la orden del día, algo que debería llamarse relativismo, si esta palabra no estuviera ya censurada. Si no fuera esto abusar demasiado del lenguaje, podríamos llamar a esta nueva teoría ‘relacionismo’ ” (ibid., 22).

<sup>43</sup> Esta es una cita de Werner Heisenberg, usada por Crossan (*In Parables*, ix).



piel y nuestro cuerpo, nuestras mentes y corazones, nuestras sociedades y culturas presentes” (NC: 44).<sup>44</sup>

Estas palabras insisten en una exigencia básica, “la obligación de destacar muy seriamente el problema que supone la metodología y, (...) de seguir con el mayor rigor el método teórico elegido” (JH: 25). La obligación se deriva de observar que, al admitir los factores subjetivos, se puede “interpretar los datos casi a voluntad” (NC: 213), pues tales factores no ofrecen “una teoría con coherencia interna (...) capaz de escapar por sí misma del relativismo debilitador” (NC: 213).<sup>45</sup> Para superar este escollo y sostener aquella interacción, *si bien recurre* a la admisión de enfoques post-procesuales para corregir la tendencia de los enfoques procesuales a minimizar el papel activo del sujeto, *al tiempo admite* la fuerza correctiva del enfoque procesual para contener el subjetivismo hiperrelativista del enfoque post-procesual;<sup>46</sup> o, de otra manera, planta con

---

<sup>44</sup> Para ilustrar su noción de interactivismo, Crossan recurre al poema de Robert Frost “For Once, then, something”, que reflexiona sobre la mirada al reflejo en un pozo de agua. En su lectura del poema, el narcisismo aparece como aquel que “ve su propio rostro e, ignorando el agua que se lo muestra, se enamora de sí mismo”; el positivismo “Piensa que podemos ver la superficie sin ver al mismo tiempo nuestros ojos”; en el interactivismo “nadie puede ver la superficie sin ver simultáneamente cómo se agita y deforma su rostro; nadie puede ver su rostro sin ver simultáneamente cómo se agita y deforma la superficie. Es la tercera imagen que suplica ser reconocida detrás de las otras dos” (NC: 41-42). Sin embargo, Poirier juzga que Crossan malinterpreta a Frost “por el bien de su propio argumento” (“Seeing what is there in spite of ourselves”, 131), y que su propuesta de interactivismo, además de imprecisa, no se aplica en su propia investigación, donde “la mayor parte (...) presupone una comprensión tradicional de las relaciones entre sujeto y objeto” (ibíd., 133).

<sup>45</sup> Palabras de Marianne Sawicki citadas por Crossan. En esto coincide Crossan con Dunn, quien acusa a las aproximaciones posmodernistas de poner “en peligro cualquier posible canon de significados convenidos” (*El cristianismo en sus comienzos*, t.1, 130); pero a diferencia de Dunn, no *acusa*, sino que pone de manifiesto los límites que percibe, tratando de ofrecer una alternativa.

<sup>46</sup> Los enfoques procesuales o post-procesuales son un desarrollo de la arqueología, que refiere Crossan por extenso (“Opciones en arqueología”, NC: 211-214). Una de las opciones comprende la arqueología como “práctica interpretativa, una intervención activa que se implica en un proceso crítico de trabajo teórico en relación con el pasado y el presente”, comprensión que “es idéntica a mi comprensión de la historia” (NC: 211). De la mano de Sawicki, reseña las tres grandes opciones arqueológicas contemporáneas. El *enfoque clásico* simplemente toma y preserva, corrobora el pasado desde lo que transmiten los textos, y no es crítico ni con aquellos ni con los propios fundamentos; el *enfoque procesual* avanza a considerar restos materiales no textuales y las diferentes relaciones que operan con la comunidad humana que los produce; el *enfoque post-procesual* cuestiona, además, la posición personal, social y cultural que interviene en los enfoques anteriores (NC: 212-213), generando para sí una epistemología plural y de aspiraciones metodológicas misceláneas.

Algunas críticas a las arqueologías post-procesuales, en Ontañón, *Caminos hacia la complejidad*, 60-61). Patterson esboza la diferencia de lo procesual con lo post-procesual: los investigadores insertos en enfoques procesuales, tienden a ver *la historia* como “sucesión de eventos únicos que fluyen unidireccionalmente a través de un envase llamado tiempo”, o incluso en términos utilitarios de adaptación (“La historia y la arqueologías pos procesuales”, 5); los enfoques pos procesuales manejan concepciones más amplias, lo “que les permite plantear interrogantes acerca de sus interrelaciones”, de manera que “la historia se crea en lo cotidiano, pero está en conflicto con él” (ibíd., 6). Para el enfoque procesual, el *hecho histórico* o bien es un fragmento de existencia independiente a la del historiador que lo reconstruye en su conciencia, o bien es sólo reconstrucción del historiador; el enfoque pos procesual acepta y

firmeza sus pies en la historia procesual científica, aunque se deja sacudir por los vientos del post-procesualismo.<sup>47</sup>

Así las cosas, el método o metodología es algo que se desarrolla *desde* un enfoque procesual que “hace hincapié en la causalidad empírica y material que opera dentro de sistemas o procesos (...) integrados” (NC: 212). El enfoque se concreta desde una labor que concibe modelos generales (ciertos métodos y ciertas metodologías y no otros, de manera argumentada) para *no* interpretar los datos según la voluntad o capricho del investigador y generar una interpretación disciplinada (NC: 146). A su vez, la inclinación ante el viento del post-procesualismo se traduce en mover la interpretación a la luz de circunstancias actuales referidas, en el universo de Crossan, a la continuidad fundamental del viejo desafío de aquella “visión no violenta que sigue siendo la esperanza mejor para nuestra especie y para nuestra tierra”.<sup>48</sup>

Sintetizando: La *sensibilidad transprocesual* tiene como punto de partida el diálogo entre pasado y presente. Para hacerlo posible, se asume que la ‘realidad’ no es tanto un dato objetivo sino una *captación* de procesos sociales, culturales, etc., dada por la relación entre el sujeto que conoce y lo conocido; el sujeto avanza hacia la *comprensión* por medio de un proceso interactivo *a través* del cual se interesa tanto por aquellos procesos como de los propios que imponen cierto control a los ‘datos’. Lo que se capta y comprende a través de estos procesos, resignifica un antiguo punto de partida (“El pasado y el presente deben encontrarse al interior de la conciencia del común

---

distingue ambas dimensiones, pero recalcando “el papel activo del sujeto en la construcción del pasado”; de esta manera, la reconstrucción es confrontación constante, y se tiene claridad que “Son sus recuentos del pasado, no las realidades pasadas mismas, los que son subjetivos; sus afirmaciones están condicionadas por preocupaciones del presente y por sus valores” (ibíd., 8). De esta manera, “El arqueólogo y el registro arqueológico están trabados uno con el otro; las conexiones son variables e históricamente específicas. Los arqueólogos son intérpretes que dan sentido a esos textos y críticos que intervienen en el proceso interpretativo para mover la interpretación en distintas direcciones, para ver los textos a través de lentes diferentes, de modo que sumen una multiplicidad de significados que se pueden evaluar a la luz de las circunstancias actuales” (ibíd., 9).

<sup>47</sup> La imagen es de Sawicki, respecto de la arqueología: “plantar los dos pies firmemente en la arqueología procesual científica y, a la vez, inclinarse ante el viento del post-procesualismo” (NAC: 213).

<sup>48</sup> Crossan, *Cuando oréis, decid: “Padre nuestro...”*, 216. Esta obra, un comentario a la oración del Padre Nuestro, publicada en 2010 (su título original, *The Greatest Prayer*), plantea, de nuevo, preguntas de desafío que pretenden ser trans-procesuales: “¿Y si resulta que la oración del Señor no es una oración judía destinada a los judíos ni es tampoco una oración cristiana destinada a los cristianos? ¿Y si –como este libro sugiere– es una oración que procede de lo más profundo del judaísmo y aflora en los labios del cristianismo para ser la conciencia del mundo? ¿Y si –como este libro sugiere– se trata de un manifiesto radical y un himno de esperanza para toda la humanidad en un lenguaje dirigido a toda la tierra?” (ibíd., 12).

desafío existencial”)<sup>49</sup> como: “En cada generación el Jesús histórico tiene que ser reconstruido de nuevo y esa reconstrucción tiene que transformarse por la fe en el rostro de Dios aquí y ahora” (NC: 45).

**1.1.3.** Los dos movimientos anteriores forman, en conjunto, una *sensibilidad transcítica*. Con el primer movimiento, indiqué que el encuentro entre pasado y presente tiene sentido en la medida de un desafío existencial que pone en cuestión nuestras construcciones de realidad referidas a la permanente tendencia por “trazar líneas divisorias, (...) límites, (...) jerarquías y (...) discriminaciones” (JH: 10). Con el segundo movimiento, señalé que el desafío es posible sobre la base de captar procesos o relaciones recíprocas entre individuos y grupos, y lo que estos procesos están indicando en términos de producción histórico-social (la manera como producen sus significados tanto el investigador como aquellos grupos humanos del pasado). De los muchos posibles procesos, uno en especial es *generalizable*, enmarca *toda* producción histórico-social, y sintetiza aquella tendencia a señalar límites, jerarquías y discriminaciones. Se trata de un *proceso de agrietamiento*, donde se marca la diferencia entre una sensibilidad sarcófila, y otra sarcófoba.

El tema es continuo desde las primeras preocupaciones teológicas de Crossan.<sup>50</sup> Insiste en una vida que se vive, una manera de vivir que, en el caso de Jesús, es la de “un campesino judío con una actitud” de “conjunción deliberada de magia y comida, de milagro y ágape, de compasión gratuita y comensalía abierta”,<sup>51</sup> suponiendo “que era en su vida y en la de quienes eran como él donde se revelaba el Reino de Dios”; así, “el Dios judío de justicia y derecho se encarnó en un mundo de justicia e iniquidad” (NC: xxxvi). Esto no solo posibilita la continuidad entre el Jesús pre-pascual y el post-pascual,<sup>52</sup> sino que representa una *sensibilidad sarcófila*, que en la cultura

---

<sup>49</sup> Crossan, *The Gospels of Eternal Life*, 36.

<sup>50</sup> Escribió en 1969: “El encuentro de Dios y el hombre en Jesús es un encuentro entre el Dios del poder absoluto y el hombre de la entrega total. (...) en el caso de Jesús, no fue una idea que se sugiere, sino una vida que se vive” (Crossan, “La presencia del amor de Dios...”, 552-553). Redacta en 1998: “La *Palabra* se hizo *carne*; es decir, el destino divino de la vida se encarnó en una cierta manera de vivir humana” (NC: xxxvii).

<sup>51</sup> Crossan, *Jesús: biografía revolucionaria*, 212.

<sup>52</sup> “Hay un solo Jesús, el Jesús histórico que encarnó al Dios judío de justicia para una comunidad creyente comprometida en la continuación de esa encarnación para siempre. (...) La resurrección corporal significa que la vida y muerte encarnada del Jesús histórico sigue siendo experimentada, por los creyentes, como una realidad poderosamente eficaz y salvíficamente presente en este mundo. Esa vida continua, como siempre lo ha hecho, formando comunidades de vida iguales” (NC: xxxvi – xxxvii).

convive y se confronta con la *sensibilidad sarcófoba*.<sup>53</sup> Ambas sensibilidades conforman “una profunda brecha en la conciencia occidental”, frente a la cual nos vemos confrontados (NC: xxix).<sup>54</sup> En términos de civilización y poscivilización, estas tendencias frente a la *sarx* (miedo, *phobos*, o amor, *filia*; NC: xxix), constituyen su corazón más profundo. Tanto una como otra son nociones amplias de la cultura que se constituyen, en el devenir histórico particular, en sucesivas *encarnaciones*. “Siempre he pensado al Jesús histórico”, indica, “al interior de su patria judía, al interior del judaísmo, al interior del Imperio Romano”:<sup>55</sup> estas son encarnaciones de tendencias culturales, más amplias y enfrentadas,<sup>56</sup> el Reino de Roma o el Reino de Dios, que constituyen a su vez encarnaciones del poder y la violencia, o de la justicia y no-violencia.

No se trata sólo del desarrollo de tales sensibilidades. En su análisis, el movimiento de Jesús se constituye desde el reto *concreto* de la vida itinerante y la conjunción deliberada de magia/comida, milagro/ágape, compasión/comensalía, lo que implica poner en entredicho la mediación típica de todo Imperio, para construir un Reino sin intermediarios.<sup>57</sup> Lo que fue el momento particular de aquella vida, de *aquella manifestación de sensibilidad sarcófila*, aparece

---

<sup>53</sup> La *sensibilidad sarcófila* representa una comprensión del ser humano como “espíritu revestido de carne, carne autoconsciente, una interacción monista que puede ser distinguida, pero no separada” (NC: xxxvii); el “resultado de ese monismo es que, de la misma manera que no se puede separar el espíritu de la carne, tampoco se puede separar la religión de la política, la justicia de la sociedad, la teología de la economía” (NC: xxxviii). La *sensibilidad sarcófoba* representa una comprensión del ser humano que implica un “dualismo jerárquico del espíritu sobre la carne”, dualismo que forma “una gama” que va “desde el descuido del cuerpo, pasando por la denigración del cuerpo, hasta el rechazo del cuerpo” (NC: xxviii).

<sup>54</sup> En JH el tema no se plantea directamente. En NC se plantea, primero, en el contexto de la discusión de la presencia del dualismo platónico en Pablo, y como primera discusión a la comprensión de la resurrección corporal de Jesús (NC: xxvi-xxxvii). En el prólogo de NC argumenta: al divagar en torno a las sensibilidades sacófila y sarcófoba, exponer el dualismo platónico y sus influencias (e incoherencias) en Pablo, y hacer conciencia de la propia sensibilidad con la que se asume la lectura del Jesús histórico y el nacimiento del cristianismo, el lector y el autor se enfrentan y confrontan la propia sensibilidad y sus criterios de lectura. “A mi juicio”, afirma, “los seres humanos somos carne autoconsciente que, paradójicamente negamos no sólo la legitimidad de nuestra carne sino también la validez de nuestra autoconciencia”. Da por hecho que “el dualismo platónico, ya sea radical o moderado, es en último término deshumanizador”, y añade: “Lo admito abiertamente, porque el autor y *el lector* tiene que responsabilizarse de su propia sensibilidad antes de continuar este análisis. ¿Cuál es *su* opinión en este punto?” (NC: xxxiii).

<sup>55</sup> Crossan, *God and Empire*, 1.

<sup>56</sup> “Then and now”, como reza el subtítulo de *God and Empire*.

<sup>57</sup> Resumo así los títulos de las tres partes de JH: “Un imperio en manos de intermediarios”, “La mediación puesta en entredicho”, y “Un Reino sin intermediarios”. La vida itinerante la interpreta como “el rechazo a establecerse en un lugar fijo y a hacer que todo vaya a parar en él, la negativa a dar al Reino de Dios un emplazamiento geográfico concreto”. La comensalía “Tiene que ver con el hecho de compartir debidamente la comida entendida como base material de la vida, de la vida que pertenece a Dios”. Ambas, vida itinerante y comensalía, “constituyen una reciprocidad forjada en el nivel campesino” (Crossan y Reed, *Jesús desenterrado*, 161), lo que funda “La visión fundamentalmente judía y el programa de Jesús en el primer estrato de la tradición (ibíd., 172).

como desafío “para una comunidad creyente comprometida en la continuación de esa encarnación para siempre” (NC: xxxvi) y, aún más, como desafío para el creyente contemporáneo en medio de un Imperio que se ha alimentado de la violencia presente en la Biblia cristiana.<sup>58</sup> La razón del desafío es la misma: ya que “en el fondo, cualquier tipo de cristianismo comporta siempre, explícita o implícitamente, una dialéctica entre un Jesús entendido desde el punto de vista histórico y otro Jesús entendido desde el punto de vista teológico” (JH: 484), “la estructura del cristianismo será siempre la misma: *Nuestra visión del Jesús de entonces es la del Cristo de ahora*” (JH: 485); por esto, “En cada generación el Jesús histórico tiene que ser reconstruido de nuevo y esa reconstrucción tiene que transformarse por la fe en el rostro de Dios aquí y ahora” (NC: 45).

Todo esto es tarea para una sensibilidad sarcófila, que se resume como una permanente “dialéctica entre la historia y la fe” (NC: 45). Pero, a pesar que la Palabra se hizo carne, surge una ironía arqueológica y una constatación cultural: “La ironía radica en que una casa en la que Jesús quizás compartiera una comida sencilla en un espacio privado junto a la familia política de Pedro acabó transformándose en un lugar público de peregrinación bajo el patrocinio y la protección del Imperio Romano”;<sup>59</sup> la constatación radica en que “la historia del cristianismo, y en especial la de la teología cristiana” parece representar “la larga y lenta victoria del cristianismo sarcófobo sobre el cristianismo sarcófilo” (NC: 46). *Siempre desde* una sensibilidad sarcófila, “no se traicionó ninguna idea original al convertir en Cristo al Jesús histórico”. Pero “Otra cuestión muy distinta es que se traicionara alguna idea cuando se puso a Cristo en manos de Constantino” (JH: 485), ya que se pasa “de la comensalía abierta en compañía de Jesús al banquete episcopal en compañía del Emperador”.<sup>60</sup> Por esto, todo “Jesús reconstruido por la integridad académica” (NC: 2) es

---

<sup>58</sup> Pregunta Crossan: “¿Cómo es posible ser un cristiano fiel en el Imperio Americano? (...) ¿Cómo es posible ser un cristiano no violento al interior del cristianismo violento que se basa en la violencia de la Biblia cristiana? (...) ¿Cómo es posible ser un cristiano fiel en el Imperio Americano que ha sido facilitado por la violencia de la Biblia cristiana?” (*God and Empire*, 237): el autor responde la posibilidad en términos de la “placa tectónica” de la poscivilización. Similar preocupación manifiesta en una de sus últimas publicaciones (2015), cuyo diciente título es: *How to Read the Bible and Still Be a Christian: Struggling with Divine Violence from Genesis Through Revelation*.

<sup>59</sup> Crossan y Reed, *Jesús desenterrado*, 126. “El lugar que en otro tiempo fuera escenario de trabajo servil, de actividades familiares y de cenas sencillas, fue absorbido con el patrocinio del imperio cristiano en una vida cívica que las élites sociales dominaban a través del patrocinio financiero y de la jerarquía sacerdotal” (ibíd., 127-128).

<sup>60</sup> Crossan, *Jesús: biografía revolucionaria*, 218.

“una cirugía a corazón abierto en el cristianismo, y quizás también en la civilización misma”.<sup>61</sup> En efecto, “si la reconstrucción histórica es con frecuencia un campo de minas, la reconstrucción del Jesús histórico es sólo minas, sin campo”, (NAC: 23) al hacer estallar, de manera permanente, los cimientos civilizatorios y jerárquicos que *por lo normal nos constituyen*, y agrietar los muros que sobre tales cimientos hemos construido.

Califico los anteriores argumentos como *sensibilidad transcritica*. Se trata de una versión del pensamiento crítico en la medida que asume “el punto de vista de la humanización de las relaciones humanas mismas y de la relación con la naturaleza entera”, que supone una “ética de la emancipación” y “la justicia como orientación del proceso de emancipación”,<sup>62</sup> y que postula una trascendencia encarnada, “que es humana y que aparece a partir de la crítica de la deshumanización de lo humano”.<sup>63</sup> Los elementos supuestos, asumidos y postulados los percibe el autor *a través de* la reconstrucción realizada en torno de Jesús y la continuidad de su movimiento, e implican un permanente desafío, tanto histórico como teológico.<sup>64</sup>

**1.1.4.** En el conjunto de la producción de Crossan, las obras mayores (JH/NC) representan la confluencia de las tres sensibilidades analizadas, y esto se explica en parte desde el marco biográfico del autor.<sup>65</sup> Su manera de pensar comienza a forjarse desde la apropiación de

---

<sup>61</sup> Crossan, *A Long Way from Tipperary*, Kindle Edition, prólogo: “Not Where I Expected to Be”.

<sup>62</sup> Hinkelammert, “Pensamiento crítico y crítica de la razón mítica”, 401-402. El panorama del pensamiento crítico (o teoría crítica) es, por supuesto, amplísimo y de muchos matices. Mi apropiación viene forjada desde el pensamiento de F. Hinkelammert (sus obras, en [www.pensamientocritico.info](http://www.pensamientocritico.info)). El origen de la Teoría Crítica se encuentra en la Escuela de Frankfurt (véase Hernández, *Corrientes actuales de filosofía*; Friedman, *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*), y deviene en diversos desarrollos y nuevas apropiaciones en perspectiva latinoamericana, poscolonial y poscrítica (véase, p.ej., Giroux, *Teoría y resistencia en educación*; Kozlarek, *De la teoría crítica a una crítica plural de la modernidad*; Acosta, y otros, *Pensamiento crítico y sujetos colectivos en América Latina*; Walsh, *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial*). Crossan, claro está, no pertenece al pensamiento crítico (no es tal su autoidentificación) pero ha sido permeado por sus marcos desde su trasegar por el pensamiento posmodernista.

<sup>63</sup> Hinkelammert, “Pensamiento crítico y crítica de la razón mítica”, 404.

<sup>64</sup> Estos desafíos sustentan la presentación de algunas obras posteriores y de tono más divulgativo; así p.ej., las tres obras en colaboración con Borg, *La última semana de Jesús* (2006), *La primera navidad* (2007), *El primer Pablo* (2009). Escriben, en *La última semana de Jesús*: “Semana santa y el viaje de Cuaresma tienen que ver con una procesión alternativa y con un viaje alternativo. La procesión alternativa es la que podemos ver el Domingo de Ramos, una procesión anti-imperial y no violenta. Ahora como entonces, esta procesión nos conduce a una ciudad capital, centro imperial y lugar de colaboración entre la religión y la violencia. Ahora como entonces, el viaje alternativo es el camino de la transformación personal que conduce a realizar un viaje con Jesús resucitado, igual que él viajó con sus seguidores por el camino de Emaús. Semana Santa, como memoria anual de la última semana de Jesús, se nos presenta con estas preguntas siempre relevantes: ¿en qué viaje estamos enrolados? ¿En qué procesión participamos?” (260-261).

<sup>65</sup> Baso esta referencia en la autobiografía de Crossan, *A Long Way from Tipperary* (2000).

paradigmas histórico-críticos, parte de la formación académica de *un sacerdote monástico* destinado al público eclesial especializado. El paso al mundo laical en 1969, implica optar por definir su identidad como *erudito académico*; en tanto erudito, se inclina por una dedicación exclusiva al tema del Jesús histórico, y en tanto académico, se inclina por la escritura de obras eruditas para eruditos. Todo esto cambia al momento de la publicación de JH en 1991,<sup>66</sup> pues la fama derivada del éxito editorial le obliga a tomar contacto con nuevos públicos, si bien no especializados profundamente interesados en el debate sobre el Jesús histórico, lo que le lleva a acudir y fomentar espacios públicos de debate<sup>67</sup> y a redefinirse a sí mismo como *intelectual público en religión*.<sup>68</sup>

---

<sup>66</sup> Según el relato de Crossan en *A Long Way from Tipperary*, el impulso inicial para el éxito editorial fue dado por la elogiosa reseña de JH y *Un judío marginal*, presentada en diciembre de 1991 en The New York Times (Steinfels, “Peering Past Faith to Glimpse the Jesus of History”). Ambas obras fueron éxitos editoriales; ambas se enfrentan al problema de distinguir aquello que tiene su origen en Jesús de lo que procede de la primitiva iglesia y de la labor redaccional; ambas son conscientes de la importancia de la metodología, o método, en el curso del debate académico. Pero, indica Steinfels, “Mientras que ambos autores se adhieren a similares ideales académicos, sus grandes discrepancias subrayan las decisiones fundamentales sobre el Jesús histórico que resultan tanto en uno como en otro”.

<sup>67</sup> En este marco surge, en 1985, el *Jesus Seminar*. En principio se trata de una asociación académica más, con objetivos eruditos muy claros. Pero a diferencia de muchas de ellas que se mueven en ámbitos y publicaciones especializadas, “hacemos nuestro trabajo a la intemperie, procurando la atención de los medios, dejando que participe cualquier interesado tanto en nuestros procesos como en nuestras conclusiones”, buscando así alcanzar al gran público y discutir/debatir con él (Crossan, *Who is Jesus?*, xi). Cuatro reseñas de diverso tono sobre el *Jesus Seminar*: Brown, *Introducción al Nuevo Testamento*, v.2, 1049-1054; Crainshaw y Leonard, *Encyclopedia of Religious Controversies in the United States*, 416-418; Evans, *Encyclopedia of the Historical Jesus*, 333-335; Vargas, *El Jesús histórico*, 66-75. Por cierto, *Who is Jesus?* (1996), es un ejemplo del intento “de permanecer tanto en la vanguardia de la investigación erudita, como en el borde de la interpretación popular destacada” (Crossan, *A Long Way from Tipperary*, Kindle Edition, prólogo); en perspectiva similar, las obras publicadas entre 2006 y 2012 (*La última semana de Jesús*, *La primera navidad*, *El primer Pablo*, *Cuando oréis decid...*, *The Power of Parables*).

<sup>68</sup> La noción de *sacerdote monástico* es deducible desde algunos párrafos de su autobiografía. En su recuerdo de la adolescencia, representa “una aventura divina para estar seguro, pero por encima de todo, una aventura” (*A Long Way from Tipperary*, Kindle Edition, c.1: “The most exiting game around”). Su madurez como sacerdote la percibe girando en torno a los tres clásicos votos: tanto la pobreza como la castidad no representaron para él ningún problema, por ser las “reglas de juego” de la aventura; pero la obediencia representó un asunto al cual no estuvo dispuesto a ceder, no en el sentido de un disgusto sobre el qué hacer o no, sino en el sentido de obedecer sobre el qué pensar y cuándo y cómo expresarlo en público (ibíd., c.3: “And above all else obedience”). Su noción de *erudito académico* la refiere, retrospectiva y críticamente, como: “Los eruditos nos hablamos unos a otros con un lenguaje denso de términos técnicos, erizado de notas al pie y referencias, títulos y desacuerdos. Eso mantiene a los aficionados a distancia, nos da libertad para elegir nuestro tema sin interferencias externas (a menos que necesitemos donaciones), nos permite decir más y más sobre menos y menos, y nos incita a tallar nuestro propio, pequeño y seguro reino, para que nadie más pueda entrar. Para los eruditos religiosos este sistema tiene especiales ventajas. Nos protege de pensar cualquier cosa relevante que lleve a la controversia pública, y si pensamos algo así, lo formulamos de tal manera que ningún forastero pueda entender. Si uno es, como yo, un experto en el Jesús histórico y en el temprano cristianismo, quizás sea más sensato evitar conflictos entre la fe y la historia no solo en el propio corazón y la propia iglesia, sino también en la propia comunidad pública. Mantenerse en la paz académica, y dejar que la hiedra que reptaba por tus muros los cubra con tranquilidad en torno a tu conciencia” (ibíd., prólogo). Su noción de *intelectual*

Respecto de las sensibilidades analizadas, se trata de intereses pre-científicos que tienen que ver con la experiencia de una reconstrucción histórica en términos de desafío, de la captación de los elementos del desafío en términos de procesos constituyentes de humanidad, y del juicio de estos procesos constitutivos buscando generar una opción crítica al interior de ellos. El lugar desde el cual Crossan construye el significado de estos intereses fluye desde el inicial *escritorio* del monasterio –llamémosle así–, pasando por el *estrado* académico, hasta llegar a la *tarima* pública; y si bien lo que en principio interesa en estos lugares es generar significados relevantes a cada uno de ellos, la noción de desafío que viene alimentando el autor implica el juego de postular como significado relevante central aquel que rompe con todo significado relevante. Esta forma particular de subjetividad tiene profundas consecuencias en su concepción de historia y en su concepción de literatura, como enseguida se verá.

## **1.2. De la historia al lenguaje, del lenguaje a la historia.**

El apartado anterior se interesó en un nivel antropológico, desde el cual ya se vislumbra los niveles histórico y literario que ahora reseño. En el primer subapartado trato sobre el origen de estos niveles, y en el segundo propongo su comprensión integrada.

**1.2.1.** En la década del 70 aparecen tres elementos sobre los cuales gira la producción posterior de Crossan. En tanto educado en la tradición histórico-crítica, primero, insiste en que la valoración de la “autenticidad histórica” de Jesús depende de las más “tempranas formas” detectables tras un análisis de “la historia de la trasmisión de las piezas de la tradición”.<sup>69</sup> Segundo, asumiendo el cambio de perspectiva en la historiografía por el influjo de Hayden White

---

*público en religión* la elabora así: “vive pública y abiertamente donde la razón se cruza con la revelación y la historia con la fe, e intenta responder de manera equilibrada y honesta a ambas demandas imperiosas. Su trabajo es pensar en voz alta sobre la religión en general, o el cristianismo, por ejemplo, en particular, y hacerlo dentro del discurso público y no tanto dentro de una denominación confesional. Para mí, ese papel significa hablar tan públicamente como sea posible sobre los Evangelios y el Nuevo Testamento, del Jesús histórico y del temprano cristianismo, en un lenguaje que sea fiel tanto a las *antiguas situaciones* del primer siglo, como a *sus prolongaciones* en nuestro contemporáneo siglo XXI. Y ‘tan públicamente como sea posible’ no es tanto un asunto de volumen como de claridad, no de grandilocuencia e hipérboles sino de honestidad y exactitud. El propósito no es tanto adoctrinar, sino educar. Y educación significa conciencia de todas tus opciones. La esperanza es por un debate sin caricatura, por un argumento sin burla” (ibíd. *Cursiva mía*).

<sup>69</sup> Crossan, *In Parables*, 4.



y Roland Barthes en el ámbito anglosajón,<sup>70</sup> toma nota y hace suya la indicación de Barthes: “la narración histórica muere porque, el signo de la Historia, de ahora en adelante, es mucho menos lo real que lo inteligible”.<sup>71</sup> Por último, apropia la filosofía hermenéutica de Gadamer desde el análisis de Richard Palmer, indicando con éste: “No existe una visión y comprensión pura de la historia sin referencia al presente. Al contrario, la historia se ve y se comprende sólo y siempre mediante una conciencia que permanece en el presente”.<sup>72</sup>

Si bien su inclinación es clara sobre el segundo elemento, en la década del 70, el primero y el tercero le conducen a evitar la conclusión de una ausencia de ‘lo real’.<sup>73</sup> En *Raid on the Articulate* (1976) “supone, admite, y aprecia los resultados de la investigación histórica sobre las enseñanzas de Jesús”, aunque “también reclama que cada texto es mejor comprendido no sólo al interior de su propia situación contemporánea por la crítica comparativa e histórica, sino también, y de hecho especialmente, en confrontación con los textos al interior de su propio mundo”.<sup>74</sup> Este reclamo permea y centra la atención de *Finding Is the First Act* (1979) y *Cliffs of Fall* (1980),<sup>75</sup>

---

<sup>70</sup> Mudrovic, *Historia, narración y memoria*, 77-80. Se trata del “giro lingüístico en historia, en el contexto del debate narrativista que se dio a partir de la década del setenta, [que] puso al descubierto las implicancias ideológicas (...) de la narración en tanto estructura discursiva” (ibíd., 124).

<sup>71</sup> Barthes, *El susurro del lenguaje*, 177. La cita la aduce Crossan en *In Parables*, ix.

<sup>72</sup> Palmer, *¿Qué es la hermenéutica?*, 220. La cita la aduce Crossan en *In Parables*, 29.

<sup>73</sup> Siendo la historia para Barthes “una forma de literatura”, los objetos históricos son “constructos lingüísticos más que entidades que existen fuera del discurso”, de manera que “Lo real es (...) pura ficción, resultado de los recursos discursivos de la narración” (Mudrovic, *Historia, narración y memoria*, 79, nota 24).

<sup>74</sup> Crossan, *Raid on the Articulate*, xv. En este sentido, es impreciso el juicio de Denton (*supra* nota 33) al postular una “contradicción” entre la hermenéutica y la historiografía de Crossan. En realidad, Crossan asume el estructuralismo con reservas, sin negar la realidad extralingüística.

<sup>75</sup> *Raid on the Articulate* constituye una serie de exploraciones, en especial desde la crítica literaria, en torno de las parábolas de Jesús, donde insiste en el juego de significados presentes en ella como claves de una subversión; “Jesús representa”, indica Crossan, “el completo florecimiento de la fe anicónica de Israel, la creatividad consumada de la imaginación iconoclasta de Israel” (ibíd., 60). Su argumento lo desarrolla a través de cinco “variaciones”: “Comedy and Transcendence”, “Form and Parody”, “Paradox and Parable”, “Time and Finitude”, y “Person and Persona”. *Finding Is the First Act* explora, en tres capítulos, el sistema semiótico deducible de los relatos populares en torno de hallazgos de tesoros, al interior del cual sitúa los relatos de la tradición judía, y por último, la parábola del Tesoro (Mt 13, 44); estos sucesivos encuadres le llevan a interpretar la parábola como “la más difícil y más paradójica demanda del Reino (...) el abandono por el abandono de sí mismo”, pues la parábola “Nos priva de nuestros absolutos, y en el espacio despejado por su ausencia se nos ofrece la libertad de la responsabilidad humana, la decisión personal y social, y la creación de aquellas convenciones que nos hacen ser lo que somos” (ibíd., 93, 117). *Cliffs of Fall*, por su parte, recoge y amplía tres trabajos previos presentados entre 1977 y 1979 (“Paradox Gives Rise to Metaphor”, “Sower and Seed: Univalence and Polyvalence in Hermeneutics” —éste, producto de una conferencia de 1979, y publicado por primera vez—, y “A Metamodel for Polyvalent Narration”). En el primer capítulo insiste en la presencia de la metáfora en la parábola; en el segundo se enfoca en las parábolas de Jesús; con estos elementos concluye, sobre las parábolas de Jesús, como una radical declaración de aniconicidad que crea polivalencias destructoras de las seguridades estructurales de nuestro mundo (ibíd., 101).

pero siempre ‘admitiendo y apreciando’, como *telón de fondo*, aquellos resultados de la crítica comparativa e histórica.<sup>76</sup> Este telón de fondo pasa a ser *prioritario y centro de atención* en su producción de los 80, donde la crítica histórica –en el sentido de la valoración de las más tempranas formas de la tradición– vuelve a tomar protagonismo: *Four Other Gospels* (1985) explora fuentes no canónicas relacionadas con la tradición de Jesús, *In Fragments* (1983) y *Sayings Parallels* (1986) trata los aforismos y dichos presentes en la tradición de Jesús, y *The Cross that Spoke* (1988) analiza el origen histórico y literario de los relatos de la pasión. Todo esto confluye en su producción de la década del 90 bajo la guía de macromodelos integrados para esbozar un retrato del Jesús histórico y su primera continuidad (en JH y NC),<sup>77</sup> para insistir, a partir de allí y en los textos posteriores al 2000, en el desafío a la conciencia del presente.

**1.2.2.** Los tres elementos reseñados se presentan, pues, en una permanente interacción a lo largo de su obra. La interacción entre los dos primeros queda sugerida por el mismo autor al caracterizar su trabajo como “una dialéctica entre sincronía y diacronía, (...) una interacción entre dos tipos de análisis: (1) un análisis cronológico de las tradiciones de Jesús, los cambios que sufrieron y su desarrollo, y (2) un análisis de las tradiciones en tanto ellas funcionan como un sistema o al interior de un sistema, de manera particular y con características más o menos atemporales y constantes”.<sup>78</sup> La interacción de estos con el tercero queda sugerida desde la sensibilidad *trans-* que lo caracteriza.

Así pues, el Jesús histórico no se constituye por una información histórica objetiva sino por una interpretación de datos disponibles. Ciertamente se trata de una realidad extralingüística, pero es realidad interpretada al interior de un sistema lingüístico, y esta es la dinámica que nos constituye en nuestro habitar-el-mundo: “en este presente aquí-y-ahora, de hecho directo y realidad actual, siempre estamos encapsulados al interior ‘relatos significativos’ con estratos de interpretación. Y

---

<sup>76</sup> Es cierto “el hecho de que el pensamiento histórico era necesario para reconstruir el corpus, pero también que la apreciación literaria era necesaria para interpretar su significado” (Crossan, *Finding Is the First Act*, 2).

<sup>77</sup> “Publico obras sobre el Jesús histórico desde 1969. En todo este tiempo he trabajado en dos frentes al mismo tiempo, estudiando tanto materiales como métodos. Sobre los materiales, he estudiado parábolas y aforismos y también evangelios intracanonicos y extracanonicos. Sobre los métodos, empecé con la crítica histórica, después incorporé la crítica literaria y, por último, añadí la crítica macrosociológica para formar un modelo interdisciplinar integrado”. (NC: 139).

<sup>78</sup> Palabras de Crossan, citadas por Denton, en: *Historiography and Hermeneutics in Jesus Studies*, 18.

nadie, ni siquiera uno mismo consigo mismo, se encuentra fuera de tal encapsulamiento”.<sup>79</sup> Es posible discernir, además, esos relatos significativos, no en términos estrictos de indicación de tal o cual hecho o en términos psicologizantes, sino en términos de procesos de relación a los que aluden,<sup>80</sup> pues toda realidad es lenguaje en tanto es relacional y relación. Estos procesos, a su vez, constituyen sistemas semióticos culturales que se elaboran desde la afirmación del mundo establecido hasta la crítica radical del mundo establecido; aquella afirmación posibilita y se posibilita desde sensibilidades sarcófobas y civilizatorias/anticivilizatorias, en tanto esta crítica posibilita y se posibilita desde sensibilidades sarcófilas y poscivilizatorias. Esta crítica, además, implica un permanente desafío, tanto entonces como ahora, que en términos teológicos se presenta en términos de una escatología del adviento del Reino como socavación del mundo.<sup>81</sup>

### **1.3. Mapas y pliegues, en Crossan.**

Crossan se deja permear tanto de un horizonte moderno como de uno posmoderno, o, en sus términos, se planta en sensibilidades procesuales pero inclinadas hacia lo post-procesual. En el análisis propuesto, he procurado trazar el mapa propio de su sensibilidad (cartografía) dando cuenta de las múltiples vetas y pliegues (polivalencias) allí contenidos. Respecto del mapa, y a través de los textos propios del autor, esboqué los grandes territorios cuyos límites se difuminan entre ellos: las sensibilidades transhistórica, transprocesual y transcítica (*supra* 1.1). Rescatando

---

<sup>79</sup> Crossan, “The myth of the historical Jesus and the evolution of consciousness”, 441-442.

<sup>80</sup> Kloppenborg da cuenta de este aspecto, al observar que en tanto Theissen emplea el término *carisma* “de manera psicológica, dando a entender algún tipo de cualidad personal”, Crossan lo usa (“con razón”, indica) como “término relacional que remite a las relaciones recíprocas entre personas y grupos, no a las características de los individuos” (*Q: El evangelio desconocido*, 34). Sin embargo, en opinión de Dunn, al insistir en procesos de relación, supone un constructo moderno que desdibuja lo propio del texto evangélico: en tal sentido, el término *carisma* en Crossan “debe más a Weber que a Pablo” (*El cristianismo en sus comienzos*, t.1, 86, n138), y expresa el riesgo de imponer hipótesis o discursos ajenos sobre lo particular y peculiar del judaísmo del segundo templo, de Jesús y de su movimiento (ibíd., 354, 542-543).

<sup>81</sup> Este es un aspecto crucial en sus tempranas obras, que le llevará a insistir en la escatología presente y ética en la predicación de Jesús, tanto en JH como en NC. Redactó en 1973: “El adviento del Reino es esa socavación del mundo en el cual podemos experimentar a Dios como distinto frente al mundo, y la acción y vida que el Reino demanda está construida sobre nuestra inseguridad. Nuestros principios éticos y sistemas morales son absolutamente necesarios, y también su inevitable destrucción es parte y parcela de la destrucción del mundo. Nuestro camino es un filo a cuyo lado está el absolutismo, y al otro la indiferencia. Es algo bastante aterrador, y hace desear, justamente, un mínimo absoluto para colgarle nuestra seguridad, así sea pálido, precario, anémico. Pero el único absoluto que alcanzamos a vislumbrar es el del Reino, que con brusquedad vuelve polvo nuestros absolutos. Entonces, si deseamos concluir que Jesús y Pablo estaban en contra de los Fariseos, dejemos muy claro para nosotros qué tipo de victoria esto supone. ¿Podemos generar nuestras éticas desde un encuentro con Dios, sabiendo que lo generado es parte del mundo y sometido al juicio final por parte del Reino? ¿Podemos caminar y actuar en completa serenidad y completa inseguridad, en completo entusiasmo y en completa incertidumbre?” (*In Parables*, 80-81).

las diversas vetas de este mapa, sintetice sus pliegues (*supra* 1.2). De manera que, al presentar *ahora* la subjetividad propia del enunciador de JH/NC, la conclusión ya estaba *antes* anunciada, solo que ahora el lector puede reconstruir la textura de sus elementos:<sup>82</sup> se trata de una subjetividad cultural que se pone en diálogo con el pasado desde su propia sensibilidad creyente, en desafío hacia ella y el ethos cultural que representa. Esto quiere decir que, en términos de “hombre político”, Crossan fue construyendo una identidad como intelectual público en religión, comprometiéndose con el pensar, debatir y desafiar, de manera pública, la religión y/o el cristianismo, tanto en sus antiguas situaciones como en sus prolongaciones contemporáneas; desde tal identidad hace su ejercicio de poder en el discurso, situándose en un tipo de racionalidad crítica que modela su propio estudio sobre el Jesús histórico y el nacimiento del cristianismo.

Para finalizar esta sección, quiero subrayar *un* aspecto que estructurará la segunda parte de mi trabajo, y que por ahora formulo como preguntas, a la manera de Crossan. Rememore y reconstruya el lector el recorrido paralelo realizado en los capítulos previos: *contra* el planteamiento de Meier, *demostré* que, aunque el autor no lo quiera, toda teoría es también biografía; *con* el planteamiento de Dunn, *indiqué* que toda teoría también puede ser una confesión, y aún, manipularla; *entre* el planteamiento Crossan, *vislumbré* la articulación entre biografía y confesión. Con la preposición (contra/con/entre) manifiesto, claro, mi propia subjetividad frente a los autores, y pregunto, ¿cuál preposición prefiere usted con cada autor?; con el verbo manifiesto un juicio precedido por una captación y una articulación de datos, acompañados de sus correspondientes sustentos, y pregunto: ¿cuál es su captación, articulación y juicio, frente a un autor, y por qué es así, y no de otra manera?; con el predicado de la oración, manifiesto un desafío para *cualquier* elaboración textual, en términos de reconocer en ella –así ella no lo quiera– tanto la biografía como la confesión, y pregunto: ¿ha de ser *siempre* así, sobre todo en un estudio sobre el Jesús histórico? Si lo es, ¿en qué sentido biografía, en qué sentido confesión? Y, ¿qué piensa usted, de todo ello?

---

<sup>82</sup> No se trata sólo de un juego retórico de mi parte. Es el juego retórico del autor, que aquí he asumido tratando de respetar la manera propia del autor: el juego no era necesario con Meier, para con quien bastaba una crítica textual de cierto grupo de imágenes aparentemente marginales, y era insinuado apenas con Dunn, con quien realicé el esfuerzo de explicitar sus opacidades a través de sus transparencias.

Dicho en jerga posmoderna: al proponer preguntas, se empiezan a trazar territorios; al responderlas de múltiples maneras, se empieza a desterritorializar y/o reterritorializar los territorios.<sup>83</sup> O dicho con palabras de Crossan: al plantear desafíos, se empieza a derruir y/o reconstruir nuestros modos habituales de existencia en el mundo. Es nuestro destino.

## **2. META-PHOREIN.**

De manera análoga al procedimiento de Crossan, propuse un contexto para dar cuenta de los elementos contenidos en el discurso en sentido subjetivo. Ahora me interesa el texto, para buscar los elementos contenidos en sentido objetivo (estructuras). En los capítulos precedentes elaboré tres observaciones que me acompañan ahora: todo texto contiene, además de las reiteraciones que dan cuenta de la subjetividad del enunciador, aquellas que construyen el sentido explícito y evidente del texto; entiendo estructuras como recurrencias creadoras de sentido, propuestas por el enunciador y presentes al interior de un discurso; toda estructura es un conjunto dinámico, un estructurar. Para el caso presente, tan solo hay que anotar que la noción de estructura nunca es explícita en Crossan, aunque claramente la elabora desde teorías estructuralistas, pero con la reserva ya expuesta: la estructura no se cierra en sí misma para negar la realidad extralingüística; más bien, soportando sus propios términos y relaciones, pretende llevar a algo más o más allá, incluso, de la realidad extralingüística. La estructura también es metáfora. Esto es lo que se expone, en los siguientes dos apartados.

### **2.1. Estructuras, en *El Jesús histórico* (y *El nacimiento del Cristianismo*)**

**2.1.1.** En principio la **primera estructura** de JH/NC, su **intención** o razón de existencia en tanto discurso, es “entender la figura del Jesús histórico” (JH: 484) y tratar “sobre aquellas oscuras décadas inmediatamente posteriores a la ejecución de Jesús” (NC: xv). Con esto, el enunciador no se aparta del objetivo de cualquier obra erudita sobre el tema a lo largo del siglo XX. Sin embargo, su “entender” queda matizado por la triple sensibilidad reseñada: no es un entender en términos de verificación objetiva de una realidad, o de examen de la validez de ciertas comprensiones, sino en términos de un “pasado reconstruido interactivamente por el presente por

---

<sup>83</sup> El título de este apartado conclusivo, “Mapas y pliegues”, lo he tomado prestado de la obra homónima de Carlos Rincón. Por demás, mi comprensión de lo posmoderno depende de este autor, tanto en esta obra como en *La no simultaneidad de lo simultáneo*, y de los planteamientos de Eagleton en *Una introducción a la teoría literaria y Después de la teoría*.

medio de datos comprobados en el discurso público” (NC: 20). Aunque analíticamente separado, este matiz se entremezcla con la segunda y tercera estructura, que no sólo motivan y explican su alcance, sino que le proporcionan un viso desafiante.

**2.1.2.** El asunto de la **segunda estructura** lo referí, en los autores precedentes, a una *razón* o justificación del problema investigativo (Meier) o a una *motivación* de la intención discursiva (Dunn). En el caso actual, es preferible hablar de **necesidad**: ¿por qué “es necesaria la investigación histórica sobre la vida y la muerte de Jesús, y también sobre aquellos primeros días, semanas, meses y años del cristianismo más primitivo”? (NC: 22).

Esta pregunta mereció consideraciones relativamente breves en JH, pero se amplía en un capítulo exclusivo en NC.<sup>84</sup> En ella se contiene cuatro asuntos. La pregunta se motiva, primero, desde el carácter propio de los evangelios como buena-nueva, lo que implica tanto *una perspectiva* como *una constante actualización*.<sup>85</sup> Esto supone, segundo, una manera propia de términos y relaciones de la matriz cultural que de allí se genera: “siempre habrá distintos ‘Jesús’ históricos, (...) siempre habrá distintos ‘Cristos’ creados sobre la imagen de aquellos” (JH: 485).<sup>86</sup> Supone también, tercero, una estructura similar respecto del conocer histórico, que acepta tanto el papel activo del sujeto en la construcción del pasado como la posibilidad de captar de la causalidad empírica y material que opera dentro de sistemas o procesos (NC: 212-213). Por último, y paradójicamente, tal estructura puede ser negada desde los delirios positivistas o las ilusiones narcisistas (NC: 41-42).

---

<sup>84</sup> Redactó, en JH: “¿Resulta de interés para el propio cristianismo llegar a entender la figura del Jesús histórico? (...) ¿qué tiene que ver la reconstrucción erudita con la fe de la Iglesia?” (484, 486). En NC: “¿por qué es posible, válido y necesario el estudio histórico del nacimiento del cristianismo [y del Jesús histórico]?” (19).

<sup>85</sup> “No son historia, aunque contengan historia. No son biografía, aunque contengan biografía. Son evangelio, es decir, buena nueva. Buena indica que la noticia es vista desde la perspectiva de alguien –por ejemplo, desde la interpretación cristiana, no desde la imperial–. Nueva indica que está implicada una revisión regular. Indica que Jesús es constantemente actualizado para nuevos tiempos y lugares, situaciones y problemas, autores y comunidades” (NC: 21).

<sup>86</sup> Siendo “La fe cristiana un acto de fe en el Jesús histórico en cuanto manifestación de Dios”, deduce de allí: “Nuestra visión del Jesús de entonces es la del Cristo de ahora. El cristianismo tendrá que elaborar siempre, generación tras generación, un juicio histórico mejor sobre quién fue Jesús entonces, y sobre esa base, habrá de decidir qué significa esa reconstrucción entendida como Cristo ahora. (...) en el fondo de la tradición y del canon se halla la dialéctica existente entre los distintos Jesús y Cristos (...); esa dialéctica es perfectamente válida; siempre nos ha acompañado y probablemente siempre nos acompañará” (Crossan: *Jesús: biografía revolucionaria*, 216, 217).

La necesidad de la investigación (reconstrucción) histórica de Jesús<sup>87</sup> surge desde cuatro razones, explícitas las tres primeras, e implícita la cuarta implícita en el conjunto de sus planteamientos. La primera es *histórica*, en el sentido clásico del término: “Jesús y sus primeros compañeros son figuras históricas y pueden ser estudiados históricamente por cualquiera que tenga competencia apropiada”, a pesar de “la polémica y la apologética” que puedan acompañar al estudio (NC: 22, 23).<sup>88</sup> La segunda es *ética*: sin ser historia o biografía, los evangelios la contienen, presentando a partir de allí una buena-nueva; de allí la exigencia de discernir “Cuándo, en nuestros evangelios, los *evangelistas* hacen y *nosotros* leemos enunciados históricos, y cuándo *ellos* hacen y *nosotros* leemos enunciados teológicos” (NC: 27). La tercera es *teológica*: los mismos evangelios canónicos establecen una normatividad interpretativa en términos del “proceso dialéctico” o “interacción entre el Jesús histórico y el Jesús resucitado” (NC: 39).<sup>89</sup>

La cuarta razón es *emancipadora*, en tanto dirigida al inevitable debate entre la sensibilidad sarcófila y la sensibilidad sarcófoba, donde esta desdibuja la normatividad contenida en los evangelios canónicos, y por esto, se exige liberar dicha normatividad. El argumento de esta razón es como sigue. La normatividad de los evangelios expuesta en la razón teológica se basa en observar el tipo de textos usados por la tradición primitiva “para narrar la historia de Jesús como buena nueva” (NC: 31): evangelios de dichos, biográficos, discursivos, y biográfico-discursivos.<sup>90</sup> No se trata solo de “un apacible inventario de posibilidades evangélicas, sino una guerra entre tipos de evangelios”: “Los *evangelios biográficos* insisten en la total historicidad encarnada de Jesús, mientras los *evangelios discursivos* consideran radicalmente equivocada esa insistencia” (NC: 36, 38). Lo que manifiesta este choque o guerra es un debate permanente entre

---

<sup>87</sup> Su definición de historia: “el pasado reconstruido interactivamente por el presente por medio de datos comprobados en el discurso público” (NC: 20).

<sup>88</sup> “Siempre ha habido historiadores que han afirmado que, por motivos históricos, dichas investigaciones no podían llevarse a cabo. Siempre ha habido teólogos que han afirmado que, por motivos teológicos, tampoco podían llevarse a cabo. Y siempre ha habido eruditos que han afirmado lo primero cuando lo que querían decir era lo segundo”; “Resulta imposible olvidar la sospecha de que las investigaciones en torno al Jesús histórico son un campo abonado para hacer teología y llamarla historia, o para hacer autobiografía y llamarla biografía” (JH: 23, 24).

<sup>89</sup> En cuanto a su contenido, cada uno “se remonta al Jesús histórico de finales de los años 20 en su patria judía, pero cada uno presenta a Jesús hablando directamente a su situación y comunidad inmediatas”; en cuanto a su forma, es un proceso donde “Ese Jesús único es experimentado como Jesús resucitado de maneras divergentes, por la justicia y la paz, la oración y la liturgia, la meditación y la mística, pero siempre tiene que ser ese Jesús y no otro” (NC: 39).

<sup>90</sup> Q y Tomás son ejemplo de evangelios de dichos o colecciones de las palabras de Jesús. Nuestros actuales canónicos (Mt, Mc, Lc, Jn) lo son de evangelios biográficos. Como ejemplo de evangelios discursivos cita al Apócrifo de Santiago y Sabiduría de Jesucristo, y como biográfico-discursivo, la Epistula Apostolorum y la Predicación evangélica de Juan. (NC: 31-36).

la sensibilidad sarcófila y la sensibilidad sarcófoba (NC: 36-38), donde los evangelios biográficos se sitúan en la primera; por esto, “La historia y la fe son siempre una dialéctica para el cristianismo sarcófilo” (NC:40).<sup>91</sup> Sin embargo, en esta guerra y a pesar de la normatividad del evangelio biográfico para el cristianismo, la teología cristiana parece “la larga y lenta victoria de la sensibilidad sarcófoba sobre la sensibilidad sarcófila” (NC: 39). De allí la pregunta: “¿No sería hora, si es que no es ya demasiado tarde, de ajustarle las cuentas a Constantino desde el punto de vista religioso y teológico, ético y moral?”.<sup>92</sup>

La investigación histórica *importa*, en suma, por (1) la real posibilidad de indagar en el pasado con cierto grado de certeza a pesar de nuestras perspectivas, (2) discerniendo en él y desde nuestro presente y desde él hacia nuestro presente, (3) aquellos procesos que nos constituyen más profundamente, y que (4) ponen en juego nuestra humanidad en la real conflictividad de la historia. En palabras del propio autor: “la historia como reconstrucción pública comprobada es necesaria para reconstruir *nuestro* pasado a fin de proyectar *nuestro* futuro” (NC: 20). Y por esto, además, “si no se puede creer en una cosa que es fruto de la reconstrucción, quizá ya no quede nada en lo que creer” (JH: 448).

En términos funcionales, esta estructura permite a la *intención* del discurso ir más allá de la simple “labor de escenografía histórica” o “interés por el detalle accesorio”,<sup>93</sup> y aún dar carne a genéricos impactos civilizatorios o influencias perdurables de la figura de Jesús, para situarse en la “parcela de un todo más amplio”:<sup>94</sup> el debate sobre los modos de realidad que constituimos los humanos en nuestro habitar el mundo. Asumir así el asunto del Jesús histórico en particular, y de

---

<sup>91</sup> Y por esto también, la insistente aseveración: “Con los evangelios canónicos como modelos inaugurales y ejemplos primordiales, cada generación cristiana tiene que escribir sus evangelios de nuevo, tiene que reconstruir primero su Jesús histórico con la más plena integridad y después decir y vivir lo que esa reconstrucción significa para la vida presente en este mundo” (NC: 40).

<sup>92</sup> Crossan, *Jesús: biografía revolucionaria*, 218. La pregunta procede de considerar el relato de Eusebio de Cesarea sobre “el festín imperial celebrado al término del Concilio de Nicea” (*Vida de Constantino* 3, 15), donde “De nuevo aparecen combinados el banquete y el Reino, pero los invitados son ahora los obispos, todos ellos de sexo masculino, que comen reclinados en lechos en compañía del propio emperador y esperan ser servidos por otros. (...) Se trata, por supuesto, de un mero ejemplo de esa dialéctica que proponíamos antes entre el Jesús histórico y el Cristo confesional, una manifestación del Jesús campesino, *preso ahora* de la fe imperial” (ibíd., 217-218. Cursiva mía). La misma imagen y descripción expone en JH: 485-486.

<sup>93</sup> Crossan, *Jesús: biografía revolucionaria*, 215.

<sup>94</sup> Ibíd.



la historia en general, se posibilita (y posibilita, a su vez) desde la opción epistemológica del interactivismo.

**2.1.3.** El **interactivismo (tercera estructura)** representa una *opción epistemológica* frente las habituales posturas del positivismo y del narcisismo. Recuerdo con brevedad lo ya expuesto (*supra* 1.1.2). “El *narcisismo* es una ilusión que afirma ver el pasado, pero sólo está viendo reflejado el presente. El *positivismo* es un delirio que afirma ver el pasado sin ninguna interferencia de su punto de vista”. Buscando evitar tanto la ilusión como el delirio, se propone un modo alterno de entender: “El *interactivismo* es nuestro destino. Es una conversación entre el pasado y el presente, donde se ha de forjar un diálogo constante, y jamás ha de ser un monólogo”.<sup>95</sup> La función de esta estructura, que se origina y depende de la sensibilidad transprocesual del autor, permite al discurso, en su *intención*, abrirse al todo más amplio que pretende el enunciador dada la *necesidad* del discurso histórico. A su vez, exige comprender al objeto de estudio, el Jesús histórico, en términos de un proceso de relaciones, y acomodar a esta exigencia el uso e interpretación de las fuentes y la consecuente metodología.

**2.1.4.** La **cuarta estructura** se refiere, en términos generales, al *objeto* de estudio. Crossan suscribiría los términos de Meier que refieren al Jesús histórico como el que se recupera desde el uso de medios científicos de la investigación moderna, pero negaría que se trata de un fragmento de existencia independiente a la del historiador que la reconstruye; podría suscribir la tesis de Dunn en torno a una tradición que muestra cómo era Jesús recordado, pero le reprocharía la literalidad y generalidad del supuesto recuerdo como una forma de homogeneizar una tradición diversa y conflictiva. Más que un objeto o un asunto de estudio, lo suyo sería una **práctica interpretativa**. “Por el Jesús histórico”, indica, “entiendo nuestra mejor reconstrucción actual de una vida particular, desde procedimientos aceptados por la investigación histórica”.<sup>96</sup> Concibe la investigación histórica en términos procesuales, pero en tanto abierta e inclinada al post-procesualismo, la comprende también como una política, una moralidad y una crítica (NC: 211-

---

<sup>95</sup> Crossan, “Context and text in historical Jesus methodology”, 159.

<sup>96</sup> *Ibíd.*

213). Así, el estudio del Jesús histórico “es una práctica interpretativa, una intervención activa que se implica en un proceso crítico de trabajo teórico en relación con el pasado y el presente”.<sup>97</sup>

La funcionalidad de la estructura hace de la *intención* y *necesidad* un juego de prácticas interpretativas que coadyuvan a intervenciones emancipadoras, y presupone la *opción epistemológica* del interactivismo. Como práctica que acepta tanto dimensiones procesuales y post-procesuales, sitúa lo post-procesual en la intención, necesidad y opción epistemológica, pero planta lo procesual en las fuentes y su metodología.

**2.1.5.** Crossan no abandona la tradición histórico-crítica, y en tal sentido su comprensión de las *fuentes* es deudora de ella, en el sentido de buscar el “contenido básico e hipótesis reconstrucciones de la ‘forma más primitiva’ a la que podemos llegar”<sup>98</sup> en la tradición de Jesús, para distinguir esta forma de las posteriores, producto de “lo que las primitivas comunidades proclamaron y consignaron en sus tradiciones orales y confesiones evangélicas (...) según sus necesidades catequéticas, litúrgicas y polémicas”.<sup>99</sup>

Sin embargo, cuatro acotaciones me llevan a nombrar esta **quinta estructura** como **presuposiciones sobre las fuentes**. Primero, un examen de las fuentes en sí mismas no proporciona la mejor reconstrucción posible del Jesús histórico, a menos que interactúe como un vector más, el *contexto* proporcionado por una interacción disciplinar de la antropología, la historia y la arqueología. Segundo, el uso de las fuentes conlleva aceptar presuposiciones “inevitables” sobre su “número, naturaleza y relaciones” (NC: 96); Crossan presupone la existencia y dignidad de textos extracanónicos que también fungen como fuentes en lo relativo a la figura de Jesús.<sup>100</sup> Tercero, aceptar unas u otras presuposiciones implica orientar la

---

<sup>97</sup> Palabras de Shanks y Tilley respecto de la arqueología; de ellas, así citadas, afirma: “Esta comprensión (...) es idéntica a mi comprensión de la historia” (NC: 211).

<sup>98</sup> Meier, *Un judío marginal*, t.1, 67.

<sup>99</sup> Crossan, “La presencia del amor de Dios...”, 539.

<sup>100</sup> Por extenso: (a) “existen evangelios no sólo dentro del Nuevo Testamento, sino también fuera de él”; (b) “los cuatro evangelios canónicos no representan una colección completa (...), sino que son fruto de una selección deliberada, a través de un proceso a lo largo del cual otras versiones fueron rechazadas”; (c) “la conservación, desarrollo y creación de los materiales relativos a la figura de Jesús pueden encontrarse tanto en las fuentes canónicas como en las no canónicas”; (d) “las diferencias y discrepancias entre los distintos relatos y versiones no se deben principalmente al capricho de la memoria ni a las divergencias a la hora de hacer hincapié en una cosa u otra, sino a diversas interpretaciones teológicas perfectamente conscientes de la figura de Jesús”; (e) “la continua presencia de Jesús resucitado y el contacto permanente con el Espíritu Santo dieron a los responsables de la

interpretación de las fuentes hacia cierto modelo de contacto y relación entre ellos; Crossan supone un modelo de autores “que reescriben la tradición más primitiva” de la buena-nueva, lo que implica tanto una “constante actualización de Jesús” como “una tradición continua y en desarrollo” (NC: 101).<sup>101</sup> Cuarto, las fuentes *son* escritas, *no* orales, aunque como manuscritos en un proceso de transmisión escrita operen al interior de una cultura oral con la que interactúa.<sup>102</sup>

Las presuposiciones son, pues, decisiones críticas inevitables sobre las fuentes. Crossan construye tres referidas a los textos intracanáonicos, y tres sobre los textos extracanáonicos: (1) la *prioridad* de Mc como fuente principal de Mt y Lc; (2) la *existencia* del Evangelio Q, como fuente de Mt y Lc; (3) la *dependencia* de Jn respecto de sus marcos narrativos sobre el Bautista y sobre la Pasión-Resurrección, y su *independencia* respecto de su tradición de dichos y milagros; (4) la *independencia* del Evangelio de Tomás y (5) de la Didajé; y (6) la *existencia e independencia* del Evangelio de la Cruz, traslapado al interior del actual Evangelio de Pedro (NC: 119-120). En tanto decisiones críticas son, por supuesto, resultado de la crítica formal (de las fuentes, de la redacción, de la tradición) (NC: 93), y permite establecer un inventario de la tradición, con su consecuente estratificación y atestiguación (JH: 28-29).<sup>103</sup>

---

transmisión de las tradiciones cristológicas una libertad de creación que ni se nos habría ocurrido postular si no fuera porque se nos impone por la fuerza de la evidencia” (JH: 27).

<sup>101</sup> Además de este “modelo” que supone, ejemplifica otros tres: (1) “imagine (...) *cuatro testigos que dan un testimonio legal*. (...) En este modelo, la reconstrucción (...) dependerá de ese *estrato consensual*, de ese acuerdo cuádruple, para sus datos más seguros”; (2) “*cuatro estudiosos que realizan una investigación básica*”, donde cada autor intenta, con base en sus predecesores, “escribir un relato completamente nuevo y más exacto. En este modelo (...) el *estrato más tardío* dará los datos más seguros”; (3) “los autores (...) son como *cuatro historiadores que realizan entrevistas orales*. (...) En esta comprensión (...) *todas las versiones* son igualmente correctas. La diversidad indica simplemente que Jesús dijo o hizo la misma cosa de manera ligeramente diferentes” (NC: 100-101). Por cierto, este último modelo caricaturiza, perfectamente, la propuesta de Dunn.

<sup>102</sup> A este aspecto Crossan dedica la segunda parte de NC, “Memoria y Oralidad” (47-89), y la pone en interacción con la tercera parte, “Evangelio y fuentes” (91-135). Valora Crossan la insistencia de Dunn de tomar en serio la fase oral de la tradición y la posibilidad de avizorarla, pero pide no confundir las relaciones documentales con la sensibilidad oral al interior de ellas, y la tradición oral fuera de ellas (Crossan, “Response to Dunn’s *Jesus Remembered*”, 236).

<sup>103</sup> Las seis “decisiones críticas” sobre las fuentes quedan resumidas en el capítulo 8 de NC, 103-120, donde refiere, además, obras previas donde trató tal asunto (*Four Other Gospels*, p.ej); por demás, en diversos momentos de NC se refiere más por extenso a alguna de estas hipótesis: p.ej., el capítulo 25, “El otro relato de la pasión-resurrección”, se sustenta sobre su hipótesis del Evangelio de la Cruz (NC: 481-525), así como parte del capítulo 14 de JH, “Muerte y sepultura” (409-453). Respecto del inventario de la tradición, en JH ofrece el suyo propio “según su estratificación cronológica y su atestiguación independiente” (489-508). Posición contraria a sus decisiones críticas, en especial en lo que respecta a las fuentes extracanáonicas y discutidas frente a Crossan, en Meier (*Un judío marginal*, t.1, 131-182) y Dunn (*El cristianismo en sus comienzos*, t.1, 177-213).

Siendo la función primaria de esta estructura ofrecer un material entremezclado que contiene diversas capas de tradición, entre ellas los estratos específicos y adecuados respecto del Jesús histórico, el problema es cómo entresacar de ellas el inventario adecuado para su posterior interpretación. En este sentido, su funcionalidad llama necesariamente al *método*, el “cómo hacerlo y por qué hacerlo de esa manera y no de otra” (NC: 141).

**2.1.6.** La **sexta estructura** se refiere al **método**: ni es sólo una aplicación de criterios de historicidad, ni una observación de cómo funciona la tradición oral (Meier / Dunn), sino la búsqueda del “vínculo más estrecho posible” entre el contexto y el texto (NC: 147).<sup>104</sup> Lo que se implica allí surge de observar las correcciones sucesivas que realiza el autor en el camino que va de JH a NC. En JH llama metodología a un triple proceso, basado en tres ternas confluyentes: la primera centrada en establecer la mejor síntesis de la Galilea de los años 20-30; la segunda centrada en el problema textual de la tradición para establecer un inventario, estratificación y atestiguación adecuadas; y la tercera centrada en una manipulación metodológica del inventario.<sup>105</sup> En *Jesús, biografía revolucionaria*, entiende su método como el uso teórico de tres vectores confluyentes (antropología intercultural, historiografía grecorromana, y literario o textual) cuya intersección o coincidencia permiten situar al Jesús histórico.<sup>106</sup> En NC, finalmente,

---

<sup>104</sup> Hay que advertir que Crossan no diferencia con claridad el uso de los términos *método* y *metodología*. En la cita precedente afirmó que método se refiere al “por qué hacerlo y cómo hacerlo” (NC: 141), pero antes estableció que método “es cómo se hace algo” y metodología “por qué se hace de esa manera” (NC: 139). Allí mismo indica que metodología es “la teoría o lógica del método utilizado”, pero al explicar su método interdisciplinar, más adelante, este aparece como una interacción de teorías, cada una con su lógica (NC: 147). En JH supone lo anterior como metodología. Por esto, usaré en la exposición indistintamente los términos, aunque me inclino por *método* dado el uso importante y abarcador que pretende Crossan en NC.

<sup>105</sup> Por extenso: Para el logro del contexto buscado en la *primera terna*, interactúan allí un nivel macrocósmico (antropología intercultural e intertemporal), otro mesocósmico (historia helenística o grecorromana) y uno microcósmico (literatura relativa a la figura de Jesús) (JH: 25-28). La *segunda terna* se centra en “el problema textual derivado de la naturaleza intrínseca de la propia tradición cristológica”; allí interactúan el inventario (elenco de fuentes situadas en el marco histórico y de relaciones literarias correspondientes), la estratificación (localización de la fuente en serie cronológica) y la atestiguación (número de veces de atestiguación de la fuente) (JH: 28-29). La *tercera terna* se centra “en la manipulación metodológica del inventario previamente establecido con arreglo a una jerarquía cronológica de estratificación y otra jerarquía cuantificada de atestiguación” (JH: 29); en esta manipulación interactúan tres procesos: secuencia de estrato (según sea de conservación, de desarrollo o de creación, dando prioridad al primero), jerarquía de atestiguación (según sean los elementos del estrato testimonios independientes o no), y exclusión por singularidad (se desdeña lo que cuenta como único testimonio) (JH: 25-30).

<sup>106</sup> La *antropología intercultural* se basa “en los elementos que a lo largo de la historia tienen en común todas las sociedades que pertenecen a un mismo tipo ecológico y tecnológico”; su información “resulta fundamental por cuanto no tiene una relación directa con Jesús y, por consiguiente, no es probable que haya sido tergiversada en favor suyo o en su contra”; (*Jesús: biografía revolucionaria*, 13-14). La *historiografía grecorromana y hebrea* del primer cuarto del siglo busca “saber cuál era la situación del país de los judíos como colonia del imperio romano, como

concibe al método como una integración interdisciplinar en proceso, desde el contexto al texto, buscando una conjunción.<sup>107</sup>

Este breve recorrido muestra el intento de buscar mayor precisión en su formulación metodológica. Independiente de su buen logro, la intención del método es generar un *proceso* mutuamente correctivo (y por esto, interactivo entre las disciplinas) para evitar, en la medida de lo posible, la interpretación de los datos según sea la voluntad del investigador. En el *contexto*, desde el cual se re-situarán los textos,<sup>108</sup> pretende una descripción que no recurra a textos cristianos; la antropología proporciona un estrato que permite concluir que “la resistencia campesina suele desarrollarse con una intensidad cada vez mayor a medida que los imperios agrarios se vuelven cada vez más comercializados”; la historia grecorromana y judía permite comprender tanto el choque como la colaboración entre dos seculares tradiciones, al interior de los territorios de Herodes Antipas en los años 20 del siglo I, entrelazándose estrechamente “en el punto de la comercialización rural” y esbozando las relaciones “desesperadas y desastrosas que allí se generan” (NC: 209) que explican tanto las revueltas abiertas entre el 65 y 135 d.c, como los disturbios y resistencias soterradas de las décadas previas; la arqueología confirma este panorama respecto de la Galilea romana primitiva (NC: 210). El *texto*, por su parte y como quedó expuesto arriba, se basa en la investigación histórico-crítica como método, que permite establecer el inventario de la tradición, para su posterior interpretación. Todo esto confluye en lo que el

---

territorio puente entre Siria, al norte, y Egipto, al sur, y como entidad política regida unas veces directamente por un gobernador romano y otras indirectamente a través de los príncipes herodianos” (ibíd., 14). El vector *literario o textual* se enfrenta a los “sutiles” estratos, “propios del desarrollo y la interpretación”, presentes en los evangelios” (ibíd., 15). “Esa triple conjunción me sirve de disciplina interna y de instrumento de corrección recíproca, pues para que cualquiera de esos vectores sea correcto, los tres tienen que coincidir en un mismo punto” (ibíd., 13).

<sup>107</sup> “mi método es interdisciplinar, y aplica la antropología, la historia, la arqueología y la crítica literaria al mismo tema. (...) es interactivo, porque implica la interacción recíproca de esas disciplinas entre sí. (...) es jerárquico, porque se mueve hacia arriba, por así decir, desde la primera hasta la última de estas cuatro disciplinas. (...) implica tres etapas que codifico con las palabras contexto, texto y conjunción, (...) La primera etapa establece la reconstrucción mejor definida posible del contexto [mediante la interacción de las disciplinas mencionadas]. La segunda etapa establece el estrato más primitivo posible de la tradición [mediante decisiones críticas sobre las fuentes]. La tercera etapa establece el vínculo más estrecho posible entre ese contexto y ese texto” (NC: 147).

<sup>108</sup> “Por ejemplo, si a alguien se le ocurre definir a Jesús como un carpintero de clase media poseedor de una cultura general, la antropología intercultural le recordará que en las sociedades antiguas no existía la clase media y que los campesinos han sido y son casi siempre analfabetos. ¿Cómo iba a haber sido por tanto Jesús algo que no existía en su época?” (Crossan, *Jesús: biografía revolucionaria*, 14).

autor llama *conjunción*, la pregunta por “si hay un vínculo estrecho entre aquella imagen mejor definida del contexto y aquel estrato más primitivo del texto” (NC: 149).<sup>109</sup>

En términos funcionales, el método facilita “un mapa conceptual” o “marco de referencia” para “organizar, interpretar e incluso predecir los datos que contiene o imagina” que, por su carácter interdisciplinar e interactivo, busca de manera permanente una corrección mutua de las diversas disciplinas usadas, para evitar que estas “nos usen voluntaria o involuntariamente” (NC: 149). La sexta estructura absorbe la quinta, *presuposiciones sobre las fuentes*, en el sentido de situar el problema de las fuentes al interior del mapa conceptual para su control más preciso; proporciona una cualidad procesual/interdisciplinar a la *práctica interpretativa* (cuarta estructura), es la justificación de la necesidad del *interactivismo* (tercera estructura), y apoya el matiz particular del autor en referencia a la *necesidad e intención* del estudio del Jesús histórico (primera y segunda estructura).

## **2.2. Metáfora, en *El Jesús histórico* (y *El nacimiento del Cristianismo*)**

En esta última estructura, en especial, se alcanza a vislumbrar el conjunto dinámico de los diferentes elementos descritos. Un ‘pasado reconstruido interactivamente’ sólo es posible por cierto tipo de opciones epistemológicas que pasan por una determinada intención de praxis, y que constituyen cierto tipo de comprensión y/o uso de modelos teóricos respecto de los materiales a considerar, los cuales, a su vez, reconstituyen la epistemología y aquello que se pretenda decir sobre el pasado. No es otro el movimiento contenido en Meier o en Dunn, sólo que desde perspectivas diferentes, como se ha expuesto.

En este sentido, el estructurar de cada autor crea su propia metáfora. El discurso científico de Meier, el discurso teológico de Dunn, y el discurso interactivo de Crossan, *son metáforas de sus propios estilos de pensamiento*, “de sus formas de argumentar, de entender y de conceptualizar la vida social y política” del siglo I, en referencia a Jesús de Nazaret. Su punto de vista sobre la

---

<sup>109</sup> La importancia dada al contexto, reconstruido desde el auxilio de diversas perspectivas disciplinares, implica, para Dunn, “una lectura generalizadora de las particularidades de la situación histórica de Jesús” (*El cristianismo en sus comienzos*, t.1, 543). En sentido similar se pronuncia Fredriksen, para quien el Jesús reconstruido por Crossan parece vivir en dos contextos diferenciados, uno como campesino mediterráneo pero sólo incidentalmente judío, y otro como un judío opuesto al Templo; ambos contextos “parece[n] en parte generad[os] por el método socioantropológico, y en parte por las necesidades del argumento de Crossan” (“What you see is what you get”, 83).

realidad influye “en el método de pensar y en la forma de presentar los hechos”:<sup>110</sup> siendo la realidad, para Crossan, lenguaje y relación, lo que cabe argumentar sobre ella son procesos de relación y lenguaje destinados a constituir el futuro.

En el recorrido realizado tanto en los capítulos precedentes como en éste, insistí en que toda teoría es también biografía. Aparece ahora otra insistencia: toda estructura es también metáfora. Ambas han articulado las páginas precedentes en el análisis de lo que contiene la obra de un autor, y conforman un asunto que ha de ser atendido en la segunda parte de este trabajo. El paso siguiente, ahora, se centra en la manera cómo opera el enunciador, respecto del asunto propio en JH y NC.

## **PARTE 2: VALORACIÓN METÓDICA DE *EL JESÚS DE LA HISTORIA*.**

(...) desde la perspectiva de la nueva historia, de no prestarse la debida atención al lenguaje y a su papel generativo en la constitución tanto de los significados como de las relaciones sociales, seguiríamos imponiendo al estudio de la sociedad modelos excesivamente simplificados que, en vez de abrir nuevas posibilidades interpretativas, perpetúan las visiones convencionales.

Cabrera, *Historia, lenguaje y teoría de la sociedad*, 181

### **3. UN CÍNICO JUDÍO DE ORIGEN CAMPESINO.**

Titulo esta sección con la gran frase-síntesis del enunciador (JH: 482-482), que ubica tres elementos que derivan del contexto propuesto por el autor (cínico, judío, campesino), bajo los cuales *se sitúan* los textos. Esta apreciación es la base para la exposición que sigue en sus dos apartados.

#### **3.1. Sobre su operación.**

La operación parte de considerar aquellos contextos enunciados y cómo estos modelan las consideraciones en torno del texto, y a su vez, cómo esas consideraciones textuales buscan coincidir con las consideraciones del contexto. En los primeros dos subapartados dirijo mi mirada

---

<sup>110</sup> González García, “Metáforas de la subjetividad”, 81.

a las categorías campesino, cínico, judío, y en el último hago la consideración propiamente textual.

**3.1.1.** *Campesino* es una categoría general, *cinismo* es propia del mundo grecorromano, y *judío* propia de una cultura particular con su peculiar historia. En la argumentación emergen desde una serie de sucesivos encuadres y sub-encuadres. El *primer gran encuadre* contempla las sociedades mediterráneas que reposan bajo la sombra del imperio agrario y comercial de Roma,<sup>111</sup> cuyos modelos de relación social y organización política se ajustan sobre pautas de honra y deshonor, patrocinio y clientela, lo que se extiende también al mundo religioso.<sup>112</sup> Esto provoca una creciente pauperización de la población en general, en especial aquella que depende en su modo de vida de su vínculo directo con la tierra;<sup>113</sup> y en consecuencia, surgen *diversas formas de reacción ante el mundo establecido*, entre ellas el cinismo (JH: 100-126),<sup>114</sup> que no sólo configura una postura teórica sino una reconocible actitud práctica cuyo “simbolismo deliberadamente antisocial”, “no constituye sólo un ataque moral a la civilización grecorromana”

---

<sup>111</sup> Crossan trabaja sus encuadres desde una antropología intercultural e intertemporal, asumiendo disciplinas diversas (tecnología, ecología, sociología, etc). Decir “imperio agrario y comercial” implica una configuración social que usa técnicas agrícolas avanzadas para aumentar la productividad, urbanización del entorno, “escribalización” de la administración, monetarización de la vida cotidiana, lo que “aumenta enormemente la discrepancia social entre los que tienen y los que no, una ampliación del abismo entre la aristocracia y el campesinado”; la comercialización resulta ser una estrategia de acaparamiento de tierras, de manera que “a medida que se eleva la comercialización, así también lo hace la resistencia: un campesino, habiendo experimentado un cambio para peor, puede pensar un cambio mejor, incluso algún tipo de sueño ideal o escatología utópica” (Crossan, “Context and text in historical Jesus methodology”, 163).

<sup>112</sup> La argumentación por extenso, corresponde a los capítulos 1 y 3 de la primera parte de JH.

<sup>113</sup> Para hablar de la estratificación social en la sociedad agraria, Crossan recurre a los planteamientos de Gerhard Lenski como modelo intercultural (*Power and privilege: A theory of social stratification*). Por un lado, se encuentran las clases dirigentes (gobernantes, subalternos, comerciantes, sacerdotes) con un mínimo porcentaje poblacional y una gran concentración de poder, privilegio y honor; por otro, las clases bajas, que en grado descendente corresponde a los campesinos (inmensa mayoría de la población sobre cuyos hombros recae la carga de mantener al estado y las clases privilegiadas), artesanos (campesinos desposeídos), clases impuras y degradadas, y la despreciable. (JC: 79-82). Sobre el término *campesino* y *campesino desposeído* o artesano, hace nuevas insistencias en NC: 346-352.

<sup>114</sup> Crossan toma las formas de reacción de la obra de Bryan Wilson (*Magic and the Millenium: a sociological study of religious movements of protest among tribal and third-world peoples*), y reseña 7 tipos: conversionistas, manipulacionistas, taumaturgistas, revolucionistas, introversionistas, reformistas, utópicos. El cinismo correspondería al tipo introversionista, donde Dios invita a un abandono del mundo (JH: 111-112). Da por supuesta la “validez transtemporal y transcultural” de la tipología (JH: 112), e insiste que con este tipo “nos encontramos (...) [con] una de las grandes opciones fundamentales del espíritu humano” que forma un *continuum* con otra opción fundamental, el revolucionista (que presupone una intervención divina inminente): si bien ambas constituyen “polos opuestos, uno más activo y social y otro más pasivo y personal, siempre podrían confundirse uno con otro en el centro del *continuum*” (JH: 115).



sino que implica una “crítica implícita o explícita de los valores típicos de la civilización grecorromana” (JH:120).

El segundo gran encuadre refiere el choque de la tradición judía, en la tierra judía, con aquel imperio. El choque se manifiesta en *diversas formas de resistencia* que, como formas de reacción ante el mundo establecido, han de ser situadas para su correcta apreciación. En principio, la reacción apocalíptica judía se sitúa dentro del marco del milenarismo, el apocalipticismo antihelenístico y las propuestas revolucionaristas; al interior de esta reacción, tipológicamente entendida, se presenta la actividad de resistencia de los campesinos, tanto en formas abiertas como soterradas, tanto en el terreno político-vindicativo, como en el religioso.<sup>115</sup>

El tercer gran encuadre proviene de la arqueología galilea, explorando la real presencia e influencia de la ciudad grecorromana y sus modos de vida en territorio judío,<sup>116</sup> de lo que resulta un panorama donde “la urbanización romana (...) descoyuntaba el modo de vida campesino tradicional y empujaba a los individuos de la pobreza a la miseria, del pequeño propietario de tierra al agricultor arrendatario, del arrendatario al jornalero y del jornalero al mendigo o bandido” (NC: 223).

En conjunción con la antropología y la historia de los encuadres previos, es posible concebir “el movimiento jesuano del Reino de Dios (...) como un movimiento de resistencia campesina” (NC: 235) con “un estilo de vida totalmente contrario al núcleo cultural de la civilización mediterránea;

---

<sup>115</sup> En trazos gruesos, he resumido la argumentación de la segunda parte de JH, “La mediación puesta en entredicho” (127-270). En cada uno de los capítulos, insiste Crossan en recurrir a modelos de validez intercultural, con el recurso a diversos autores provenientes de diversas disciplinas. Además, y en especial en esta segunda parte, ubica los diversos tipos y fenómenos en referencia al periodo de dominación grecorromana, recurriendo a diversa literatura de la época, tanto romana como judía, para apoyar la pertinencia de su exposición.

<sup>116</sup> Este es un aspecto que en JH se encuentra presente, pero disperso; su síntesis es: “Su aldea [de Jesús] estaba lo bastante cerca de una ciudad grecorromana como Séforis para que el conocimiento, aunque sólo fuera superficial, del cinismo no resulte en su caso ni inexplicable ni inverosímil” (JH: 483). Un desarrollo más amplio lo presenta en el capítulo 13 de NC (209-235). Refiere este aspecto, sintéticamente, en “Context and text in historical Jesus methodology”, 168-173. Más por extenso, en *Jesús desenterrado*, en especial el capítulo 2 (75-128), donde indica como marco para comprender el mensaje de Jesús: “El reino de Herodes el Grande y la tetarquía de Herodes Antipas dieron un barniz romano a la Galilea judía y cambiaron sus estructuras económicas, circunstancia que en último término daría lugar a dos guerras entre judíos y romanos. Más tarde, Roma abandonaría la estrategia de nombrar reyes-clientes y se decidiría por establecer un control directo apoyado por la presencia de sus legiones. Se mejoraron las calzadas existentes en el territorio judío y se construyeron otras con el fin de integrarlos mejor en el sistema viario del Oriente romano y de facilitar las campañas imperiales contra el último gran enemigo de Roma, los partos, establecidos en los confines orientales del Imperio. También se han encontrado en Cafarnaúm huellas de la incorporación de Galilea a la labor de construcción de un reino imperial por parte de los romanos” (ibíd., 116).

un modo de presentarse y de vestir, de comer, de vivir y de relacionarse que proclamaba su desprecio por los conceptos de honra y deshonor, de patrocinio y clientela”, y, en este sentido, *tipológicamente* representa una “praxis filosófica oral, popular, propia de un campesino, es decir, de lo que podríamos denominar, haciendo el mismo hincapié en el sustantivo que en el adjetivo, un cinismo judío” (JH: 482).

**3.1.2.** Así pues, en tanto tipología, el cinismo campesino y judío es una *posibilidad práctica* (no tanto teórica) para el mundo campesino del mediterráneo, y por esto, también lo es para el mundo campesino judío. El marco del cinismo campesino no es entonces, en la argumentación, una declaración “constitutiva” o una “descripción literal” sobre Jesús o el campesinado judío, sino “un constructo erudito moderno” que comprende al cinismo comparativa y tipológicamente para iluminar y comprender “la crítica anti-materialista y anti-imperialista” de Jesús (NC: 334).<sup>117</sup> En la secuencia de su método, el contexto proporciona la base preliminar para ‘poner en su lugar’ al texto, para proporcionar un marco explicativo adecuado al texto que previamente se ha inventariado: se trata de probar “la base de datos” o inventario de “los materiales fechados más antiguos en la tradición de Jesús”, “contra ese contexto”.<sup>118</sup>

**3.1.3.** Para referirme ahora al texto inventariado e interpretado a la luz del contexto, primero me centro en el capítulo 12 de JH, y con base en lo allí indicado, expongo un panorama más genérico para el restante grupo de capítulos de la tercera parte de JH.<sup>119</sup>

---

<sup>117</sup> A pesar de las declaraciones del autor, la terminología y su aplicación siguen suscitando desacuerdos. Dunn no ve en tal hipótesis y su uso “un buen ejemplo de evaluación histórica objetiva” (*El cristianismo en sus comienzos*, t.1, 782). La crítica de Scott McKnight, desde una perspectiva más teológica que histórica, y dirigida al Jesus Seminar, supone la imagen del predicador cínico como algo que nada tiene que ver con una perspectiva cristiana ortodoxa (“¿Quién es Jesús?”, 81-106). Sobre la teoría del cinismo en Jesús: Aguirre, “Nuevo Testamento y helenismo”.

<sup>118</sup> Crossan, “Context and text in historical Jesus methodology”, 173.

<sup>119</sup> Dos aclaraciones. 1) Indiqué que el autor, *desde su producción previa* a JH/NC, articula seis grandes presuposiciones sobre las fuentes; estas presuposiciones *generales* no indican algún tipo de estratificación. La estratificación se expone en el apéndice 1 de JH, primero en términos de la fuente misma, y enseguida en términos de complejos de atestiguación (JH: 489-495, 495-508). Así por ejemplo, como fuentes del primer periodo o estrato (30-60 d.c.), aduce 1 Cor, una parte de Tomás, y el papiro Egerton; aduce como fuentes del segundo estrato (60-80 d.c.) Mc, Mc secreto, otra parte de Tomás, o el Evangelio de las señales que entresaca de Jn); de ello ofrece una relación muy sucinta, pero el lector cuidadoso tiene que remitirse a obras anteriores para una argumentación completa. 2) El material lo organiza en *complejos* que congregan textos familiares; estos complejos se agrupan según sea su estrato más temprano o tardío, y al interior de cada estrato (suele preferir el primer estrato) se reúnen según sea su atestiguación independiente múltiple (que prefiere), su triple o doble atestiguación independiente, o su atestiguación única. Por demás, es consciente que la pertenencia de un complejo al primer estrato, e incluso con atestiguación independiente múltiple, no necesariamente indica una procedencia del Jesús histórico, por lo que la consideración

**3.1.3.1.** Una de las argumentaciones centrales de JH gira en torno al Reino de Dios (cap.12: 313-351), que definirá en términos presentes y sapienciales. El por qué no se trata de un Reino apocalíptico y futuro es una argumentación y primer encuadre que ha desarrollado en el capítulo precedente (lo reseño en el apartado siguiente). El punto de partida del capítulo es una comparación estadística sobre el número de atestiguaciones entre la expresión *Hijo del Hombre* y la expresión *Reino*, que recalca la importancia y arraigo de esta última en la tradición cristiana, más que aquella (JH: 313-314). Además, añade un importante complemento: “El principal objeto de discusión no son los reyes, sino los mandatarios, no es el reino, sino el poder, no es el lugar, sino el proceso”.<sup>120</sup> Bajo esta luz se entiende la cita de Renán que ampara el capítulo (refiere al Reino como una inversión de clases). En conjunto sobre su obertura, se puede indicar que la comprensión misma del término Reino viene guiada por su sensibilidad transprocesual.

Se puede leer el capítulo 12 estructurado bajo tres grandes consideraciones. En la primera, se establece una correlación entre la expresión *Reino* y la expresión *niños*, como indicativo de un Reino perteneciente a los “nadies” o “indeseables” de la sociedad (apartados 12.1 y 12.2 del capítulo). La segunda establece un encuadre temporal y de cualidad del Reino, en tanto referido a una presencia en el presente, no tanto en el futuro, y referido a un tipo sapiencial, no tanto apocalíptico (apartados 12.3 y 12.4). La tercera establece el mensaje del Reino como un anuncio de contraste o choque al interior de la configuración social habitual del mediterráneo (apartados 12.5 y 12.6). Expongo ahora estas tres consideraciones, la primera con especial detalle, pues nos proporciona la manera de proceder del autor.

La primera consideración del capítulo parte de observar los textos que conforman su complejo *20 El Reino y los niños*.<sup>121</sup> Un análisis de lo que explica cada fuente (JH: 314-317)<sup>122</sup> revela

---

puramente textual se enfrenta no solo a otros estratos para comprender su desarrollo, sino también al contexto para comprender su pertinencia. En la exposición que sigue, referiré el material como *complejo*, y en el pie de página específico los textos que contiene, transcribiéndolo tal cual lo presenta el autor en el apéndice 1 de JH.

<sup>120</sup> Crossan, *Jesús: biografía revolucionaria*, 71. Cita similar, en JH: 314.

<sup>121</sup> Los textos del complejo los data en el primer estrato, con atestiguación independiente múltiple, y son: (1) Ev.Tom 22, 1-2; (2) Mc 10, 13-16=Mt 19, 13-15=Lc 18, 15-17; (3) Mt 18, 3; (4) Jn 3, 1-5, 9-10.

<sup>122</sup> Resumo las conclusiones a las que llega tras su análisis textual: La primera fuente (Ev.Tom 22,1-4) proporciona una situación en la que aparecen niños reales y en sentido metafórico, que provocan el aforismo sobre el Reino; burlándose del futuro apocalíptico, aboga por mirar hacia el pasado primitivo y andrógino, sin división, apoyando la visión de la regeneración bautismal y el ascetismo que propugnaba un abandono radical y absoluto del mundo; es decir, se trata de una imagen “del cristiano entregado al celibato ascético. Un reino de niños *es un reino de célibes*” (JH: 316). La segunda fuente (Mc 10, 13-16), implica la idea del último como servidor de todos, donde “El reino de

“interpretaciones distintas, creadas a partir de los respectivos contextos, de la correlación establecida por Jesús entre el Reino y los niños”. Pero en términos de poder y proceso, ¿qué “habría pensado de los niños un campesino galileo corriente y moliente?” (JH: 317). Con esto se remonta al primer capítulo de JH, donde ha buceado en los “reflejos documentales de la sociedad campesina” a partir de una documentación papirácea administrativa,<sup>123</sup> lo que le permite indicar: ser niño, para un campesino, es “ser nadie” o ser “alguien absolutamente dependiente de los criterios de sus padres y de la posición ostentada por estos en la propia comunidad” (JH: 318).<sup>124</sup> De esta manera, la interpretación fundamental del inventario se dirige a evidenciar una metáfora chocante e insultante para los habituales criterios de honra-deshonra de la sociedad mediterránea. “A mi juicio”, concluye Crossan, “este es el núcleo de la cuestión, y todas las demás alusiones e interpretaciones ulteriores se englobarían en esta sorprendente metáfora central” (JH: 318).

Bajo esta luz interpretativa, comprende el autor el restante grupo de complejos: “responder que sería el Reino de unos don nadie parece una interpretación tan insostenible de todo punto que necesita verse corroborada por otros dos [grupos de] dichos relativos al Reino que confirman la realidad de este reto” (JH: 318). Siendo el Reino de Dios un Reino de nadies, se trata fundamentalmente de un Reino presente para los indeseables de la sociedad. El complejo 43 *Bienaventurados los pobres* y 48 *Bienaventurados los perseguidos*, lo interpreta referido a los mendigos,<sup>125</sup> apoyándose para su interpretación en una lectura contextual del término “pobre” a

---

los niños es el *reino de los humildes*” (JH: 316); de manera similar, tal significado se replica en la tercera fuente (Mt 18,3). La cuarta fuente (Jn 3,1-5, 9-10), que refiere la historia de Nicodemo, estructura la metáfora hacia la regeneración bautismal, de tal que “El reino de los niños es *el reino de los bautizados*” (JH: 317).

<sup>123</sup> Trabaja allí a partir de unos papiros de Oxyrhynchus, documentos que permiten esbozar la vida de dos personajes de la clase baja, el obrero Hilarión y el artesano Trifón (JH: 54-65). Tales papiros “Ponen ante nuestros ojos, de forma vigorosa y precisa, los detalles más exactos de la vida cotidiana de la Antigüedad, y nos desafían a intentar extrapolar esos datos de Egipto a Palestina comparándolos con la pervivencia de los modos de vida campesinos” (JH: 65). En lo que viene ahora al caso respecto de la vida cotidiana, es su apreciación de la niñez.

<sup>124</sup> Para Dunn, “Crossan se desentiende (...) de la imagen positiva de la infancia en la tradición bíblica judía”. Similar para el tema de los pobres en tanto referido a mendigos: “generaliza demasiado a la ligera partiendo del modelo de Lenski” (*El cristianismo en sus comienzos*, t.1, 628 n43, 594 n145).

<sup>125</sup> Los textos, cuyo complejo considera procedente de Jesús: 43 *Bienaventurados los pobres*: (1) Ev.Tom.54; (2a) 1Q: Lc 6,20=Mt 5,3; (2b) Carta de Policarpo a los Filipenses III, 3e; (3) Sant 2,5. 48 *Bienaventurados los perseguidos*: (1a) Ev.Tom.68; (1b) Ev.Tom.69, 1; (2a) 1+2Q: Lc6,22-23=Mt5,11-12; (2b) Mt5,10; (2c) Carta de Policarpo a los Filipenses II, 3f; (3a) 1 Pe 3,14a; (3b) 1 Pe 4,14. Considera los complejos 59 *Bienaventurados los tristes* y 96 *Bienaventurados los que pasan hambre* como sinónimos del 43. Se detiene con algo más de detalle en el 48.

partir de autores contemporáneos y de la antigüedad.<sup>126</sup> El segundo grupo de dichos pertenece al complejo *199 El Reino y los ricos*<sup>127</sup> que, a pesar de pertenecer al segundo estrato, cree Crossan poder rastrear su temprana forma por su semejanza con complejos del primer estrato,<sup>128</sup> y que confirma la pertenencia del Reino a los nadies (JH: 323-324). Corroborada la interpretación, pasa el autor a examinar relatos parabólicos que reafirman y amplían su tesis anterior. Las parábolas presentes en los complejos *35 El grano de mostaza*, *90 La cizaña*, *104 El fermento*, *98 La perla* y *108 El tesoro*,<sup>129</sup> hace alusión precisamente a esos indeseables que, a los ojos de las clases dirigentes, realizan acciones reprochables (JH: 318-332). En el análisis que realiza de cada uno de los textos de los complejos, recurre tanto al análisis textual como en una lectura contextual de sus elementos.<sup>130</sup>

La segunda consideración del capítulo confirma su interpretación desde una lectura de corte sociológico, que pretende responder a la ubicación del texto al interior de un contexto transcultural.<sup>131</sup> ¿En qué marco un oyente del siglo primero ubica la expresión Reino de Dios?

<sup>126</sup> Aristófanes, Moses Finley y Gildas Hamel (JH: 319-321). Concluye Crossan: “Las bienaventuranzas de Jesús declaraban benditos no a los pobres, sino a los menesterosos, no a la pobreza, sino a la mendicidad” (JH: 321).

<sup>127</sup> Complejo de doble atestiguación independiente, y que pertenece al segundo estrato (60-80 d.c.). Sus textos: (1a) Mc 10, 23-27=Mt 9, 23-26=Lc 18, 24-27; (1b) Ev. Nazarenos 16b; (2) Hermas, comparaciones IX, 20,1-4.

<sup>128</sup> *94 El rico hacendado*: (1) Ev.Tom 63,1; (2) ¿1Q? Lc 12,16-21. *99 El tesoro de los cielos*: (1) Ev.Tom 76,2; (2) 1Q: Lc 12,33= Mt 6, 19-20. *86 Servir a dos señores*: (1) Ev.Tom 47,2; (2a) ¿1 ó 2? Q: Lc 16,13=Mt 6,24; (2b) 2 Clemente VI, 1. *103 Dar sin esperar remuneración*: (1) Ev.Tom 95; (2a) 1Q: Lc 6, 30, 34, 35b= Mt 5,42; (2b) Didaché I, 4b, 5a. *31 Los primeros y los últimos*: (1) Ev.Tom.4, 2 y P.Oxi 654.4, 2; (2) 2Q: Lc 13,30=Mt 20,16; (3) Mc 10,31=Mt 19,30. *40 Tener y recibir*: (1) Ev.Tom.41; (2) 2Q: Lc 19, (25-) 26=Mt 25,29 (3) Mc 4,25=Mt 13,12=Lc 8,18b.

<sup>129</sup> *35 El grano de mostaza*: (1) Ev.Tom.20, 1-2; (2) ¿1 ó 2? Q: Lc 13,18-19=Mt 13,31-32; (3) Mc 4,30-32=Mt 13,31-32. *90 La cizaña*: (1) Ev.Tom 57; (2) Mt 13, 24-30. *104 El fermento*: (1) Ev.Tom 96,1; (2) ¿1 ó 2? Q: Lc 13,20-21=Mt 13,33. *98 La perla*: (1) Ev.Tom 76,1; (2) Mt 13, 45-46. *108 El tesoro*: (1) Ev.Tom 109; (2) Mt 13,44.

<sup>130</sup> Por ejemplo, su conclusión sobre la mostaza, después de haber considerado literatura bíblica e información de historiadores de la antigüedad (con Plinio el Viejo): “la cuestión no es que la mostaza empieza siendo un grano de pequeñez proverbial que se convierte luego en un arbusto de más de metro y medio de altura, sino que se trata de una planta que suele crecer donde no debe, que tiende a criarse de forma totalmente incontrolada, y que suele atraer a los pájaros a los campos de cultivo, donde precisamente no son nunca bien recibidos. Pues bien, a eso es a lo que se parecería, según Jesús, el Reino: no ya al poderoso cedro del Líbano ni a la cizaña común, sino a un arbusto de sabor picante con una peligrosa capacidad de propagación. Algo, en definitiva, deseable únicamente en pequeñas dosis, o, cuando menos, de forma controlada... caso de que se pueda controlar” (JH: 327). Similar con la cizaña. “Pues bien, según Jesús, a eso es a lo que se parece el Reino. Desde el punto de vista de los hacendados, dueños de buenos campos de trigo y de numerosos criados, se trata de una mala hierba. Y no hay manera de deshacerse de ella. Así, pues, la cizaña y la mostaza constituyen sendas imágenes del Reino, vistas, probablemente con una pizca de humorismo, desde la perspectiva de los pobres labradores desprovistos de tierras” (JH: 328-329).

<sup>131</sup> Recuerda, al iniciar el apartado 12.3, que el análisis realizado en el capítulo anterior sobre el complejo *85 Más grande que Juan* ((1) Ev.Tom 46; (2) 2Q: Lc 7,28=Mt 11,11) lo ubicaba como procedente de Jesús, e indicio de la escisión de su mensaje con el de Juan. A su juicio, “El complejo de sentencias *8 Cuándo y dónde* [(1a) Ev.Tom.3, 1 y

¿Qué piensa una persona que la emplea o la escucha, según sea su posición social como subalterno o burócrata culto, o como campesino? Y, ¿qué pasa cuando esta comprensión se cruza con la línea temporal? Existen dos grandes posibilidades en términos temporales: el Reino apocalíptico de Dios y el Reino sapiencial de Dios; de cada uno de ellos existen testimonios a lo largo del periodo de dominación grecorromana, tanto de parte de la Gran Tradición como de la Pequeña tradición judía (JH: 332-339):<sup>132</sup> “Las élites de escribas escribían, porque eso era lo que sabían hacer, y los líderes campesinos, por su parte, se echaban al monte, porque eso era también lo que sabían hacer” (JH: 340-341).

La tercera consideración es complementaria. Desecha el complejo *120 El Padrenuestro* y *13 De los dos uno* (a pesar de su doble atestiguación independiente y de su atestiguación independiente múltiple, respectivamente)<sup>133</sup> como remontables al Jesús histórico, aunque reconociendo en éste su matriz generadora dado el carácter radicalmente igualitario del Reino proclamado por Jesús (JH: 341-347). Esto último se sostiene desde el análisis de una serie de complejos (*24 Bendito el vientre*, *105 La verdadera familia de Jesús*, *74 La paz y la espada*, *89 Odiar a la familia*, *97 La disputa por la herencia*, *15 Contra el divorcio*)<sup>134</sup> que sostienen la petición práctica de un ataque contra el grupismo familiar típico de la familia mediterránea.<sup>135</sup>

---

P.Oxi 654.3,1; (1b) Ev.Tom.51; (1c) Ev.Tom.113; (2) 2Q: Lc 17,23=Mt 24,26; (3) Mc 13, 21-23=Mt 24,23-25; (¿4?) Diálogo del Salvador 16; (5) ¿1Q?: Lc 17,20-21] específica con más detalle cuál era exactamente la diferencia entre la visión del Reino que tenía Jesús y la visión apocalíptica de ‘El que ha de venir’ que tenía Juan” (JH: 331), y procede al análisis de los textos del complejo (JH: 331-332), concluyendo: “Lo que hace falta, pues, no es descubrir el Reino en el futuro, sino reconocer el Reino en el presente. Para Jesús, un Reino de mendigos y cizañas es un Reino de aquí y de ahora” (JH: 332).

<sup>132</sup> Resume: “El Reino de Dios futuro o apocalíptico se basa en la todopoderosa acción de Dios, que decide al fin devolver la justicia y la paz a una tierra víctima de la injusticia y la opresión”; los creyentes preparan su advenimiento de diversas formas, pero “en cualquier caso su cumplimiento se halla exclusivamente en manos de Dios”; la “visión actual o sapiencial” subraya “la necesidad de la sabiduría para descubrir cómo es posible, aquí y ahora, (...) llevar una vida que ponga de manifiesto (...) que el poder, el mando y el dominio de Dios están ya aquí presentes” (*Jesús: biografía revolucionaria*, 71-72). Ejemplos de *textos* con visión futura o apocalíptica por parte de las élites, Salmos de Salomón, Testamento de Moisés, 1 Enoc 37-71; *textos* sapienciales, obras de Filón de Alejandría, Sabiduría de Salomón, Sentencias de Sexto. Ejemplos de acción con visión futura o apocalíptica, y de acción con visión sapiencial y presente, Juan y Jesús (JH: 334-340).

<sup>133</sup> Ambas se sitúan en el primer estrato. Sus fuentes: *120 El padrenuestro*: (1a) 1Q: Lc 11, (1)2-4= (!) Mt 6, 9-13; (1b) Ev.Nazarenos 5; (1c) Carta de Policarpo a los Filipenses VII, 2a; (2) Didaché VIII, 2b. *13 De los dos uno*: (1a) Gal 3,27-28; (1b) 1 Cor 12,13; (1c) Col 3, 10-11; (2) Ev.Tom. 22,3-4; (3) Ev.Eg.5b; (4) 2 Clemente XII, 1-6.

<sup>134</sup> *24 Bendito el vientre*: (1) Ev.Tom.79, 1-2; (2) ¿1Q?: Lc 11,27-28; (¿3?) Jn 13,17; (¿4?) Sant 1,25b. *105 La verdadera familia de Jesús*: (1) Ev.Tom 99; (2a) Mc 13,19b-21, 31-35= Mt 12,46-50= Lc 8, 19-21; (2b) 2 Clemente IX, 11; (2c) Ev.Ebionitas 5. *74 La paz y la espada*: (1) Ev.Tom.16; (2) 2Q: Lc 12,51-53= Mt 10,34-36. *89 Odiar a la familia*: (1a) Ev.Tom 55, 1-2a; (1b) Ev.Tom 101; (2) 1Q: Lc 14, 25-26=Mt 10,37. *97 La disputa por la herencia*: (1)

**3.1.3.2.** El capítulo 12 tiene sus consecuentes y su antecedente. Precisado el Reino en términos de poder y proceso, desde allí el capítulo 13 (“Magia y banquete”, JH: 352-407) procede en términos similares. Los estratos más tempranos de las fuentes que aduce se interpretan a la luz de categorías antropológicas y sociales más amplias, o bien pertenecientes al mundo histórico del mediterráneo o bien a la tipologización transtemporal de la antropología, y siempre en términos de procesos en torno al poder. Así, las fuentes que refieren las acciones taumatúrgicas de Jesús son comprendidas en términos de procesos sociales de resistencia a los simbolismos político-religiosos aceptados, y las fuentes que refieren aspectos misionales comprendidos en términos de un movimiento comunal, itinerante y comensal.

De manera similar acontece en el capítulo 11 (“Juan y Jesús”, JH: 273-312), donde el análisis de los complejos referidos a Juan el Bautista se cruza con un análisis crítico de los testimonios de Josefo (que ha abordado en el capítulo 5) como de las trayectorias de las protestas campesinas (examinadas en los capítulos 7 y 10), para concluir un apego inicial de Jesús a Juan, seguido de su posterior distanciamiento (JH: 277-284).<sup>136</sup> Este distanciamiento surge de considerar los complejos relativos al Hijo del Hombre que, a su juicio y a pesar de proceder de fechas tempranas del primer estrato, ni procede de Jesús ni de las primeras comunidades (JH: 301). Un último análisis de complejos referidos a temas de comensalía, suponen una posición de Jesús en torno al igualitarismo, lo que abre la perspectiva propia del capítulo 12.

---

Ev. Tom 72, 1-3; (2) ¿1Q?: Lc 12,13-15. *15 Contra el divorcio*: (1) 1 Cor 7,10-11; (2) ¿1 ó 2? Q: Lc 16,18=Mt 5, 31-32; (3) Mc 10,10-12=Mt 19,9; (4) Hermas, mandamientos IV.1,6b,10.

<sup>135</sup> Resume, en *Jesús: biografía revolucionaria*: “La familia no es sólo un ámbito de tranquilidad doméstica; dado que implica la existencia de un determinado poder, invita al abuso de poder, y es precisamente ese rasgo el que es objeto de los ataques de Jesús. A diferencia de lo que es habitual en el mundo mediterráneo y prácticamente en cualquier entidad familiar humana, su ideal de asociación es el grupo abierto por igual a todos los individuos bajo la autoridad de Dios” (76).

<sup>136</sup> Las relaciones entre Juan y Jesús son un asunto supremamente discutido; véase, p.ej., los sendos capítulos dedicados al tema en Meier (*Un judío marginal*, t.2, capítulos 12 y 13) y Dunn (*El cristianismo en sus comienzos*, t.1, capítulo 11). En lo que viene al caso, la argumentación de Crossan aquí suele suscitar acusaciones de manipulación para adecuar las fuentes a su propio interés; p.ej., enjuicia Bermejo Rubio: “Resulta instructivo observar el procedimiento que sigue Crossan para intentar justificar una afirmación tan grávida de consecuencias como la que sostiene una ‘ruptura’ entre Juan y Jesús: una lectura armnicista y sesgada de dos textos —que no dicen lo que él pretende—, y sin prestar atención a los aplastantes testimonios textuales que muestran la continuidad entre Juan y Jesús ni al restante material evangélico que contradice sus interpretaciones. Pero no es solo esto. Incluso si Crossan pudiera justificar las ‘diferencias’ que postula, estas no autorizarían en ningún sentido razonable a hablar de una ‘ruptura’, ni siquiera de una ‘oposición’ entre Juan y Jesús” (“La relación de Juan el Bautista y Jesús de Nazaret en la historiografía contemporánea”, 15; de manera similar se pronuncia en “Why is John the Baptist Used as a Foil for Jesus?”).

Finalmente, los capítulos 14 y 15 cierran el círculo tratando la muerte y sepultura de Jesús, y su Resurrección. Dicho de manera breve: los relatos de la Pasión, muerte y sepultura no son tanto una historia recordada como una profecía historizada; contienen ecos de la historia, pero manifiestan sobre todo procesos sociales significativos y simbolizados por las primeras comunidades.<sup>137</sup> De manera similar los relatos de Resurrección: ellos representan discusiones en torno al poder, a las maneras de vivir, de los seguidores de Jesús tras su muerte. Todo esto, por supuesto, desde los *textos* provenientes preferiblemente de los complejos del primer estrato de la tradición, pero bajo la guía comprensiva del contexto proporcionado por sus modelos (que se pretenden) transculturales y transtemporales.

A la luz de todo este desarrollo, la conclusión-síntesis del estudio de JH es comprensible, y plausible. El cinismo campesino de Jesús *encaja* en el escenario del cínico mediterráneo por su “estilo de vida totalmente contrario al núcleo cultural de la civilización mediterránea”, pero a la vez *no encaja* por las características propias de su movimiento enmarcadas dentro del mundo campesino desde una opción particular de resistencia anclada en el presente (JH: 482-483).<sup>138</sup> En tal sentido, el autor ha insistido: “Uso la doctrina del cinismo comparativamente, pero no la necesito de manera constitutiva. (...) es en el nivel de *nuestra comprensión* –es decir, en el nivel

---

<sup>137</sup> En JH, el asunto es introducido de esta manera: “no cabe la menor duda del hecho de la crucifixión de Jesús bajo Poncio Pilato, La cuestión es saber cuál es la procedencia de esos detalles tan pormenorizados, de esos diálogos, asociaciones narrativas, de ese relato, en suma, casi periodístico de la Pasión de Jesús hora por hora. ¿El relato de la Pasión procede de la historia o de la profecía? ¿De la profetización de la historia o de la historización de la profecía? ¿De la aplicación de la profecía a una base histórica perfectamente detallada, o de la aplicación de una base histórica a una profecía perfectamente detallada?” (432). La diferencia fue la base de sus obras anteriores, *The Cross that Spoke* y *Who Killed Jesus?* Resume, en NC: “*historia recordada* (...) narración, si bien adaptada y desarrollada, de lo que sucedió a Jesús tal como lo habría grabado una cámara cinematográfica si hubiera estado disponible en aquella época, (...) *profecía historizada* (...) los hechos brutos de la ejecución transformados en relatos a partir de un tejido de textos, patrones, y modelos bíblicos en todos los niveles de la narración” (478-479); más por extenso, en NC: 519-525.

<sup>138</sup> Resume Crossan: “El Jesús histórico fue, por tanto, un *cínico judío de carácter campesino*. Su aldea estaba lo bastante cerca de una ciudad grecorromana como Séforis para que el conocimiento, aunque sólo fuera superficial, del cinismo no resulte en su caso ni inexplicable ni inverosímil. Su obra, sin embargo, la llevó a cabo por los campos y las aldeas de la Baja Galilea. Su estrategia, implícitamente para él y explícitamente para sus seguidores, suponía la combinación de *la curación gratuita y la comida en común*, un igualitarismo religioso y económico que negaba a un tiempo las normas jerárquicas y patronales de la religión judía y el poderío romano. Y, para no ser interpretado simplemente como un nuevo intermediario de un nuevo dios, fue cambiando constantemente de lugar, sin establecerse en Nazaret ni en Cafarnaúm. No era ni un intermediario ni un mediador, sino un individuo que, paradójicamente, proclamaba que ni entre la humanidad y Dios ni entre los seres humanos entre sí debería existir este tipo de personajes. El milagro y la parábola, la curación y la comida estaban calculados para obligar a las personas a establecer un contacto físico y espiritual inmediato con Dios, y también un contacto físico y espiritual inmediato de los individuos entre sí. En otras palabras, lo que proclamaba Jesús era un reino de Dios sin intermediarios” (JH: 483).



de la *religión comparada*– donde encuentro el cinismo muy iluminador para el Jesús histórico” (NC: 334).

### **3.2. Sobre su comprensión.**

La exposición anterior ha insistido en el punto clave de cómo opera la metodología de Crossan: la secuencia contexto-texto-conjunción. En este sentido es posible explicitar tanto su base teórica como su sistema operativo.

**3.2.1. Base teórica.** Esta depende de una insistencia muy fuerte de la sexta estructura mencionada, el método. La razón fundamental de la secuencia, según explica el autor, es abordar los elementos del texto desde sus posiciones contextuales, para que puedan ser resituados en su significado (NC: 147). El *contexto* supone su noción general de historia, pero situada en las circunstancias propias del mundo de Jesús: “la reconstrucción mejor definida posible de los años 20 en la Baja Galilea”; su logro proviene de construir “estratos cada vez más específicos y detallados de datos, uno sobre otro” de manera interdisciplinar, interactiva y procesual (NC: 148). El *texto* supone un trabajo histórico-crítico sobre las fuentes pero que, en el caso de nuestro autor, es un trabajo que se ha asumido desde enfoques estructuralistas y post-estructuralistas, provenientes de su trabajo crítico anterior a JH/NC. En este sentido, su apunte sobre el contexto, válido también para el texto: “Este proceso, como es natural, permite la inclusión de estratos de disciplinas añadidas, de perspectivas disciplinares diversas y de interacciones disciplinares diferentes en la investigación futura” (NC: 148).

Hay que añadir, a la luz de lo examinado en *supra* 1, que la conjunción contexto/texto se pretende significativa y se reclama desafiante para el lector actual y sus asuntos presentes.<sup>139</sup> Su base teórica supone que aquello que se reconstruya sobre el Jesús histórico se referencia desde un habitar en términos estructurales, sistémicos y modélicos, términos cuyo uso, si bien indiferenciado en JH/NC, diferenciables en el análisis.<sup>140</sup> Lo *estructural* queda referido a los

---

<sup>139</sup> Dice Gallego: “no se trata del eterno propósito de descubrir ‘cómo fue realmente Jesús’, sino de descubrir el enorme alcance que tiene lo que algunos imaginaron que había sido Jesús” (“Sobre creencias y sobre intolerancias”, 667). Opina Moxnes: “Crossan ha presentado la historia de Jesús en un meta-nivel, que hace entendible los conflictos y siempre desafía a sus lectores modernos, pero sin discutir explícitamente lo que estaba haciendo” (“Jesus in Discourses of Dichotomies”, 136).

<sup>140</sup> El uso indiferenciado de los términos se puede explicar por el hecho de la misma interacción de diversas disciplinas a las que recurre Crossan. Nunca aclara, p. ej., qué entiende por estructura social o hecho social, sino que

términos y relaciones entre ellos, al interior de un sistema: lo que llama honra/deshonra, patrocinio/clientela, comensalía/sanación, incluso términos propiamente teológicos como Reino, son constructos teóricos (términos) que dan cuenta de ciertas formas de relación social en referencia a la privación/consecución/manejo de bienes materiales e inmateriales de muy diverso orden. Lo *sistémico* refiere sistemas, es decir, modos de actuar, sentir y pensar que se han originado en una determinada colectividad, que se imponen a los individuos desde pautas de coerción y poder, pero también a la reacción de sistemas emergentes que confrontan a los establecidos en su proceso de relaciones. Lo *modélico* implica que tales estructuras/sistemas discernidos son susceptibles de conformar orientaciones de la acción, del pensamiento y del sentimiento para el presente. Esto último es lo que da razón de preguntas como “¿Cuál es el contenido de *su* visión, el desafío de *su* aparición?” (NC: xxvi): contenidos y desafíos se refieren siempre a los procesos, discernidos históricamente (desde su definición de historia), que generan estructuras y sistemas.

**3.2.2. Sistema operativo.** Dicho sucintamente: su base teórica supone la creación de un *modelo*, “mapa conceptual” o “marco de referencia consciente” de carácter interdisciplinar (NC: 149) y con pretensiones de compromiso ético. ¿Cómo opera este mapa o marco al interior de la estructura de JH/NC?

El sistema operativo puede ser descrito de manera escueta. El *modelo* supone y emerge desde la opción epistemológica del interactivismo (*supra* 2.1.3), lo que le permite al investigador involucrarse en el debate sobre los modos de construcción de realidad tanto del presente como del pasado (*supra* 2.1.2). Esto implica que, frente al asunto del Jesús histórico, lo que cabe asumir es una práctica interpretativa (*supra* 2.1.4) en torno de ciertas fuentes *a la luz de* ciertos contextos (*supra* 2.1.5., 2.1.6) Esta práctica discute con las diversas maneras de comprensión del Jesús histórico y se hace responsable de la suya propia (*supra* 2.1.1); por demás, la práctica se autocontrola desde el uso confluyente y articulado de diversas disciplinas en términos

---

va tomando su uso al aire de los diversos autores que va utilizando: así, en un sentido estrictamente sociológico, es posible adivinar diversas influencias teóricas que dependen del autor que en el momento va utilizando. Puede implicar esto un uso ecléctico de las disciplinas, pero *sobre todo, es indicativo de* la voluntad de romper la atadura disciplinar para articular y recrear conceptos, metodologías y técnicas de diversa procedencia, buscando crear un modelo de indagación “multicultural, intercultural o comparativo”, cuyo valor lo concibe como: “nos ayuda a disciplinar la inevitable tendencia a tomar nuestras experiencias perfectamente válidas pero personales y elevarlas con excesiva rapidez al rango de categorías humanas universales” (NC: 149).

procesuales pero con inclinación post-procesual, estableciendo continuamente un método/metodología que trata de explicitar por qué y cómo se procede de una u otra manera (*supra* 2.1.6).

En conclusión, la clave del *estructurar* (proceso de creación de sentidos en el discurso desde los recursos de su tradición lingüística, social, cultural, etc.) en Crossan, se encuentra en establecer un “modelo” propio de indagación, con las características mencionadas. Obsérvese, en este momento y de manera comparada, la diferencia: era el establecimiento del nombre-síntesis “criterio” la clave del estructurar de Meier, y en Dunn lo era el establecimiento de un paradigma comprensivo, el “paradigma de la tradición oral”. De manera que, a la doble dupla teoría/biografía, estructura/metáfora, se ha de añadir una tercera a ser abordada en la segunda parte de mi estudio, *establecer/estructurar*. En efecto, y en referencia a mi pregunta de investigación: ¿cuáles son los términos y relaciones básicos a *establecer* para *un proceso discursivo de creación de sentido* respecto de la significación actual del Jesús histórico?

#### **4. METODOLOGÍA.**

Indiqué, al exponer la sexta estructura llamada método, que la terminología usada por el autor es un tanto intercambiable, pero ambos corresponden a un mismo conjunto. Si el método es un cómo se hace y por qué se hace (NC: 141), en ocasiones diferencia lo primero (cómo se hace: método) de lo segundo (por qué se hace: metodología) (NC: 139). Sea como sea, el conjunto implica opciones teóricas justificadas (por qué se hace) y la aplicación ordenada de dichas opciones (cómo se hace) al interior de una secuencia ordenada o modelo (contexto-texto-conjunción). Así pues, tenemos un juego similar en cuanto a los dos primeros niveles de comprensión de metodología, respecto de los dos autores anteriores: un nivel de pasos procedimentales conscientes, y un nivel de presentación y razonamiento en torno a los propios fundamentos teóricos. Interesa ahora explicitar el tercer nivel, en términos de estrategias de construcción discursiva o pensante.<sup>141</sup>

---

<sup>141</sup> Remito a los párrafos introductorios de los apartados dedicados a la Metodología, en los capítulos precedentes, donde quedaron explicados tales asuntos. Sigo el mismo esquema.

#### **4.1. Dispositivos retóricos.**

Existe un problema-base en los autores analizados hasta el momento: las difíciles relaciones entre una perspectiva de fe y una perspectiva histórica. En el caso de Meier, se trataba de poner aquella entre paréntesis, buscando así la objetividad de su construcción. Dunn, por su parte, considera la fe parte imprescindible de la investigación histórica sobre Jesús, aunque la fe, en sí misma, no es discutida (parece referirse a un paradigma evangélico-protestante). Crossan, por su parte, no niega la presencia de la fe, en tanto es una de las razones (razón ética: *supra* 2.1.2) que subrayan la necesidad de la investigación histórica sobre Jesús. Este es el punto de partida propio de sus dispositivos retóricos, en tanto la voluntad explícita del enunciadore de inscribir su discurso en un todo más amplio.

**4.1.1. Apropiación y rechazo.** La justificación central de la retórica de Crossan es la admisión de la imposibilidad de “vivir sin ideología (o si se prefiere, teología) de grupo” (NC: 29). En este sentido, los textos bíblicos ofrecen sensibilidades ideológicas diversas, susceptibles de ser discernidas con cierto grado de certeza, que se confrontan a la propia sensibilidad ideológica del investigador o lector actual, sensibilidad que a su vez confronta aquella; esto implica la opción epistemológica del interactivismo y la voluntad de ejercer una práctica interpretativa sobre el Jesús histórico (*supra* 2.1.3., 2.1.4).

Lo anterior implica tres elementos propios de su retórica. Primero, si bien Crossan recoge la herencia histórico-crítica, en especial en lo que tiene que ver con el análisis de las fuentes y un uso disciplinar estricto en cada uno de los momentos de su modelo metodológico, insiste en ampliar la frontera disciplinar hacia un diálogo integrador y desde allí hacia asuntos transprocesuales o emancipadores; en este sentido, se aparta del supuesto positivista de objetividad y universalidad al tratar de reconocer los procesos conflictivos de la historia y de la propia interpretación. Esto lo compromete, segundo, a abandonar el supuesto de la neutralidad científica, de manera que inscribe su discurso en problemáticas más amplias referidas a las maneras de vivir tanto del presente como el pasado, donde la tradición judía en general, y la jesuánica en particular, representan un desafío. Queda así en evidencia, tercero, su vocación interdisciplinar, al buscar “articular y recrear conceptos, metodologías y técnicas de diversa

procedencia”,<sup>142</sup> no para un discurso neutralmente valórico sino dado al público para elaborar y discutir sus opciones culturales del presente.

Estos elementos le permiten sostener su noción de historia (el “pasado reconstruido interactivamente por el presente por medio de datos comprobados en el discurso público”; NC: 30), donde la fe juega su papel en tanto es, efectivamente, “la interpretación, basada en la teología, del significado de la historia” (NC: 27). En tal sentido, lo suyo es una historia dedicada al análisis de estructuras y procesos, más que narración de acontecimientos, y procura enfocar al personaje ‘desde abajo’, tratando de comprender el tipo de mentalidades compartidas de las clases campesinas y degradadas del mediterráneo. De allí la necesidad del uso confluyente de disciplinas antropológicas e históricas, para esbozar los marcos posibles de tales mentalidades. En este sentido, su labor se aparta del paradigma tradicional de historia y se inclina hacia lo que Burke denominó Nueva Historia.<sup>143</sup>

**4.1.2. Enunciador crítico.** Crossan ha declarado su intento de situar su investigación tanto en el campo procesual como en el post-procesual, admitiendo con éste las convicciones, ideas y valores de la subjetividad del investigador que moldean lo estudiado, y recurriendo a aquél para un control disciplinar y correctivo (*supra* 1.1.2). La inclinación post-procesual permite resignificar el discurso hacia los desafíos existenciales que implican las diversas maneras del vivir humano, y pensar y cuestionar los cimientos sarcófobos y sarcófilos que nos constituyen; la tarea investigativa se encauza, entonces, hacia una perspectiva ética-emancipatoria, aunque sin desarrollarla (*supra* 1.1.3).

En términos retóricos, aparece una doble característica del enunciador: si bien el enunciador se responsabiliza continuamente de sus enunciados, concede firmeza, dentro del campo procesual, a la fuerza probatoria de los argumentos tanto de la exégesis como de los campos disciplinares que la resitua. La objetividad no deja de estar presente, pero es necesario rodearla (en sí misma es inasible) desde lo que se ha captado de ella y manifestado en lenguaje (la realidad es relacional y es relación, es lenguaje: *supra* 1.1.2); el acercamiento a la realidad se hace, entonces, práctica interpretativa (*supra* 2.1.4).

---

<sup>142</sup> Torres, “Investigar en los márgenes de las ciencias sociales”, 52.

<sup>143</sup> Burke, “Obertura. La nueva historia: su pasado y su futuro”, 13-19.

El discurso propio del enunciador pretende ser, pues, un discurso histórico (en tanto verificación pública de los procesos constituyentes de un capítulo de la historia humana) que asume, en su interpretación, la fe (en tanto esta es una interpretación de la historia), y encaminado a poner en cuestión las macro-interpretaciones culturales (sensibilidades sarcófila y sarcófoba) desde las cuales se articula todo discurso, incluido el suyo propio.

**4.1.3. Devoción.** No por su perspectiva crítica deja Crossan de participar en el juego devocional de todo discurso, que acoge una comunidad compartida de lectores y desde ellos y con ellos hace significativo su discurso.<sup>144</sup> En este sentido, aparecen dos vertientes, una externa al discurso JH/NC, y otra interna. Respecto de la *vertiente externa*, hay que admitir que la ‘comunidad compartida’ se forjó especialmente en torno del *Jesus Seminar* (*supra* nota 67) donde, a pesar del esfuerzo del autor por una respuesta equilibrada y honesta como intelectual público en religión (*supra* 1.1.4), el peso de lo mediático crea un nuevo estatus que lo inscribe dentro de un grupo de estudiosos que se celebran como “especialistas en Jesús, en radio y televisión”, afirmando un “positivismo científico desinteresado para sustentar la autoridad erudita y la verdad universal de la representación de Jesús resultante de sus pesquisas”.<sup>145</sup> Ciertamente Crossan se cuida de ese éxito mediático (por lo menos así lo declara en *A Long Way from Tipperary*); sin embargo, y ya en referencia a su propio discurso (*vertiente interna*), no deja de insistir en su carácter correctamente científico al insistir en la validez de su modelo de indagación como ‘la mejor reconstrucción posible de’. Por esto su retórica “asegura sutilmente a los lectores que van a encontrar (...) al verdadero Jesús”<sup>146</sup> (en lo externo, por su inscripción mediática en el *Jesus Seminar*; en lo interno, por la validez pedida para su modelo de indagación) al tiempo que declara de manera tácita la relevancia central de su reconstrucción para la vida contemporánea. Esto lo decide el lector, por supuesto, pero la operación retórica va dirigida a crear la posibilidad de tal asentimiento.

**4.1.4. Ilusión dialogante.** El objetivo explícito del discurso de Crossan es el debate académico en torno a la pertinencia y precisión de su reconstrucción. Pero a este objetivo le acompañan otros

---

<sup>144</sup> Locke, *La ciencia como escritura*, 137.

<sup>145</sup> Schüssler, *Jesus e a política da interpretação*, 44. El punto crítico, para Schüssler, es que las obras feministas que usan los mismos métodos, o son desconocidas, o son vilipendiadas.

<sup>146</sup> *Ibíd.*

debates, de corte hermenéutico (el problema de cómo concebimos y nos relacionamos con la realidad desde el lenguaje), antropológico (el problema de pensar las sensibilidades sarcófilas y sarcófobas), histórico, político (el problema de pensar las manifestaciones civilizatorias y poscivilizatorias), y teológico (el problema de pensar la clase de Dios que adoramos).

Son diversos niveles de debate que el enunciador no elude, en tanto su insistencia en procesos se aparta de teorías representacionales de la vida social y hace énfasis construccionista-social.<sup>147</sup> Sin embargo, y en tanto formado en la tradición histórico-crítica, trata de conciliar perspectivas historiográficas modernas y posmodernas, lo que genera multitud de críticas (y aprecio)<sup>148</sup> que, tengan o no razón, evidencian un uso de perspectivas en conflicto por parte del autor. Quizás el juicio más equilibrada es el de Stewart: “La hermenéutica de Crossan es mejor comprendida como desarrollo que como desplazamiento. Su hermenéutica no es tanto un desafío de una posición a otra, sino más bien su cultivo. Los nuevos insights se van añadiendo, sin desechar los errores anteriores. En dos palabras, la hermenéutica de Crossan es ecléctica y sincretista”.<sup>149</sup>

---

<sup>147</sup> Al respecto, los planteamientos de McNamee y Keller, presentados en *supra* nota 10.

<sup>148</sup> Ya he referenciado algunas, provenientes de Denton y Oldenhege (*supra* nota 33). Childs critica: “si bien en sus primeros trabajos enfatizó una interpretación literaria y estructuralista, aparentemente en contra de la tradicional crítica histórica, sus propias interpretaciones siempre dependen de una confianza en los resultados seguros del análisis histórico-crítico de la tradición de Jesús” (*The Myth of the Historical Jesus and the Evolution of Consciousness*, 39); Crossan reseña y objeta el trabajo de Childs, en un artículo de nombre homónimo, y en “Historical knowledge: a response to Hal Childs”. Para Poirier, “Crossan guía al lector entre los extremos de un escepticismo totalizador y la credulidad, buscando en este contexto un término medio, no tanto entre una hermenéutica de la sospecha y la confianza (...) sino entre puntos de vista alternativos sobre cómo el arraigo del intérprete en el mundo estorba la tarea de la interpretación objetiva” (“Seeing what is there in spite of ourselves”, 129). Malina le reprocha un mal uso de la interpretación sociocientífica, además de acusarlo directamente de plagio (“Social-Scientific Methods in Historical Jesus Research”, 4). N. Th. Wright opina que su trabajo falla como historia, amén de su dudosa ortodoxia (“The New, Unimproved Jesus”).

Algunos autores aprecian su planteamiento, pero levantan reservas y discuten asuntos puntuales; así, Herzog, *Jesus, Justice, and the Reign of God*; Strijdom, “A Jesus to think with and live by” y “The social class of the Baptist”; Craffert, “Crossan’s historical Jesus as healer, exorcist and miracle worker” (a estos dos, Crossan les discute su exposición, en “Methodology, healing, story, and ideology”); Fredriksen, “What you see is what you get”; Ingolfsland, “The Historical Jesus According to John Dominic Crossan’s First Strata Sources”; Cromhout, “What kind of ‘Judean’ was Jesus?”; Quarles, “The use of the Gospel of Thomas in the research on the historical Jesus of John Dominic Crossan”; Moxnes, “Jesus in Discourses of Dichotomies”. Otros autores son más optimistas. Gallego lo valora positivamente (“Sobre creencias y sobre intolerancias”). Kriel piensa que los planteamientos de Crossan permiten “una reformulación de los conceptos básicos cristianos, de manera tal que la promesa del cristianismo y el (pos)modernismo pueden ser considerados en una significativa y creativa tensión” (“Returning From Exile”, 308). Para Robbins (“The Reversed Contextualization of Psalm 22”) Crossan es punto de partida por ampliar horizontes del análisis intertextual.

<sup>149</sup> Stewart, *The Quest of the Hermeneutical Jesus*, 27. Otro calificativo posible es el *pluralismo teórico*, o “uso simultáneo de teorías inconsistentes entre sí” (Fereyabend, “Problemas del empirismo”, 279).

En tal sentido, a pesar de la posibilidad del diálogo que propone el enunciador con su lector, por su carácter sincretista, no deja el discurso de imponer sus pautas como un modelo más preciso que otros posibles, incluso eximiéndose del estudio de otras perspectivas (como la feminista) a pesar de sus declaraciones en sentido contrario.<sup>150</sup> La “ilusión” en sus diferentes variantes parece ser, pues, el destino de todo discurso.

**4.1.5. Enmascaramiento/Develamiento.** A pesar de lo anterior, apunta Crossan: “En un mundo en el que el Holocausto puede ser negado, en el que los falsos recuerdos pueden ser creídos, y donde la fantasía pueden sustituir a la realidad, estamos éticamente obligados, y es mi compromiso, para movernos al interior de esa dialéctica ontológica, epistemológica y metodológica, de hecho/interpretación”;<sup>151</sup> y si bien “siempre es difícil distinguir cuándo hablamos de uno u otro, siempre hay que intentarlo y siempre es un esfuerzo constitutivo de nuestra humanidad”.<sup>152</sup>

Esto alude a su declaración sobre la realidad como lenguaje (*supra* nota 16): “siempre estamos encapsulados al interior ‘relatos significativos’ con estratos de interpretación. Y nadie, ni siquiera uno mismo con uno mismo, se encuentra fuera de tal encapsulamiento”.<sup>153</sup> En términos de retórica, esto implica que el enunciador, a pesar de las ambigüedades generadas por su sincretismo –desde donde se acerca a una historiografía tradicional, por su carácter científico y metodológicamente controlado, a la vez que se aleja, por su insistencia en procesos que toman en cuenta las iniciativas de producción social de su propio sujeto de estudio–, produce un discurso con doble cualidad. Por un lado, y en tanto aparato discursivo, concreta opciones interpretativas desde su propia sensibilidad y las eleva a calidad de paradigma (enmascara);<sup>154</sup> pero por otro, y

---

<sup>150</sup> Esta es la fuerte acusación de Schüssler, para quien tras el discurso post-procesual de Crossan, aún late la defensa apologética de la objetividad científica (*Jesus e a política da interpretação*, 51, 60).

<sup>151</sup> Crossan, “Historical knowledge: a response to Hal Childs”, 474.

<sup>152</sup> Crossan, “The myth of the historical Jesus and the evolution of consciousness”, 443.

<sup>153</sup> *Ibid.*, 441-442.

<sup>154</sup> Quizás esta sea la razón por la cual (¿de manera inconsciente?) termina haciendo de su Jesús reconstruido una figura por excelencia, e imponiéndole una exaltación teológica. En efecto, Bermejo Rubio llama la atención sobre “La lógica de la arbitrariedad subyacente, o las necesidades teológicas” del trabajo de Crossan, quien a su juicio “presenta a Jesús como una figura que no solo supera los límites de la cultura y religión que le rodea, sino incluso de los cimientos de la civilización misma: él podría ser el héroe contracultural *par excellence*” (“Why is John the Baptist Used as a Foil for Jesus?”, 188-189). Hay que advertir, frente a Bermejo Rubio, que su argumento niega la posibilidad simbólico-identitaria del lector, frente a cualquier figura histórica, para constituirse como sujeto en su presente. Crossan tan sólo toma su tradición heredada, y la resignifica positivamente, a pesar de sus posibles fallos o



desde la problematización del desafío, pone en cuestión la misma calidad y cualidad del paradigma (devela).

#### **4.2. Dispositivo estructural.**

Para el enunciador, existe un juego permanente entre mente y mundo que se manifiesta en el lenguaje y, en tal sentido, la permanente dialéctica entre hecho e interpretación (*supra* 4.1.5). Esta formulación, generada desde su particular sensibilidad (*supra* 1.1.1), es, por decirlo así, el eje central de las estructuras de JH/NC (*supra* 2.2) en tanto la realidad no posee un significado intrínseco: lo que existe son relatos significativos sobre un pasado histórico, “dichos al interior de una particular perspectiva de la conciencia histórica”;<sup>155</sup> lo que es exigible es la permanente reconstrucción o dialéctica entre hecho/interpretación; lo que resulta, para el caso de la investigación sobre Jesús, es que “siempre habrá distintos ‘Jesús’ históricos, que siempre habrá distintos Cristos creados sobre la imagen de aquellos” (JH: 485).

De manera que no es posible una objetividad representacional sino tan sólo prácticas interpretativas (*supra* 4.1.1, 4.1.2), que de manera concertada generan las estructuras correspondientes. La práctica interpretativa se pretende controlada (*supra* 1.1.2), y en tal sentido elabora estrategias retóricas de devoción e ilusión (*supra* 4.1.3, 4.1.4), pero a su vez, es consciente de su propia contingencia (*supra* 4.1.5).

#### **4.3. Síntesis: metodología, o estrategias de construcción discursiva en JH.**

Similar a lo analizado en los capítulos anteriores, el discurso evidencia una serie de estrategias retóricas (*dispositivo*, en su conjunto) que sirven a las estructuras propias de JH, y permiten generar un sentido. El dispositivo retórico analizado en *Un juicio marginal*, permitía localizar su discurso como una contribución científico-positiva a la investigación sobre el Jesús histórico, con un resultado exento de arbitrariedad; en el caso de *Jesús recordado*, el dispositivo retórico cimentaba una formulación verbal (impacto) coincidente con quien la causó, y en tal sentido se localiza al interior de una agenda más teológica que hermenéutico-histórica.<sup>156</sup> Para el caso actual, el dispositivo retórico pretende un compromiso interpretativo al interior de la dialéctica

---

exageraciones, en relación con las urgencias del presente que, en su espacio cultural, se simbolizan en la confrontación Reino/Imperio.

<sup>155</sup> Crossan “The myth of the historical Jesus and the evolution of consciousness”, 74.

<sup>156</sup> Véase Capítulo 2, 5.3; capítulo 3, 4.3.

hecho/interpretación; en tanto este compromiso se pretende crítico (*supra* 4.1.2), su ejercicio de poder aspira a ser transcrito (*supra* 1.1.3), y en tal sentido, se localiza al interior de los debates contemporáneos sobre la constitución cultural de la humanidad.

Por supuesto, la propuesta de Crossan es también una institucionalización de sentidos, y como tal, susceptible de críticas respecto de lo consecuente o inconsecuente de sus planteamientos. Algunas de ellas han sido reseñadas en las notas de este capítulo, como también lo fueron en el caso de los autores precedentes. Surge, pues, un elemento más a tener en cuenta en la segunda parte del presente trabajo. Las críticas posibles a cualquier estudio sobre el Jesús histórico, las consecuencias o inconsecuencias de sus propuestas, sus esquemas explícitos o implícitos, no hablan sólo de sus cualidades o defectos, sino, en términos de metódica, de una condición de cualquier tipo de discurso: su *inevitable* institucionalización de sentidos, de manera que cualquier heterodoxia, provocación o desafío, puede volverse ortodoxia, apaciguamiento, conciliación. Si esto es así, ¿es necesario frenar, o dar rodeos, sobre lo inevitable?

## 5. MÉTODO.

De nuevo: la metodología es el despliegue del método operando. JH contiene tanto una subjetividad como una estructura (*supra* 1, 2) que proporciona cierto tono particular al discurso en su exposición (*supra* 3), y que analíticamente puede ser comprendido como un dispositivo retórico o estrategias de construcción discursiva (mi noción propia de metodología: *supra* 4). No ha sido otro el camino de análisis seguido en los capítulos anteriores y, al igual que en ellos, la exposición del método sigue la clave de los asuntos asociados y simultáneos que acompañan a toda noción de estructura.<sup>157</sup>

**5.1.** Crossan indica que su interés es “la *reconstrucción de la vida de Jesús tal y como vivió durante el primer cuarto del siglo I, mucho antes que fuera registrada creativamente, y necesariamente reinterpretada por los escritores evangélicos en el último cuarto de aquel siglo*”.<sup>158</sup> Esta *vida-tal-como* no es un conocimiento explícito y fragmentario del Jesús que vivió (Meier), o la experiencia continua manifestada en la tradición de Jesús (Dunn), sino una *reconstrucción*, es decir, una indagación sobre cierto relato significativo generado a partir de

---

<sup>157</sup> Recuérdese lo expuesto en el segundo capítulo, 2.1.3.

<sup>158</sup> Crossan, *A Long Way from Tipperary*, Kindle Edition, “Prologue: Not Where I Expected to Be”. Cursiva mía.

unos procesos en la historia, y que porque son también significativos hoy (el relato y los procesos a los que alude), deben ser re-significados.

No se niega la existencia del Jesús real,<sup>159</sup> y se entiende con matices, subrayando los conflictos interpretativos, el continuum interpretativo de la tradición. Pero lo que proporciona la tradición es, precisamente, reconstrucción. Por esto la realidad de Jesús no posee un significado intrínseco, sino que es producto de una construcción social del conocimiento contingente al momento histórico de esa construcción de conocimiento. En términos de praxis del conocer, la inteligibilidad de la realidad depende de la constitución de su significado, esto es, de la relevancia o implicación práctica atribuida –desde el marco categorial o imaginario social desde el cual se conceptualiza– a ciertos hechos, acontecimientos o procesos sociales.<sup>160</sup>

**5.2.** El Jesús de la historia es, pues, una reconstrucción propia de este momento histórico. Alude a un referente (el Jesús real), pero no es ni nunca será tal referente: “aunque el referente exista independientemente del lenguaje y su concurso es imprescindible para la creación de los significados, la *referencialidad* (esto es, las reglas de significación) es una atribución del lenguaje, no del referente”.<sup>161</sup> Crossan procura ser consciente, en la medida de lo posible, de la manera como construye esa referencialidad (por esto, habla de un método autoconsciente y autocrítico), aunque su eclecticismo y sincretismo dejen qué desear, según diversas críticas.

**5.3.** Lo anterior constituye una apuesta consciente y meditada del enunciador, desde los años 70. Como tal opera en todo su patrón discursivo, y de manera más amplia se inscribe en el viejo debate entre realismo e idealismo. Podría decirse, independiente de la exactitud de sus resultados, que Crossan se inscribe dentro de una tradición de *historia crítica*, al proponer un proceso heurístico, extático, selectivo, crítico y constructivo, y aspira, como enunciador, a presentarse como *sujeto crítico*.<sup>162</sup>

**5.4.** El estructurar de JH se asume, pues, desde una tradición lingüística y cultural crítica y posmoderna que trata de generar significados relevantes para el presente, en tanto en el pasado

---

<sup>159</sup> Recuérdese la anotación de Meier al respecto, reseñada en el Capítulo 2, nota 40.

<sup>160</sup> Cabrera, *Historia, lenguaje y teoría de la sociedad*, 77.

<sup>161</sup> *Ibíd.*, 78.

<sup>162</sup> Las nociones de historia crítica y sujeto crítico, son tomadas de Lonergan, tal como las referencíe en el Capítulo 2, nota 105, y Capítulo 3, nota 148.

también se generaron significados relevantes, que son retomados no para sacralizarlos, sino para asumir su desafío constituyente. Pero en la operación retórica sigue perviviendo una profunda ambigüedad: “el discurso, en tanto que régimen de visibilidad”, es el que establece “las definiciones autorizadas y los criterios de relevancia” aplicables a la realidad;<sup>163</sup> en este sentido, Crossan se ve abocado a la devoción e ilusión dialogante de sus dispositivos retóricos, aunque no lo quiera.

**5.5.** Es un riesgo que se corre, y Crossan lo sabe. La operación creadora de sentidos en el conjunto JH/NC busca volver a situar el asunto Jesús más allá de un asunto historiográfico tradicional o un asunto confesional: se trata de asumir y ajustar cuentas con los procesos de constitución de significado tanto del pasado como del presente. Pero, buscando paliar la devocionalidad generada por cualquier tipo de discurso, implícitamente se plantea la pregunta por el punto de articulación de su estructurar: este no es más que la preocupación transcrítica que asume el punto de vista de humanización de las relaciones humanas mismas, y que encuentra su motivo particular en la concreta presencia del Dios judío de justicia como permanente desafío para la historia humana toda.

**5.6.** En síntesis, obsérvese las cinco operaciones recurrentes y relacionadas entre sí, como recurrencias creadoras de sentidos, presentes en JH/NC: (a) insiste el enunciador en el Jesús histórico como una referencialidad, no una realidad per-se, y por esto su indagación (b) es una práctica interpretativa en términos de interactivismo; (c) esto supone perspectivas historiográficas críticas/ pos críticas por parte de un sujeto crítico cuyo proyecto histórico (d) es también teológico y ético, hermenéutico y político, y por tanto, (e) con una epistemología transhistórica, transprocesual y transcrítica.

## **6. CIERRE: CONCLUSIÓN, RETROSPECTIVA, PROSPECTIVA.**

Lo que se acaba de presentar puede presentarse, en interacción con autores que comparten su aire de familia (piénsese en Richard Horsley, Marcus Borg, Jonathan Reed, James Charlesworth, p.ej.), como un tercer modelo heurístico en torno de la investigación sobre el Jesús histórico, el *modelo heurístico del Jesús reconstruido*. Se trata de un modelo interpretativo que admite las exigencias de la exégesis histórico-crítica, pero la re-sitúa en el espacio del énfasis y sensibilidad

---

<sup>163</sup> Cabrera, *Historia, lenguaje y teoría de la sociedad*, 79.

posmoderna, de manera que, por un lado, se admite la subjetividad de la observación que entra en interacción con la confianza crítica en la metodología y la atención a los propios presupuestos, tanto personales como sociales, del investigador,<sup>164</sup> y por otro, se admite la fuerza modeladora de los intereses contemporáneos que ilumina y es ayudada a iluminarse por aquellas condiciones y eventos del campesinado judío del pasado.<sup>165</sup>

Este modelo heurístico ha sido rastreado a través de un caso particular (Crossan), como en su momento se hizo con el *modelo heurístico del Jesús Real* (Dunn) y el *modelo heurístico del Jesús histórico* (Meier). Se trata de un modelo de descubrimiento respecto de la metódica de los autores, que inicialmente fue propuesto y explicado en el capítulo 2, aplicado, ampliado y corregido en los capítulos subsiguientes, y susceptible de fungir, pienso, como modelo analítico de otros autores. Respecto de los objetivos propios de esta primera parte de mi trabajo, basta con el análisis de los tres abordados para responder las dos cuestiones que se han planteado. La primera de ellas (o primer objetivo) proponía *examinar* los modelos heurísticos propuestos inicialmente (y ahora validados, al final de este recorrido) para explicitar la reflexión metódica que ellos contienen implícita: es lo que se ha realizado por extenso en cada uno de los cinco pasos (subjetividad / estructura / operación / metodología / método) tanto de este capítulo como de los dos precedentes. La segunda cuestión (o segundo objetivo) proponía *establecer*, de manera comprensiva y articulada, los elementos centrales de la reflexión metódica presentes en los modelos heurísticos propuestos; retomo y resumo lo ya expuesto en cuatro pasos, explicitando de manera más genérica lo propio de la reflexión metódica en cada modelo.

Primero, me refiero a los modelos. El *modelo heurístico del Jesús histórico* (modelo 1) es uno que se enmarca dentro de la representación científica tradicional, y que se particulariza como historiografía objetiva, exenta de arbitrariedad y transparente en sus presupuestos; sin embargo, la objetivización a que se somete el enunciador oculta una agenda de supuesta neutralidad, corrección metodológica y desapego a la conflictividad del pasado y del presente. El *modelo heurístico del Jesús real* (modelo 2) acepta tales pretensiones al tiempo que procura no sostener aquella neutralidad y desapego a la conflictividad, pero las matiza sobre una base empirista tal,

---

<sup>164</sup> Así, las observaciones de Charlesworth, *Jesús y la arqueología*, 28-29.

<sup>165</sup> Así, las observaciones de Horsley y Hanson (*Bandits, prophets, and messiahs*, xvii-xviii) y de Schüssler (*En memoria de ella*, 15-28).

que asume las posibles formulaciones históricas desde una generalidad dogmática. El *modelo heurístico del Jesús reconstruido* (modelo 3) pretende, antes que una historiografía objetiva, una procesual y/o post-procesual, una práctica interpretativa en un proceso crítico de trabajo teórico en relación con el pasado y el presente; por esto, se ve sometido a la contingencia de las posibles imprecisiones en la elaboración de lo que significan aquello que considera relatos significativos, y posibles ajustes o manipulaciones respecto de sus propuestas de sentido.

Segundo, recuerdo el marco en que tales modelos han sido propuestos. La praxis fundamental de quien esto escribe viene marcada por la voluntad de dar respuesta a una pregunta de investigación, cuya formulación en sí misma es una abstracción que parte de la experiencia concreta: se trata de aprehender al intérprete que interpreta. El tal sentido, los modelos propuestos son funcionales tanto a la intención concreta como al propósito abstracto. Tanto la aprehensión del intérprete como la proposición de una metódica teológica conforman un conjunto dinámico.

Tercero, recuerdo el asunto de la *metódica*: un conjunto de dos partes discernibles pero imbricadas, la *metodología* o estrategias de construcción discursiva, y el *método* u operaciones del sujeto operador subyacentes (sean conscientes o no) a su metodología. En el análisis de cada uno de los autores precedentes ha sido posible discernir su metodología, formuladas en cinco notas comunes pero variables (sección 5 del capítulo 2, sección 4 de los capítulo 3 y 4), a partir de considerar el contenido de su discurso y el cómo opera el enunciador en su discurso (secciones precedentes a las referidas); así mismo, cinco notas son las propias del método en ellos (secciones consecuentes a las referidas). *Interpretación objetiva*, *Interpretación magisterial* e *Interpretación post-crítica*, podrían ser los términos más abstractos posibles de lo propio de la reflexión metódica de nuestros autores y, por extensión, del modelo que representan.

Cuarto, retomo cinco elementos que han aparecido en este capítulo, desde la experiencia particular de los autores, y que fungen como problemas a ser tratados en la segunda parte del trabajo:

(a) Todo discurso es un proceso de enunciación que concentra y propone sentidos sobre la práctica social vivida, y por esto mismo, contiene a su enunciador. Un discurso teórico, p.ej., uno referido a la investigación sobre el Jesús histórico, participa de tal condición, y en tal sentido, la

teoría implica una biografía (*supra* 1.3). Este dato, ¿tiene alguna implicación respecto de los horizontes metódicos para dar sentido y significación al Jesús de la historia?

(b) Todo discurso, como proceso de enunciación, genera y propone estructuras, desde las cuales se generan y proponen sentidos. El discurso teórico referido a la investigación sobre el Jesús histórico participa de tal condición, y en tanto un conjunto de estructuras propuestas mutuamente solidarias, son metáfora de un estilo de pensamiento, particular a un autor pero generalizable a un conjunto de autores. La estructura es metáfora de un estilo de pensamiento (*supra* 2.2). ¿Cuál es la implicación de un estilo de pensamiento particular, o un estilo de pensamiento generalizable, respecto de los horizontes metódicos para dar sentido y significación al Jesús de la historia?

(c) Todo discurso, en su proceso de enunciación, va presentando la manera como opera un enunciador, y a través de su misma operación en curso es posible examinar la comprensión de ese enunciador (p.ej., en los enunciadores que se ocupan del asunto del Jesús de la historia) como un juego de términos y relaciones (*supra* 3.2). Si se desea indicar o proponer horizontes metódicos para dar sentido y significación al Jesús de la historia, ¿cuáles son los términos y relaciones básicos para generar un consecuente proceso discursivo de creación de sentidos?

(d) Todo discurso contiene una metodología, entendida ésta en términos de estrategias de construcción discursiva. Los términos del discurso en torno del Jesús histórico son generalizables, aunque variables en su concreción y cambiantes en la relación que establecen entre ellos: todo discurso establece dispositivos retóricos de apropiación y rechazo, de validación de un tipo de enunciador, de devoción, de ilusión, de enmascaramiento y de develamiento. Cada dispositivo y conjunto de dispositivos contiene su propia posibilidad y sus propios dilemas en lo particular, pero en lo general participan de un mismo movimiento: la institucionalización de *un* sentido. ¿Está abocado la exploración de horizontes metódicos para dar sentido y significación al Jesús de la historia, a la institucionalización? ¿Qué quiere decir esto, si es así?

(e) Todo discurso contiene un método, susceptible de generalización a manera de un modelo. Pero, buscando una generalidad mayor, el modelo puede suscitar preguntas –como las realizadas en los párrafos inmediatamente anteriores– que apunten a la constitución de una metódica teológica plausible para una actualidad de Jesucristo. No ha de buscar el caso particular, sino que avanzando procesualmente desde el caso particular, ha de *realizar un juicio* sobre la reflexión

metódica y su importancia, y desde allí *proponer un marco reflexivo metódico* que coadyuve a la tarea teológica de dinamizar la actualidad de Jesucristo, fundamentado en las estructuras del conocer y abierto a la trascendencia y a la historia. Cuál sea el juicio, y cuál la propuesta, son precisamente las dos grandes cuestiones u objetivos que atraviesan los capítulos de la segunda parte de este trabajo.

Vuelvo a Crossan para concluir, a partir de una imagen ya comentada: el estudio sobre el Jesús histórico, piensa, es una “cirugía a corazón abierto en el cristianismo, y quizás también en la civilización misma” (*supra*, nota 61). Propuse una interpretación de la imagen a partir del tipo de sensibilidad que el autor elabora. Pero también es posible pensarla en otro sentido. La operación (cirugía) supone una manipulación de las estructuras anatómicas para un fin diagnóstico, terapéutico y/o de pronóstico. Precisamente, en un tiempo de grandes crisis, de profundos dinamismos deshumanizadores, se hacen necesarias ciertos tipos de operaciones, como conocer el conocer, para encauzarnos de nuevo en dinamismos redentores.



**MOMENTO SEGUNDO**

**PROPOSICIÓN**

## CAPÍTULO 5

### PENSAR (EL PENSAR DE) LA INVESTIGACIÓN

El pensamiento piensa cuando corresponde a lo más merecedor de pensarse.

Heiddeger, *¿Qué significa pensar?*, 27

El momento segundo de esta investigación pretende tanto un *juicio* de la reflexión metódica explicitada en el análisis del primer momento (en el capítulo 6), como avanzar hacia la propuesta de un marco reflexivo metódico (en el capítulo 7). Realizo un cambio importante en la manera de proceder: dados los objetivos planteados para esta segundo momento, el proceder no ha de ser tanto metodológico (en tanto un análisis discursivo de tipo cualitativo) sino metódico (en tanto se busca cierta intelección y, a partir de allí, generar una proposición). Con esto se implica, también, una mudanza en el modo de la escritura: si en el momento primero prevaleció un estilo analítico, dada la materia y objetivos con lo que eran tratados, predomina ahora el matiz de un ensayo propositivo, asunto que se manifiesta, por demás, en la extensión más breve de este conjunto de capítulos.

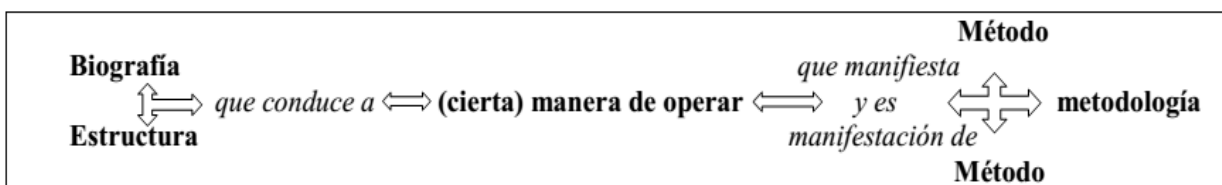
El capítulo 1 ofreció la obertura a todo el momento primero, y tal es el propósito de este capítulo para el momento segundo. El *pensar de* la investigación erudita sobre el Jesús histórico, como objetivo del momento primero, se postuló sobre la base de formular que, por lo normal, en esta investigación no se explicita al intérprete que interpreta, de manera que, aunque contenida en la investigación, la metódica teológica tampoco se explicita (cfr. Introducción, sección 5); tal explicitación es lo que se ha realizado en el momento primero. De manera que, una vez *investigada la investigación* y hecha explícita su metódica es posible *pensar* aquello que se investigó sobre la manera como piensa la investigación, esto es, *pensar (el pensar de) la investigación*, y esto en razón de la importancia que posee la metódica (cfr. Introducción, sección 3).

En tanto capítulo de obertura al momento segundo, este ofrece dos apartados. El primero retomo, a manera de esquema, todo lo planteado en el momento primero, en tanto en el segundo presento un sumario de lo que expondré al lector en las páginas que siguen.

## 1. LA METÓDICA EN LA INVESTIGACIÓN SOBRE EL JESÚS HISTÓRICO.

La estructura conceptual que me posibilita teorizar y pensar sobre mi problema de investigación, ha sido asumir la *metódica* como una pareja mutuamente imbricada, pero susceptible de diferenciación, de metodología y método. La *metodología* posee tres niveles de creciente profundización: el primero y más evidente se refiere a una serie de pasos formales, dinámicos, progresivos, acumulativos y autocríticos, para la consecución de un fin; esto implica –segundo nivel– que toda metodología elabora estrategias de construcción discursiva o pensante; esto implica, por último, que toda metodología es expresión de un método. El *método*, a su vez, se refiere al esquema normativo de operaciones recurrentes y relacionadas entre sí que producen resultados acumulativos y progresivos, según la noción que he tomado de Lonergan (cfr. Introducción, sección 2).

En referencia a la investigación sobre el Jesús histórico, apliqué esta estructura conceptual a tres modelos heurísticos, buscando aprehender en ellos al intérprete que interpreta (intérprete representante de tal o cual modelo) y la reflexión metódica que su modelo elabora. En el análisis de cada autor/modelo, planteé dos etapas con sus fases respectivas: la primera referida a una valoración discursiva (sus fases: el contenido subjetivo del enunciador, y el contenido objetivo del enunciador), y la segunda, a una valoración metódica (sus fases: la manera como opera el enunciador en el discurso, su metodología, su método). Entendiendo este conjunto como un marco metódico, el esquema de sus nociones sería, en un gráfico:



Recuerdo con rapidez las nociones que se han puesto en juego, yendo en sentido inverso a la lectura de derecha a izquierda del gráfico. De *metodología* y *método* ya he hablado arriba; el método, término último, posibilita hablar de un sentido y significación de cierto asunto, pero es en la metodología donde se juega la inevitable institucionalización de ciertos sentidos y significaciones. Estos ya se ponen en juego en la manera *como opera* un enunciador respecto del asunto de su interés, es decir, en la manera como aplica su metodología y su método que, a su

vez, es una manera (in)formada por lo propio de las estructuras que propone y su propia subjetividad. Las *estructuras* se refieren a las recurrencias creadoras de sentido propuestas por el enunciador y presentes al interior de un discurso, en tanto la *biografía* se refiere al lugar desde el cual el enunciador produce su discurso. Tal es el esquema general que se ha ido desarrollando a lo largo de los capítulos anteriores, con sucesivas profundizaciones según el caso particular y alimentándose de los casos precedentes, elaborando las nociones propias y pertinentes para cada caso particular desde las exigencias convenientes al universo discursivo de cada autor, a la vez que tratando de mantener una distancia crítica respecto de sus planteamientos, lo que no me ha impedido manifestar mis inclinaciones y pedir al lector el mismo ejercicio respecto de lo que yo planteo.

¿Cuál es el resultado de este análisis previo, o de otra manera, qué es lo que logro reconocer, en términos de metódica? En un nivel formal, queda sustentada tanto la validez de los modelos heurísticos propuestos como la manera metódica del análisis propuesto: son susceptibles de generalización y de ulterior profundización y corrección, con base en la incorporación de nuevos análisis, y aún ampliación de los modelos. En el nivel de los contenidos, y en tanto conducentes a la pregunta de investigación, podría decir:

Cada autor y, por extensión, cada modelo (en tanto el autor asume un modelo), manifiesta una tendencia con claras consecuencias. El modelo del *Jesús histórico* tiende a cerrar la historia por su inclinación objetivista, que desconoce el mundo vital desde el cual las significaciones y sentidos surgen; el del *Jesús real* tiende a congelarse en la doctrina por su postura empirista, que omite la pluralidad y complejidad en pos de un proyecto magisterial; el del *Jesús reconstruido*, si bien asume el riesgo de reconocer la alteridad y la diversa, compleja y contradictoria manera como se constituye el mundo de las significaciones, y esto por su sensibilidad posmoderna, no por ello deja de inclinarse a establecer definiciones autorizadas y criterios de relevancia en su práctica interpretativa. En cuanto a la metódica —esto es, metodología y método— presente al interior de cada modelo, repetiría lo dicho en los capítulos anteriores.<sup>1</sup> Pero, lo más importante, ¿qué es lo que este ejercicio me permite *reconocer*, en dirección al término último de esta investigación?

---

<sup>1</sup> Para Meier (modelo del Jesús histórico), capítulo 2, 5.3 y 6. Para Dunn (modelo del Jesús real), capítulo 3, 4.3 y 5. Para Crossan (modelo del Jesús reconstruido), capítulo 4, 4.3 y 5.

Al margen de lo propio de la investigación pero actuando como su nervio, he insistido en el ejercicio de autoapropiación que autor y lector realizamos; allí he manifestado mis inclinaciones, y desde ellas he tratado de dialogar con los autores e implícitamente con el lector; este reconocimiento ha de estar presente en las páginas que siguen. Pero, en el centro de lo propio de la investigación, surge un problema: si en los modelos mencionados se cae en una objetividad representacional, en una retórica dogmática o en una práctica interpretativa que oscila entre lo diluyente y lo autorizado, eso implica la existencia de un acto que omite, o por lo menos que opaca o desdibuja, lo que antecede –y engloba y supera– a toda representación, a todo dogma y a toda interpretación. De manera que, si se busca proponer un marco metódico que coadyuve a la tarea de una actualidad de Jesús-Cristo, este antecedente ha de articularlo. Como se verá, ese antecedente lo referiré al grito o proto-palabra, y lo llamaré vividez, presencia, evento poético.

## **2. MAPA DE VIAJE, EN EL PENSAR.**

La argumentación del momento primero de la investigación estuvo animada por el análisis de los procesos discursivos manifestados en las obras de mi interés, de la mano de un instrumental metodológico denominado Análisis Crítico del Discurso. Ahora, en este momento segundo, y dado que se trata no ya de examinar unas propuestas o modelos sino de elaborar y presentar mi propia propuesta y modelo, el asunto no es tanto aplicar un instrumental metodológico, sino asumir, en mí mismo, el marco metódico planteado. Pero debo explicar el alcance de este *en mí mismo*.

Tras esta escritura existe, por supuesto, una (auto) *biografía*, en el sentido estricto del término, manifestada en las opciones analíticas y discursivas que he asumido, por las inclinaciones comprensivas que he manifestado, como por lo propio de mis sentidos vitales que, no mencionados pero aludidos, informan y conforman estas páginas; esto se manifiesta en un estilo de pensamiento, de escritura, que conforman la *estructura* de este escrito. Pero no es éste el *mí-mismo* que ahora me interesa, si bien está presente. *Opero*, junto con estos elementos y tratando de ser consciente de ellos, en concordancia con cierto planteamiento *metodológico* y de *método*, esto es, *metódico*. Siendo consecuente con ello, lo que sigue ha de seguir justo ese planteamiento, ese mí-mismo que he vislumbrado desde el inicio.

El planteamiento metodológico, en términos de pasos procedimentales, lo referí desde cuatro objetivos a lograr (cfr. Prólogo); logrados los dos primeros, paso a los dos últimos. En términos del cómo proceder, establecí que el asunto del método es el estudio del método, y su metodología como un proceso, primero de análisis discursivo, y segundo de interpretación meta-reflexiva (cfr. Introducción, 4.2). En concordancia con tal planteamiento, procederé de la siguiente manera (asunto que detallaré en cada capítulo que sigue): en tanto busco un juicio sobre los autores y los modelos que representan, juicio ya contenido en las páginas precedentes, este juicio lo articulo desde mi propia comprensión de método, desde mi propia forma de operar; posteriormente, y en tanto busco generar una propuesta o marco metódico teológico plausible para una actualidad de Jesucristo, voy desplegando tal marco recogiendo los elementos precedentes e incluyendo aquel antecedente que mencioné arriba como grito, proto-palabra o vividez. Es un marco que se expone por extenso en la sección 3 del capítulo 7, y que, como resumen en las conclusiones (Uróboros, las llamé), se refiere a gestar horizontes que posibiliten la emergencia de lo vívido.

En todo lo que sigue, *habita* una pequeña insistencia y convencimiento. Si bien sigue siendo cierto, desde una tradición muy importante del pensamiento europeo, que lo más merecedor de pensarse es que todavía no pensamos, desde la tradición judeocristiana, en su línea más profética y radical, hay algo mucho más radical y anterior: lo más merecedor de pensarse es que todavía no nos estremecemos.

**CAPÍTULO 6**  
**REFLEXIÓN METÓDICA:**  
**UNA INFLEXIÓN SOBRE EL PENSAR**

Finalmente, ¿no es más veraz pensar que la realidad americana no puede ser ni expresada ni descubierta; que hay que *inventarla*, y no simplemente *inventariarla*?

Sucre, *La máscara, la transparencia*, 18

La mente es como un tapiz ricamente tejido en el que los colores son dados por la experiencia de los sentimientos y el diseño por las operaciones del intelecto.

McCullers, *Reflejos en un ojo dorado*, 158

Como ya comenté, este capítulo pretende un *juicio* de la reflexión metódica explicitada en el análisis del primer momento, y apuntala las bases para lo que desarrollaré en el capítulo que sigue. Retomo aquí la estructura conceptual referida en la Introducción, no ya como *marco* –que abría la posibilidad de teorizar sobre el problema planteado, y descubrir el camino para captar los términos y relaciones de tres experiencias, con sus correspondientes captación e intelección de datos y propuesta interpretativa–, sino como *propia forma de operar* para posibilitar cierto juicio y cierta propuesta de marco reflexivo metódico.

El juicio pretendido sobre los autores *emerge desde* esta propia forma de operar. Ambos asuntos se exponen en la primera sección de este capítulo, donde realizo una extensa consideración sobre el método y, en momentos clave, expongo mi juicio sobre los autores presentados: después de expuesta la Tesis 3, como ilustración de un aspecto de la Tesis 4, previo al abordaje de la Tesis 5, y en el momento posterior a la exposición de la Tesis 7 y de la Tesis 8. Bajo esta luz, la segunda sección retoma los cinco elementos problemáticos que quedaron anunciados al final del cuarto capítulo. La tercera sección, conclusiva, anuncia lo que se tratará en el séptimo y último capítulo de esta investigación.

## 1. VUELTA AL MÉTODO: A PROPÓSITO DE UN BUCLE PRODIGIOSO.<sup>1</sup>

Lo que expongo en esta sección supone una cualificación de la estructura conceptual ya presentada en la Introducción. Allí me ocupé de explicitar la comprensión de metódica para *enmarcar* los objetivos propios de mi investigación, y fue el primer paso de una noción que se fue *desplegando* en el análisis del primer momento. Con esta explicitación y despliegue como trasfondo, ahora *manifiesto* lo que me ha llevado a tal comprensión. No ya un marco, sino mi propio ejercicio de autoapropiación, en dos niveles: el inmediato y evidente, que busca entrar en diálogo con la autoapropiación detectada en los autores analizados, y el mediato e implícito, desconocido por mí en sus caminos y resultados, que busca entrar en diálogo con el ejercicio de autoapropiación que hasta el momento haya realizado mi lector. Todo esto es un ejercicio preparatorio para los asuntos que abordaré en el sexto capítulo. Presento el ejercicio a manera de tesis –proposiciones que conllevan un juicio–, que procuran ser progresivas y acumulativas, y que constituyen el universo conceptual desde el cual afronto los asuntos propios de la investigación. Son ocho, que tentativamente agrupo en tres apartados cuyo título pretende ser sugerente, más que descriptivo.<sup>2</sup>

### 1.1. Despiertos y sonámbulos.

Recuerdo la noción preliminar de método, en Lonergan: “esquema normativo de operaciones recurrentes y relacionadas entre sí que producen resultados acumulativos y progresivos”.<sup>3</sup> Quizás Lonergan la califica de “preliminar”, en parte, porque es una síntesis procedente de un prolijo análisis y reflexión realizados en *Insight*, y porque sus conclusiones quieren proporcionar “una base para desarrollos posteriores”.<sup>4</sup> El asunto es que estas operaciones, en tanto normativas, pertenecen al modo propio de existencia del ser humano en tanto un “impulso estructurado a

---

<sup>1</sup> Al titular esta sección, he pensado en la imagen del *bucle*, cuya acepción corriente se refiere a una secuencia de instrucciones repetidas: es lo que hace una máquina de calcular, por ejemplo. Pero en lo que se refiere a la inteligencia humana, esta puede ser considerada “manifestación del bucle prodigioso, al que definiremos como la capacidad de la inteligencia para volver sobre sí misma directamente o por medio de instrumentos culturales, y producir resultados nuevos” (Marina y Rodríguez de Castro, *El bucle prodigioso*, 50). No se trata, entonces, de volver una y otra vez al punto de partida, sino volver al punto de partida, “no para repetir el movimiento, sino para cambiarlo”. (ibíd., 57).

<sup>2</sup> Los títulos de los apartados de la primera sección, los tomo prestados de: Morin, *El método: La humanidad de la humanidad*, 295, 79, 39, respectivamente.

<sup>3</sup> Lonergan, *Método en teología*, 12.

<sup>4</sup> Lonergan, *Insight*, 33.



*priori*”.<sup>5</sup> Si mi análisis precedente es acertado, puedo generalizar e indicar que todo autor posee un esquema normativo susceptible de ser discernido, y que si bien dicho esquema se explicita como el análisis de un “objeto” investigativo –con los matices necesarios sobre la palabra “objeto”–, ese análisis acabado que presenta tal o cual autor es mediación para comprender su hacerse sujeto y sus operaciones.<sup>6</sup> En este sentido,

**Tesis 1:** Pienso el método como un modo de operación inscrito en el corazón humano, permite dar cuenta del modo de la reflexión, escucha e interpretación que surge en el encuentro del humano concreto y el mensaje revelado; esto, en sí mismo, es parte de la honradez situacional del teólogo en orden a la comunicabilidad.

El método forma parte ineludible del pensar y operar humano. De manera particular para la reflexión teológica, decir que forma “parte de la honradez científica de la teología el hecho de reflexionar sobre el punto de partida humano concreto a partir del cual se escucha e interpreta el mensaje cristiano”,<sup>7</sup> implica que *no puede eludir la manera propia como opera* su reflexión, su escucha, su interpretación. Con lo anterior, queda claro que cualquier reflexión, y en especial aquellos estudios que se forjan en torno al asunto del Jesús histórico, no proceden desde un vacío abstracto o un interés especulativo, sino que proceden buscando la confluencia entre lo humano concreto y el mensaje cristiano. Los autores analizados así lo reconocen, aunque de diferentes maneras y siempre teniendo esa confluencia como perspectiva última. Es decir, la reflexión sobre método implica existencial y situacionalmente al teólogo, y le exige conciencia de sus propias operaciones y sobre las operaciones que analiza en orden a su comunicabilidad.<sup>8</sup>

Es posible que exista una reflexión histórica y/o teológica –por extensión cualquier tipo de reflexión– que, por su carácter propio o por limitaciones propias del pensador, no explicita su

---

<sup>5</sup> Lonergan, *Método en teología*, 105.

<sup>6</sup> Indica Lonergan: “una consideración metódica no trata de un objeto, sino de un sujeto de las operaciones, y del sujeto mismo o sea, del teólogo. Por tanto, directamente no pregunta por Dios, ni por las escrituras, ni por los concilios, ni por los Padres, ni por la liturgia, ni por los escolásticos, sino que pregunta por *ti* y por *tus* operaciones. Esto no quiere decir que se menosprecie totalmente al objeto, ya que sin un objeto no se da ninguna operación, y sin ninguna operación el sujeto se vuelve hacia el estado inconsciente. Por lo cual, la consideración metódica en realidad empieza por el objeto pero de tal suerte que no se detenga en la investigación del objeto sino que se vuelva hacia la operación y hacia el sujeto. Así pues, no se fija en los objetos por sí mismos sino por la *mediación* que proporcionan para investigar al sujeto y sus operaciones” (“El método de la teología (Roma, 1962)”, 113. Cursiva mía).

<sup>7</sup> Palabras de Langemeyer, en: Vorgrimler, *Karl Rahner*, 175.

<sup>8</sup> “la teología es aquella reflexión del hombre que se encuentra abierta por la autorevelación de Dios. (...) tiene un carácter científico en la medida en que: se despliega de un modo intersubjetivo, se articula de una forma metódica, y se expresa de una forma discursiva” (Vorgrimler, *Karl Rahner*, 179).

implícito: que la intersubjetividad humana se despliegue *necesariamente* por ser el humano en tanto animal simbólico<sup>9</sup> abierto a la trascendencia<sup>10</sup>, que la articule *necesariamente* desde las estructuras propias de su conocer<sup>11</sup> que participan de su Fundamento Último<sup>12</sup>, y que *necesariamente* la comunique, *no implica que se tenga conciencia explícita* de ello. Pero, en la medida que el método sea tema y preocupación, la conciencia se explicita en dos sentidos: por parte del operador, y a través de la mediación de aquello que se lee e interpreta. De lo anterior surge una segunda consideración (que enseguida explico):

**Tesis 2.** La reflexión que se realice sobre el método, implica los modos de la reflexión humana sobre sí misma comprometidos en el discurso, modos que se especifican desde contextos de situación y pretextos de liberación, y desde allí permiten dar cuenta de la encarnación, vivificación y humanización de la Palabra.

Siendo el método el tema y preocupación, la reflexión sobre el método participa del (y es participada por el) universo *vital* humano, por la cualidad singular de lo vívido, que le precede y lo arropa. En esta perspectiva, se puede entender el planteamiento teológico de Rahner: “el ‘giro antropológico’ significa que la respuesta a la pregunta por Dios no ha de buscarse en la naturaleza externa (cósmica), sino en la reflexión del hombre sobre sí mismo, en el análisis de sus experiencias”.<sup>13</sup> Así también, el llamado de atención de Parra: “Que el texto de tradición no es recuperable en su verdad y en su sentido sino desde el contexto de situación y con el pretexto de liberación es una experiencia común en las prácticas teológicas y pastorales”.<sup>14</sup> De manera similar, la preocupación de Clodovis Boff por las exigencias de una fe *encarnada*, de una

---

<sup>9</sup> Cassirer, *Antropología filosófica*. Habermas llamó la atención sobre la importancia de la obra de Cassirer, en “La fuerza liberadora de la acción simbólica” (*Fragmentos filosófico-teológicos*, 11-38).

<sup>10</sup> Al respecto, centrales las reflexiones de Cassirer en “Mito y Religión”, “Lenguaje”, “Arte” e “Historia” (en: *Antropología filosófica*, 113-303). Similar, la reflexión de Carlos Bravo: “La palabra Dios corresponde, pues, a una experiencia de la trascendentalidad del espíritu, que al mismo tiempo que constituye al hombre como ser que interroga, lo orienta hacia un horizonte global como condición del ser y del espíritu” (*El marco antropológico de la fe*, 18).

<sup>11</sup> Parto de la dinamicidad del conocer, indicada por Lonergan en *Método en Teología e Insight*. Lonergan se ocupa del esquema básico, normativo y recurrente de operaciones que, a mi juicio, es retomado y ampliado en una perspectiva “compleja” por Edgar Morin (sin conocimiento explícito de uno hacia otro).

<sup>12</sup> Dice Rahner: “La abreviación, la cifra de Dios mismo es el hombre, es decir, el Hijo de Dios y los hombres, que a la postre son porque tenía que existir el Hijo del hombre” (*Curso fundamental sobre la fe*, 222).

<sup>13</sup> Vorgrimler, *Karl Rahner*, 178.

<sup>14</sup> Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 45: “... propias de nuestro medio”, termina la frase.

Escritura viva y *vivificante*, y de una praxis *humanizante*.<sup>15</sup> Estas inquietudes se extienden a la indagación sobre el Jesús de la historia: aparece allí siempre la posibilidad de comprender un proceso histórico significativo, con sentido, referido a cierta cualidad singular de lo vívido, tanto para el pasado como para el presente. Ahora bien,

**Tesis 3:** La reflexión que se realice sobre el método se ha de situar desde matrices culturales de largo alcance, dado que dichas matrices siguen actuando e informando nuestro presente.

Los eruditos en torno del asunto del Jesús histórico y de los orígenes del cristianismo gustan reconocer que poseen prejuicios o perspectivas, sean o no consecuentes con sus declaraciones, y sea cual sea la calidad de éstas. Esto es una manifestación de la encarnación del propio sujeto, de sus significaciones, de sus sistemas conceptuales e imaginarios socioculturales. Lo encarnado implica necesariamente pensar (se) *en* la propia cultura y sus grandes corrientes antitéticas, pues allí *se sitúa* el método.

Evoque el lector los capítulos previos. La manera como opera el método en Crossan establece un debate transcultural en términos de un Dios violento en confrontación con un Dios no violento, manifestado en lo que él llama civilización y pos-civilización, sarcofobia y sarcofilia; Dunn opera en términos de una continuidad fundamental, que diluye las realidades en conflicto de la historia e incapacita para asumir las realidades en conflicto de nuestra historia, tendencia también observable en Meier al operar desde supuestos objetivistas. Independiente de éste, *mi* juicio,<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Boff, *Teología de lo político*, 15-16. La fe *encarnada* la refiere a conocer con un alto grado de certeza aquello en lo que se va a encarnar; la Escritura viva y *vivificante* al situar(se) y orientar(se) la salvación en referencia a la iniquidad histórica; la praxis *humanizante* a validar lo experiencial y lo teórico en la medida de una utilidad vital.

<sup>16</sup> Me inclino, es evidente, por el debate transcultural. Mi pre-juicio, que me lleva a tal juicio, proviene de una apropiación de los planteamientos de Dussel y Hinkelammert. La reflexión de Dussel llama la atención sobre la necesidad de enfocar los contenidos históricos de las eticidades y de la política, no en sentido de periodización sino de corrientes culturales de largo alcance o “sistemas”; en su opinión, las eticidades desarrolladas en la historia mundial se debaten entre una valoración de la existencia humana concreta en su corporeidad –eticidad material, la llama–, y aquella eticidad del mundo indoeuropeo que conforma “una afirmación de un horizonte absoluto de lo real”, que “conlleva un juicio ético negativo de la corporalidad (...), de la pluralidad, de la historicidad” (*Ética de la liberación*, 32); es un debate que se materializa en la manera como se lee la tradición judeocristiana a la luz de nuevos paradigmas (“Transformaciones de los supuestos epistemológicos de la Teología de la Liberación”). Así también Hinkelammert, quien partiendo del principio epistémico de que “Nuestras raíces siguen presentes, por más que no tomemos conciencia de ellas” (*El grito del sujeto*, 17), explora las raíces de la globalización actual, y las encuentra referidas a una razón mítica de formulación teológica que se transforma y oculta; de allí la necesidad de dar cuenta de los modos como opera dicha razón para posibilitar una razón liberadora (en especial, en: *Hacia una crítica de la razón mítica*).

que el lector compartirá, matizará o estará en desacuerdo, lo cierto es que *hay una manera encarnada* del método. Y la encarnación es particular. De allí que,

**Tesis 4:** El método se refiere a un tipo de sensibilidad, necesariamente en conflicto con otras sensibilidades y necesariamente siempre incompleta, en la que se juega la humanidad y, para el caso de la teología, la propia autenticidad en la percepción de la significación y el sentido del dato revelado, y lo vívido que este contiene.

**Corolario 1:** El método implica una estructura dinámica del mismo conocimiento, pero al momento de su apropiación personal y/o de su exposición, se puede caer con una terrible facilidad –tanto el erudito como su lector– en una apropiación simplista que lo reduce a simple metodología, en el sentido de una serie de pasos recetados, formulados.

**Corolario 2:** El método refiere y capta las mismas estructuras dinámicas del conocer, no como un fin en sí mismo ni como conjunto de reglas, sino con el fin de ayudar a evitar la estupidez –el error y la ilusión– que tantas veces se apropia de nuestros corazones, de nuestra historia, e incluso, de nuestras maneras de vivir la fe y de recibir la revelación.

**Corolario 3:** El método nos indica una sensibilidad de la percepción ajena y de la propia, y nos invita a *jugarlos* en la construcción de auténticas *humanidades* (frente a la escucha del dato revelado, para el caso de un método teológico); esta sensibilidad e invitación nos pide atención a los propios y ajenos procesos operacionales para no caer en el simplismo metodológico; y esta sensibilidad, invitación y atención es exigencia de un amor responsable que busca evitar el error y la ilusión.

En sí misma, la preocupación por el método de ningún modo está ausente de ninguna producción. Es algo absolutamente evidente, tras el análisis que he presentado. Pero lo usual es su *dispersión* a través de una obra, o incluso la *ceguera* ante su presencia, entendible ello en la medida en que tal o cual obra obedece a intereses muy puntuales que se van desarrollando de muy diversa manera a lo largo de la vida de un autor.

Esta tesis 4 tiene una ilustración práctica en los cuatro capítulos del primer momento de esta investigación. Sus tres corolarios, además, pueden ser ilustrados de manera más precisa, y con ello preparar el segundo apartado de esta sección. Tomo las ilustraciones desde casos específicos de obras teológicas: la primera pretende crear un contraste de la diferente manera como se comprende el método teológico; la segunda llama la atención sobre un método que con facilidad pasa a considerarse reglas-a-seguir; la tercera insinúa la radical importancia que posee una consideración sobre el método.

La primera ilustración la refiero desde la presentación y reflexión que realiza Sayes de dos teólogos imponentes del siglo XX, Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar. Sayes reseña los

puntos de vista y la visión teológica de ambos, señalando algo obvio, pero para nada superfluo: “el método teológico es muy diferente”. En Rahner “prima la preocupación de referir el mensaje cristiano a la sensibilidad moderna, y el estudio de la Biblia y los Santos Padres aparece en segundo lugar”; en Balthasar, “la preocupación es la de conocer a fondo por medio del estudio y de la oración la palabra divina (...) la fe que se encuentra en la Biblia y en la Tradición, particularmente en los Santos Padres”.<sup>17</sup> Independiente de la precisión de estos juicios, interesa *la distancia* que entre ambos teólogos se forja *por la diferencia en sus métodos y sus énfasis*, lo que quizás hicieron que Balthasar acusara a Rahner de encadenar “la teología a una filosofía unilateral y que la identifica en el fondo con una antropología”, resultando así una teología fácil y barata, “de saldo, que estaría cerca del ateísmo”.<sup>18</sup> Se trata, claro está, de juicios hostiles, incluso tendenciosos.<sup>19</sup>

La segunda ilustración la refiero con Clodovis Boff. *Teología de lo político* (1978) marcó un hito en la reflexión teórica de la Teología de la Liberación, trabajo que Boff amplía y reformula en *Teoria do Metodo Teologico* (1988). En aquella obra, llama la atención sobre la manera inadecuada como la voz de la “práctica teológica” se eleva con excesiva rapidez a la categoría de método sin ser más que metodología, y propone elaborar un discurso sobre método teológico cuyo objeto sea lo político, cuyo modo de apropiación esté marcado por la interpretación de su objeto a la luz de las escrituras, y cuyo medio de realización se sitúe en la praxis;<sup>20</sup> a cada elemento de esta terna la llama *mediación*, “conjunto de los medios que integran el pensamiento teológico para captar su objeto”.<sup>21</sup> En *Teoria do Metodo Teologico* identifica “cuatro niveles de profundidad creciente” respecto de la metodología en teología: técnicas, método, epistemología y espíritu teológico; el *método* trata de “las etapas por las que pasa el proceso de la práctica teológica en sus elementos articuladores”,<sup>22</sup> proceso que implica momentos y lenguajes articulados entre sí.<sup>23</sup> Al hablar de *mediaciones* del *método*, Boff indica, no un proceso lineal sino

---

<sup>17</sup> Sayes, *La esencia del cristianismo*, 12.

<sup>18</sup> Vorgrimler, *Karl Rahner*, 156. Con tales palabras sintetiza Vorgrimler el enjuiciamiento por parte de Balthasar a Rahner, que puede ser leído directamente en: Balthasar, *Seriedad con las cosas*.

<sup>19</sup> Según analiza Vorgrimler (*Karl Rahner*, 157-158).

<sup>20</sup> Boff, *Teología de lo político*, 16, 19-21.

<sup>21</sup> *Ibíd.*, 20.

<sup>22</sup> Boff, *Teoria do método teológico*, 16.

<sup>23</sup> *Ibíd.*, 197-357, 358-521.

complejo, no un proceso paso-a-paso sino un proceso de permanente y mutua imbricación de los elementos analítica y artificialmente distinguidos, no un proceso con “epistemología voluntarista, impresionista o declamatoria” sino un proceso de “pensar la estructura orgánica del teologizar”.<sup>24</sup> Y si bien Boff advierte *contra* el entender el método y el teologizar como algo lineal, recetario o impresión desde la experiencia inmediata, *eso no impide* que él, o muchos lectores, *caigan en la trampa que allí se denuncia*. En el breve artículo preparado para *Misterium Liberationis*, dedicado al método y la epistemología en la Teología de la liberación, *pareciera que* instaura una linealidad: primero, entiendo por qué el pobre es pobre; segundo, reflexiono sobre el plan divino en relación con el pobre; por último, descubro las líneas operativas para superar la opresión acorde con el plan de Dios.<sup>25</sup> No es tal la autoapropiación de Boff, pero hay que admitir que es el precio que la teoría muchas veces paga, *en el discurso*, a la divulgación breve.

La tercera y última ilustración parte de Morin y culmina en Lonergan. Morin indica que “se puede pensar sin conocer las leyes ni la naturaleza del pensamiento, se puede conocer sin conocer el conocimiento”, lo que suele conducir al error y a la ilusión; lo propio de estos “es no manifestarse como error o ilusión”, y se imponen así “como verdades en el curso de la historia humana”.<sup>26</sup> Lonergan, por su parte, al buscar transmitir en su obra “un acto de intelección sobre el acto de intelección”, lo que es “en cierto sentido un conocimiento del conocimiento”,<sup>27</sup> insiste en que no se trata de una especulación sino de un bien práctico: “El acto de intelección sobre el acto de intelección revelará (...) qué actividad es inteligente, y el acto de intelección sobre las omisiones de la intelección revelará qué actividad es estúpida”; aquella “hace patente el proceso acumulativo del progreso”, y ésta “revela el proceso acumulativo de la decadencia”.<sup>28</sup> Esto le permite insistir en el método no como “conjunto de reglas que cualquiera, incluso un tonto, ha de seguir meticulosamente”, sino como “un marco destinado a favorecer la creatividad y la

---

<sup>24</sup> Boff, *Teología de lo político*, 142.

<sup>25</sup> Boff, “Epistemología y método de la Teología de la Liberación”.

<sup>26</sup> Morin, *El método: el conocimiento del conocimiento*, 17.

<sup>27</sup> Lonergan, *Insight*, 11, 12.

<sup>28</sup> *Ibíd.*, 16.

colaboración”<sup>29</sup> en la medida de una orientación intrínseca del ser humano hacia el bien humano.<sup>30</sup>

## 1.2. Lo vivo del sujeto.

Lo expuesto hasta el momento ha querido indicar que la reflexión sobre el método, válida y necesaria, llama a una honradez (auto-reconocimiento) respecto de los (propios) modos de reflexión y en situación cultural de largo alcance. Además, se ha advertido que dicha reflexión es una sensibilidad responsable respecto de las estructuras dinámicas del conocer humano para procurar caminar más despiertos y menos sonámbulos. Con este conjunto de elementos, quiero adentrarme en un punto más concreto y delicado. El último paso de esta investigación pretende hablar de una metódica *teológica* plausible. Las tesis sobre el método han de fundamentar, ahora, esta adjetivación. Esto lo realizo en dos pasos: el primero insiste en la diferenciación entre metodología y método y culmina con la quinta tesis; el segundo insiste en la caracterización del método como teológico, y culmina en la sexta y séptima tesis.

**1.2.1.** Boff, como acabo de reseñar, insiste en presentar una teoría del modo de conocer específicamente teológico a modo de “reflexión fundamental” desde “justificaciones racionales” y teóricas.<sup>31</sup> De especial importancia es la mediación hermenéutica, por aparecer allí la *pertinencia* del discurso en tanto teológico, “la formalidad exacta que permite a un lenguaje definirse como ‘teología’ ” con una constitución teórica como actividad (modo operacional) particular.<sup>32</sup> En cuanto modo de operar particular *teológico*, su objeto propio es la revelación; en cuanto modo propio, es un conocimiento crítico; en cuanto a lo particular de su modo, es apropiarse del objeto pre-teológico y prepararse para los retos de la Dialéctica.<sup>33</sup> En sus palabras, el método es una “especie de camino” en el que se articulan o relacionan fundamentos (principios) y procesos (operaciones).<sup>34</sup> Sin embargo y desde sus comprensiones, hay que advertir que es *más que* una especie de camino.

---

<sup>29</sup> Lonergan, *Método en teología*, 9.

<sup>30</sup> *Ibíd.*, 33-60.

<sup>31</sup> Boff, *Teología de lo político*, 17.

<sup>32</sup> *Ibíd.*, 140. En especial el quinto y octavo capítulo, titulados “La pertinencia teológica: la palabra de la revelación” (143-181), y “La hermenéutica: constitución de la pertinencia teológica” (249-285).

<sup>33</sup> *Ibíd.* Esta es la globalidad de la segunda parte de su obra, la “Mediación Hermenéutica” (135-285).

<sup>34</sup> Boff, *Teoría do método teológico*, 7-8.

Acudo de nuevo a Lonergan. Existe, claro, un conjunto de reglas que nos permiten la consecución de un fin: incluso un tonto las puede seguir meticulosamente. El método, más bien, “describe los diversos grupos de operaciones que los teólogos han de realizar en el cumplimiento de sus diversas tareas”.<sup>35</sup> Pero el *describir* no opera en términos de “un modelo (...) que hay que copiar o imitar. Tampoco es una descripción de la realidad o una hipótesis acerca de ella”, sino como “un conjunto inteligible y articulado de términos y relaciones que puede ser útil tener a disposición al ir a describir la realidad o a construir hipótesis sobre ella”. Por esto, *ofrece algo más*: “muestra [a los lectores] *lo que ellos pueden descubrir en sí mismos*, a saber, la dinámica de su ser personal, capaz de conocimiento y de acción moral”. De allí su conclusión: “el método no ofrece reglas que haya que seguir ciegamente sino un marco destinado a favorecer la creatividad”.<sup>36</sup>

Evoco ahora a los autores analizados en el momento primero. Representantes significativos de ciertos modelos heurísticos en torno del estudio del Jesús de la historia, al observarlos ahora en retrospectiva y en conjunto, parecen ofrecer una gradación creciente en su conciencia del método. Los tres fundamentan y ofrecen un marco de referencia o mapa conceptual desde el cual abordan el asunto de interés, pero la auto-constitución del sujeto en el discurso difiere: un sujeto teórico que no integra a su sujeto espontáneo, en aras de sostener la objetividad del discurso (Meier); un sujeto teórico que procura integrar al sujeto espontáneo, pero que se deja guiar por las espontaneidades inmediatistas de éste (Dunn); un sujeto teórico que integra a su sujeto espontáneo, en perspectiva propia de un sujeto crítico, sin negar sus límites o posibles errores en su integración (Crossan).<sup>37</sup> En tal sentido, pienso que este último autor ofrece una autoapropiación más precisa –no por esto menos falible– del asunto de las metodologías y del método, que bien puede manifestarse en el uso propio que hace del término “modelo”:

Un modelo es un mapa conceptual, un marco de referencia consciente que, porque *es* consciente, puede ser cambiado, abandonado o sustituido y, como marco de referencia, puede *organizar, interpretar e incluso predecir los datos que contiene o imagina*. La elección que podemos hacer con los modelos no es si los usamos o no, sino *si los usamos de una manera autoconsciente y autocrítica o permitimos que ellos nos usen voluntaria o involuntariamente*. El valor de un modelo multicultural, intercultural o comparativo es

---

<sup>35</sup> Lonergan, *Método en Teología*, 9. Cursiva mía.

<sup>36</sup> *Ibíd.*, 10. Cursiva mía.

<sup>37</sup> Sobre las nociones de sujeto espontáneo, teórico y crítico, cfr. lo expuesto en 5.3. del capítulo 3.



que nos ayuda a disciplinar la inevitable tendencia a tomar nuestras experiencias perfectamente válidas pero personales y elevarlas con excesiva rapidez al rango de categorías humanas universales.<sup>38</sup>

Tenemos aquí *una* manifestación del método (primera cursiva, en la cita) y del conocedor (segunda cursiva), a *mi* juicio más *transparente* que las que hayan manifestado los otros dos autores: el enunciado (la obra) dice a su enunciador (no lo oculta, ni tampoco meramente lo prolonga) y lo deja disponible para que el lector *se* diga. Se trata de una transparencia poética,<sup>39</sup> no científica-objetivista o empirista (en cuyo caso el juicio ha de inclinarse sobre Meier, o Dunn). Tomando pie en esta transparencia, quizás una expresión más precisa del método, incluso filosófica y teológicamente, la podemos encontrar en el poeta, quien escribe alguna vez: “Caminante, son tus huellas /el camino, y nada más; caminante, no hay camino, /se hace camino al andar. /Al andar se hace camino, /y al volver la vista atrás /se ve la senda que nunca /se ha de volver a pisar”.<sup>40</sup> Abusando de su confianza, es posible formular, como quinta tesis:

**Tesis 5.** El método es el camino que se hace al andar; el camino en sí puede conformar una metodología, pero es el *acto* de caminar y la *construcción* del camino en el *acto* de caminar lo que conforma el método.

Como el caminar, el método se posibilita desde diversos grupos de operaciones recurrentes y relacionadas entre sí que producen resultados acumulativos y progresivos (Lonergan), y en el mismo andar se va haciendo y dejando tras sí estelas en la mar (Machado), o, en palabras de Morin, un “punto de vista desdoblado [que] constituye un metapunto de vista, que a la vez supera y engloba a estas actividades (...) [biológicas, afectivas, pre-cognitivas, cognitivas, interacción sociopersonal, etc.] al mismo tiempo que forma parte de ellas”.<sup>41</sup>

---

<sup>38</sup> Crossan, *El nacimiento del Cristianismo*, 149. Cursiva mía. Llamo la atención sobre el aire de familia de la noción de Crossan y la noción de Lonergan (cfr. Introducción, nota 48): lo que éste llama “conjuntos engranados de términos y relaciones” son los datos contenidos o imaginados (términos) organizados e interpretados (relaciones) en Crossan.

<sup>39</sup> Guillermo Sucre, poeta y crítico venezolano, ofrece una serie de ensayos sobre poesía hispanoamericana, agrupados bajo el título *La máscara, la transparencia*. Explica el sentido de su título: “Lezama Lima, de quien lo tomo, ve en estos dos términos la alternativa que se le presenta al poeta para *hacerse invisible y dejar que su obra hable por él*” (10. Cursiva mía). La referencia la toma del ensayo de Lezama Lima, “Introducción a un sistema poético” (en: Lezama, *El reino de la imagen*, 266).

<sup>40</sup> Tomo la versión del poema de Antonio Machado de: Sisca, *Antonio Machado: Poesía y prosa*, 86. Inserto la metáfora del poema en la Tesis 5, basado en las reflexiones de García Bacca en *Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado*, en especial en la sección “Conocer y método” (69-74).

<sup>41</sup> Morin, *El método: el conocimiento del conocimiento*, 208.

**1.2.2.** ¿Cuál es el modo operacional particular del método en cuanto teológico? La respuesta de Boff, implica un objeto propio (revelación), una intencionalidad (conocimiento crítico y transformador) y, en sus procesos u operaciones, la escucha, explicación y actualización (*auditus, intellectus, applicatio*) de la fe (*fidei*),<sup>42</sup> momentos complejos y no lineales. La referencia de la fe al discurso revelador no es una excusa para justificar un discurso como teológico, sino disposición para la “propia autodonación personal de Dios en una cercanía absoluta e indulgente” que “se entrega como la plenitud interna de la ilimitación trascendental”.<sup>43</sup> La revelación *acontece en* los dinamismos propios de la historia humana, *tiene lugar en* la praxis humana, con especial *relevancia en* las historias humanas de sufrimiento, y manifiesta su acontecimiento *desde* lo vívido del sentir doliente y dolido;<sup>44</sup> esto es, parafraseando a Rahner, aquello “imposible de someter a reflexión” sobre lo que también “reflexiona la teología”.<sup>45</sup> En este sentido, la teología del siglo XX ha “re encontrado la veta de la manifestación revelatoria de Dios en el corazón mismo de la historia y de toda historia vivida e interpretada desde la densidad suma de la revelación que es Jesucristo el Señor”.<sup>46</sup>

Resumo lo anterior en dos tesis, que tanto amplían como complementan la quinta tesis:

**Tesis 6.** El método es un conjunto descriptivo y autoimplicativo del operar humano tan autoconsciente y tan autocrítico como sea posible, que se sirve en su despliegue de metodologías o estrategias ordenadas de construcción discursiva o pensante, de manera tal que estas metodologías sean flexibles en su formulación, es decir, ni unívocas ni equívocas.<sup>47</sup>

**Tesis 7.** El método, *en cuanto teológico*, se refiere a la fe que escucha, explica y actualiza la revelación, dejando emerger lo más vívido de la experiencia. Esta fe en cuanto operar humano, dado que se abre a la más honda irreflexionabilidad, es más que una razón demostrativa o discursiva: es o aspira a ser significación, sentido y textura vívida del vivir humano para con el mismo vivir humano.

De lo que intenta dar cuenta un método teológico, en el fondo, es de lo vivo y de lo vívido del sujeto, en tanto desde allí emerge su Fundamento Fundante. Si esto es así, el método tiende a la

---

<sup>42</sup> Boff, *Teoría do método teológico*. En especial la sección II, “Processos”, 197-357.

<sup>43</sup> Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 209.

<sup>44</sup> Estas cuatro insistencias pueden ser trabajadas desde Ellacuría (*Filosofía de la realidad histórica*), González Fernández (*Estructuras de la praxis; Teología de la praxis evangélica; Reinado de Dios e Imperio*), Schillebeeckx (*Los hombres, relato de Dios*) y Pérez Aguirre (*La opción entrañable*).

<sup>45</sup> Rahner, “Teología trascendental”, 613.

<sup>46</sup> Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 89.

<sup>47</sup> A propósito de esto último: Beuchot, *Hermenéutica Analógica-icónica y Teología*, 27-46.

adjetivación *teológico*, por su mismo dinamismo intrínseco: en tanto las operaciones del sujeto operador son intencionales, avanza a nuevos niveles de conciencia en sus propias operaciones y en las aprehensiones logradas sobre su objeto de indagación,<sup>48</sup> y avanza hacia el reconocimiento de lo vívido del existir mismo. Ahora, esta intencionalidad que avanza sobre nuevas integraciones, puede detenerse, desviarse, corregirse. ¿Qué han hecho los autores escogidos, como representantes de ciertos modelos de indagación en torno del Jesús histórico, respecto de su intencionalidad hacia lo teológico? Uno insiste en ponerla entre paréntesis para no nublar el juicio histórico; los otros dos pretenden integrarla, uno en términos de continuidad fundamental desde la historia y otro en términos de desafío fundamental hacia la historia. Son diferentes caminos (me inclino por el tercero, desde mi propia sensibilidad, en consonancia con lo que expongo enseguida, en 1.3.3) desde los cuales se vislumbra la humanidad de la humanidad.

### **1.3. La humanidad de la humanidad.**

Las tesis anteriores hablan del *método* y la *metodología* como pareja mutuamente imbricada, aunque diferenciables en el discurso analítico. En conjunto lo llamo *metódica*, esto es, *caminante*, *camino* y *caminar*, objetivables hasta cierto punto, pues en la objetivación estamos *implicados*. Por el hecho de esta implicación se puede afirmar que “La única manera de aproximarse a la objetividad (...) es reconociendo primero la subjetividad”.<sup>49</sup> Lo metódico recibe su especificidad teológica en tanto referido al Fundamento Último y a las Motivaciones últimas.

Son necesarios dos matices, que me conducen a la octava y última tesis de este apartado. El primero arriesga a especificar, aún más, aquella especificidad teológica de lo metódico, y el segundo propone como corazón de lo metódico lo que llamaré imaginación.

**1.3.1.** El Fundamento Último y las Motivaciones Últimas no son fantasía, sino posibilidad identificable y encarnada desde la misma intencionalidad del conocer del sujeto. En este sentido se dice que el Fundamento y la Motivación adquieren carne en la experiencia histórica, esto es, en “la experiencia de sentirse constituido por el pasado y por la tradición en que se fue

---

<sup>48</sup> Al respecto, la formulación de Lonergan en “El esquema fundamental de las operaciones” (*Método en teología*, 14-29).

<sup>49</sup> Sucre, *La máscara, la transparencia*, 18. Lonergan insiste: “la objetividad es simplemente la consecuencia de la auténtica subjetividad, es decir, de la genuina atención, inteligencia, razonabilidad y responsabilidad” (*Método en teología*, 258).

formado”.<sup>50</sup> Pero no se trata de *cualquier* carne, por lo menos en la tradición judeocristiana. Schillebeeckx indica que, de las experiencias de revelación, quizás las más significativas sean aquellas extremas, donde el mundo dado choca de manera frontal contra nuestras expectativas habituales: “La autoridad de las experiencias culmina (...) en las historias humanas de sufrimiento”.<sup>51</sup> Similar la insistencia de Sobrino sobre la perspectiva de las víctimas, quienes “aportan a la teología algo más importante que contenidos: aportan luz para que los contenidos puedan ser vistos adecuadamente. (...) Ofrecen luz y utopía, interpelación y exigencia de conversión, acogida y perdón”.<sup>52</sup> Peukert, en el marco de elaborar una propuesta de teología fundamental enraizada en la teoría de la acción comunicativa, señala: “La acción comunicativa en solidaridad rememoradora con los inocentes aniquilados aparecería entonces como la afirmación de una realidad que preserva de la aniquilación al otro que ha actuado en la historia”, lo que lleva a considerar “la realidad de Dios a partir de una determinada consumación existencial”.<sup>53</sup>

Así pues, aquello que se nombre como Fundamento y Motivación tiene como punto de partida lo más vívido de la experiencia, las experiencias negativas de contraste,<sup>54</sup> y en su dinamismo de autoapropiación conduce a la pregunta por los dinamismos de redención en la historia. Es la historia que, como humanidad, merecemos: “Una función esencial de la historia es hacer justicia, con crítica y discernimiento, a los vencidos y olvidados. Esta es, entre otras, una condición inexcusable para que el futuro no sea la mera prolongación del presente”.<sup>55</sup>

---

<sup>50</sup> Vélez, *El método teológico*, 133. En esta frase resume la autora lo presentado por Lonergan, más por extenso, en *Método en teología*, 174-178.

<sup>51</sup> Schillebeeckx, *Los hombres, relato de Dios*, 61.

<sup>52</sup> Sobrino, *La fe en Jesucristo*, 20.

<sup>53</sup> Peukert, *Teoría de la ciencia y Teología fundamental*, 338, 344.

<sup>54</sup> “Constituyen una experiencia humana fundamental a la que, como tal, tengo por vivencia básica pre-religiosa, accesible a todos los hombres. Me refiero al veto que el hombre experimenta contra este mundo tal como es. (...) se trata de algo profundamente equivocado. (...) la experiencia humana del sufrimiento y el mal, de la opresión y la infelicidad, es la base y la fuente de un no fundamental que pronuncian los hombres sobre el hecho de su ser-en-el-mundo. Esta experiencia es, además, más cierta, más evidente que todo lo que la filosofía y las ciencias pueden ofrecernos de ‘saber’ verificable o falsificable. La indignación (que no es, desde luego, un término científico) parece una experiencia básica de nuestra vida en este mundo. (...) Este no poder conformarse del hombre con tal situación ofrece una perspectiva iluminadora. Revela una *apertura hacia* una situación distinta, *que tiene derecho a nuestro sí*. Puede llamársele un consenso con «lo desconocido», con lo que no cabe determinar positivamente en su contenido: un mundo distinto y mejor, que no se ha dado aún de hecho en ningún sitio. O dicho de otro modo: la mera asunción de la posibilidad de hacer mejor nuestro mundo; apertura a lo desconocido y a lo mejor” (Schillebeeckx, *Los hombres, relato de Dios*, 29-30).

<sup>55</sup> Aguirre, *Así empezó el cristianismo*, 9.

**1.3.2.** En el desarrollo de lo metódico aparecen luces y sombras, aciertos y errores; la diligencia, la autoconciencia y la autocrítica no nos salvan de ello. Aún nuestras mejores intenciones se pueden ver frustradas por esta materia humana, despierta y sonámbula, de la que estamos hechos, aunque siempre esperanzados por lo más vivo de nuestro ser sujetos. Podemos ignorar o desconocer lo metódico, pero no podemos salir de él: es *conditio humana*. En lo metódico acontece la escucha, la explicación y la actualización, desde nuestras interacciones sociales y personales; dicho de otra manera, acontece la *interpretación*. Es ésta, por decirlo así, su vena, y dentro de la interpretación, la *imaginación* conforma su sangre, su fluido vital.

Para esta afirmación me sitúo, primero, desde Lonergan. El *tender-a* o intencionalidad propia de la experiencia, organización primera e inteligible desde el atender selectivo de los sentidos,<sup>56</sup> se posibilita gracias a la *imaginación*: “mediante la imaginación, el lenguaje y los símbolos, operamos de una manera compuesta: inmediatamente, con relación a la imagen, la palabra y el símbolo; mediatamente, con relación a lo representado o significado”;<sup>57</sup> es un “campo de juego de nuestros deseos y temores” que pone en marcha el acto de intelección.<sup>58</sup> El motor de la imaginación hace presente la propia vitalidad desde toda su subjetividad, crea y recrea el universo en que desarrolla su acción, expresándolo enraizadamente en sus propios contextos de manera elástica, orgánica, integradora, exigiendo una constante reinterpretación y reactualización por medio de nuevas significaciones.<sup>59</sup> Este imaginar se encuentra, es el caso, en referencia a la revelación. Por esto es una imaginación de la indignación ética, provocada desde “la experiencia del sufrimiento y del mal” como “base y fuente de un *no* fundamental que pronuncian los hombres sobre el hecho de su ser-en-el-mundo”, que impulsa “la irreprimible indignación humana (...) [y] Revela una *apertura hacia* una situación distinta *que tiene derecho a nuestro sí*”, apertura que toma *dirección* y *profundidad* en “el reconocible rostro humano de la trascendencia”.<sup>60</sup>

---

<sup>56</sup> Lonergan, *Método en teología*, 15.

<sup>57</sup> *Ibíd.*, 34.

<sup>58</sup> Lonergan, *Insight*, 42-45.

<sup>59</sup> Sobre esto expuse en: Román, *El evangelio según Jesucristo, de José Saramago*, 35-38.

<sup>60</sup> Schillebeeckx, *Los hombres, relato de Dios*, 29-31.

En tal sentido, segundo, “La imaginación contiene el poder creativo de construir nuevas formas y significados. (...) posibilidades humanas en el futuro”.<sup>61</sup> En términos de una labor histórica, es claro que “la investigación sobre Jesús afecta la comprensión de Jesucristo”, en tanto *impacta* a “la imaginación y la reeduca proporcionándole más directamente imágenes históricas en correspondencia más estrecha con la personalidad histórica de Jesús”. En términos negativos, este impacto pone en duda viejas concepciones; en términos positivos, este impacto “enriquece”, a su vez, a “la imaginación y propone una interpretación históricamente concreta de la mediación cristiana de Dios que es Jesús de Nazaret”.<sup>62</sup>

**1.3.3.** La octava tesis recoge estos dos matices. La primera parte de su formulación es resumen de las tesis anteriores, en tanto que la segunda parte resume lo expuesto en los dos sub-apartados anteriores:

**Tesis 8.** Lo metódico, condición del operar humano y condición humana de su apertura a la escucha de la revelación, opera, no de manera positivo-objetivista o subjetivo-narcisista, sino en interactividad constante, condición de su índole variable. La base de esta operación es la imaginación, que haciendo presente la vitalidad humana, y en especial y preferentemente aquella que es negada, permite la apertura del operar a lo trascendente y humanizante en la historia.

Con esta tesis, vuelvo a valorar el análisis realizado en el momento primero de la investigación. Mencioné una inclinación apenas, arriba al finalizar el apartado 1.2., que ahora es firme. El dinamismo propio de cualquier investigación histórica sobre Jesús le lleva a acercarse a una intención teológica, frente a la cual Meier prefiere ponerla entre paréntesis, en tanto Dunn y Crossan procuran integrarla; se trata de diferentes caminos para vislumbrar la humanidad de la humanidad. A la luz de la tesis octava, estimo que una indagación bajo los preceptos del modelo heurístico del Jesús histórico *tiende a* cerrar la historia, una indagación bajo los preceptos del modelo heurístico del Jesús recordado *tiende a* congelarse en doctrina; considero que una indagación bajo los preceptos del modelo heurístico del Jesús reconstruido *tiende a* asumir el

---

<sup>61</sup> Haight, *Jesús, símbolo de Dios*, 51. Previamente, ha indicado el autor: “La imaginación es algo bien conocido por cada uno, pero como parte del complejo funcionamiento de la mente humana es sumamente difícil de definir. Según categorías aristotélicas y tomistas, la imaginación es uno de los cuatro sentidos interiores que acompaña siempre al saber humano, porque todo conocimiento procede de los datos ofrecidos por los sentidos externos y es conducido a la comprensión por medio, entre otras cosas, de imágenes concretas que a su vez son almacenadas en la memoria” (ibíd.).

<sup>62</sup> Ibíd., 51-52.

riesgo de reconocer una alteridad permanente que suscita permanentes preguntas y (auto) cuestionamientos.

En efecto, al examinar la obra de Meier, observaba que su enunciador procuraba una información histórica fiable e independiente sobre Jesús, en el marco de una retórica objetivista con ilusión descriptiva: una retórica limpia, incontaminada de las conexiones con el hoy y con la teología, parece ser su divisa metódica (cfr. Capítulo 2, 5.1 y 6.5). En este sentido, el enigma insinuante que pretendió el enunciador estabiliza sus sentidos en los acontecimientos del pasado. Si bien puede ser que esto revele “un compromiso” que “no se ejercita de manera inmediata, sino únicamente de manera remota” en tanto “Su propósito inmediato es determinar lo que se estaba gestando en el pasado”,<sup>63</sup> también puede ser que esto revele “un miedo a la volatilidad del [pasado y del] futuro humano y a su conversión en presente”,<sup>64</sup> pues el sujeto que hace y/o lee la historia *tiende a* incapacitarse para imaginar las posibilidades dormidas o perdidas de lo que alguna vez fue y “prolongar sus efectos creativos en el presente”.<sup>65</sup>

De estos efectos trata Dunn en su obra, bajo la tarea de comprender el efecto-evangelio. Su intento cae, sin embargo, bajo los preceptos de un enunciador dogmático que le lleva a eludir toda particularidad, conflictualidad y situación (cfr. Capítulo 3, 4.1.2 y 4.1.3.). Si bien podría decirse que “Su propósito es hacer una reconstrucción inteligente del pasado, pero no basándose en sus elementos rutinarios, sino a partir de las iniciativas originales que brotaron de esos elementos”,<sup>66</sup> el discurso de Dunn tiende a “estabilizar la fe en acontecimientos del pasado” y congelar “la doctrina en contenidos inmutables”, huyendo de la diferencia y el conflicto interpretativo, como si existiera “miedo a que su potencial nutritivo pueda estropearse”.<sup>67</sup>

---

<sup>63</sup> Lonergan, *Método en teología*, 223.

<sup>64</sup> Giraldo, *Derechos humanos y cristianismo*, 90.

<sup>65</sup> Bernabé y Gil, *Reimaginando los orígenes del cristianismo*, 10. La cita completa: “Imaginar ‘los orígenes’ no quiere decir inventarlos, sino prolongar sus efectos creativos en el presente. Es lo que ha hecho cada pueblo en el transcurso de su configuración como tal: aquellos orígenes imaginados le ofrecían las claves de su identidad actual, cómo habían llegado a ser lo que son, por qué debía estar cada cosa en su lugar, etc. Esto significa que, al menos en parte, ‘los orígenes’ son una elección. Quienes imaginan ‘los orígenes’, primero eligen aquellos hechos del pasado que tienen algún sentido particular, y los recrean con su narración; de este modo, la elección de ‘los orígenes’ y su narración constituyen dos puntos esenciales de esta tarea que no es individual, sino colectiva, porque se elabora a lo largo de generaciones imaginando y reimaginando” (ibíd.).

<sup>66</sup> Lonergan, *Método en teología*, 223.

<sup>67</sup> Giraldo, *Derechos humanos y cristianismo*, 90.

Estos miedos parecen estar ausentes del discurso de Crossan. Su discurso es un continuo desafío a las propias sensibilidades desde las cuales se construye la historia y desde las cuales se percibe la acción de Dios en la historia, no exento de operaciones retóricas devocionales y de dificultades dadas por su intento de sincretismo (cfr. Capítulo 4, 4.1.). Sin embargo, pone en marcha la operación de imaginar nuevos escenarios posibles, tanto a nivel de la teoría misma como a nivel de aquello que se reconstruye sobre el pasado, de manera que confluye en su argumentación –no sin problemas– tanto una inteligibilidad científica como una histórica,<sup>68</sup> y una búsqueda de reconocimiento de “la alteridad corporal y cultural del otro”.<sup>69</sup>

## 2. ALGUNAS IMPLICACIONES: A PROPÓSITO DE CINCO RIZOMAS.<sup>70</sup>

El discernimiento anterior, con el que doy por terminado una serie de juicios valorativos sobre la reflexión metódica presentes al interior de ciertas obras –y que, de manera provisional, podrían ser tomados como punto de partida a ser verificado en un examen de nuevas obras–, en lo inmediato permite valorar los cinco elementos anunciados como problemáticos, al final del Capítulo 4. Esta valoración sirve, a la vez, tanto de síntesis del juicio precedente como aviso del marco metódico que se expondrá en el capítulo siguiente.

---

<sup>68</sup> “La *inteligibilidad científica* trata de formar un sistema o estructura internamente coherente y válida para cualquier conjunto o serie específica de casos. (...) se expresa en un vocabulario técnico y es verificada constantemente por medio de la confrontación de sus diversas implicaciones con los datos; además, se la ajusta o se la sustituye cuando no responde positivamente a las diversas formas de verificación. (...) *la inteligibilidad histórica* se asemeja a la inteligibilidad alcanzada por el sentido común (...) Su propósito es hacer una reconstrucción inteligente del pasado, pero no basándose en sus elementos rutinarios, sino a partir de las iniciativas originales que brotaron de esos elementos; busca, además, presentar el encadenamiento existente entre cada una de las iniciativas originales y sus consecuencias, y el desarrollo de un proceso que, en teoría, podría repetirse, pero que con toda probabilidad nunca se repetirá” (Lonergan, *Método en teología*, 222-223. Cursiva mía).

<sup>69</sup> Giraldo, *Derechos humanos y cristianismo*, 90.

<sup>70</sup> El término rizoma proviene de la botánica y la biología, y refiere un tipo de raíz compuesto de nudos o secciones cortas, de los cuales derivan con numerosas raíces y brotes nuevos hacia nuevos nudos o secciones, todos ellos complejamente entrelazados. La *imagen* del rizoma permiten a Deleuze y Guattari (*Mil Mesetas*) elaborar la *noción* de rizoma como “*multiplicidad* conformada por líneas estratificadas, pero también por líneas de fuga, fugas, sin comienzo ni fin, siempre *entre* las cosas, sin sujeto ni objeto, sin jerarquización; un sistema descentrado constituido por palabras abiertas a intensidades asignificantes desde las que se establecen desterritorializaciones y devenires. El rizoma, entonces, puede exponer o denunciar el vínculo de los distintos enunciados (políticos, económicos, sociales, biológicos, etc.) con el sistema de poder que los emplea; así, socava la lengua principal yendo más allá de la semántica o la sintaxis, para abrir la lengua a otras dimensiones, incluso a registros no lingüísticos” (Jara, “Itinerario hacia la teoría literaria posmoderna”, 42). Esto último es lo que me interesa subrayar, en este apartado.



**2.1.** Recordé, primero, que toda teoría es o implica una biografía, y pregunté si tal dato poseía alguna implicación respecto de los horizontes metódicos para dar sentido y significación al Jesús de la historia.

Subrayo dos aspectos, teniendo en mente las tesis 1 y 2 arriba expuestas. En la definición más completa que aquí he propuesto, primero, la *biografía* corresponde a una antropología de la subjetividad, de manera que en el discurso se manifiesta la producción histórico-social de un enunciador y su localización (cfr. Capítulo 4, 1.1.); la biografía no es sólo condición de la historicidad del historiador, sino de la historicidad de su conocer, de manera que no reconocer su biografía es “despojarlo de su historicidad”<sup>71</sup> y despojarse de la propia historicidad. Segundo, y como queda patente en el análisis del momento primero, las *diferentes* biografías explican, “diferentes nociones de historia, diferentes métodos de investigación histórica, puntos de vista incompatibles e historias irreconciliables”,<sup>72</sup> diferencias que quedan evidentes en el estudio histórico sobre Jesús.

De manera que la actividad de proponer cierto sentido y significación al Jesús de la historia, *siempre* se realizará desde un marco biográfico localizado, desde una condensación de producción histórico-social. Si esto es así, *nos avisa* de un problema a ser discutido: ¿estamos destinados a comprender a Jesucristo desde nuestros propios marcos biográficos personales, o existe algún marco-biográfico-localizado que tenga un carácter privilegiado para la comprensión?

**2.2.** Insistí, segundo, en que todo discurso posee una estructura, que es manifestación o metáfora de un estilo de pensamiento, y pregunté por la implicación de un estilo de pensamiento, particular o general, respecto de los horizontes metódicos para dar sentido y significación al Jesús de la historia.

Subrayo dos aspectos, teniendo en mente las tesis 3 y 4, expuestas arriba. Como estilo de pensamiento, primero y en la definición más completa que he propuesto, la estructura es un proceso o estructurar que genera recurrencias creadoras de sentido, por parte de un sujeto que, en su mismo estructurar, puede cerrar o dejar abierta su estructura hacia nuevos horizontes (cfr. Capítulo 2, 2.1.3). Este estructurar implica que se opera sobre ciertos materiales para “reunirlos,

---

<sup>71</sup> Lonergan, *Método en teología*, 216.

<sup>72</sup> *Ibíd.*, 217.

completarlos, compararlos, reducirlos, clasificarlos y seleccionarlos”,<sup>73</sup> y como quien opera es un sujeto particular, las diferentes maneras de estructurar explican la heterogeneidad de los resultados. Segundo, este estructurar también manifiesta una historicidad, en tanto va de la mano de una biografía; de allí que “El historiador comparte con su audiencia *nociones generales* de las *formas* que las situaciones humanas significativas *deben* adquirir en virtud de su participación en los procesos específicos de dotación de sentido que lo identifican como miembro de un cierto legado cultural”;<sup>74</sup> por esto, lo que ofrece un historiador es una narrativa (forma) que hace familiar, para este presente, lo extraño del pasado, pero que, paradójicamente, también puede proporcionar insumos para hacer extraño lo familiar del presente.<sup>75</sup>

De manera que la actividad de proponer cierto sentido y significación al Jesús de la historia, *siempre* se realizará sobre la base de un estructurar, que es una forma histórica dada de narrar. Si esto siempre es así, *nos avisa* de un problema a ser discutido: si la narración que ofrece nuestro estructurar, históricamente situado, nos ha de llevar a una comprensión de Jesucristo en términos de familiaridad y de extrañeza, al tiempo, ¿de qué familiaridad y de qué extrañeza se trata?

**2.3.** Desde el análisis de casos particulares, generalicé indicando que todo discurso presenta la manera como opera un enunciador, cuya operación, en términos abstractos, es proponer un juego de términos y relaciones; desde allí, pregunté por aquellos términos y relaciones básicos para generar un proceso discursivo de creación de sentidos, encauzados hacia el dar sentido y significación al Jesús de la historia.

Subrayo dos aspectos, teniendo en mente las tesis 5 y 6, expuestas arriba. Primero, el operar de un enunciador supone un sistema operativo o juego de términos y relaciones que funciona al interior de una estructura (cfr. Capítulo 2, 4.2.2); como operar, es un acto consciente que pone en escena, en la escritura, el “propio horizonte”, el “propio punto de vista” y “la propia visión de

---

<sup>73</sup> *Ibíd.*, 243.

<sup>74</sup> White, *El texto histórico como artefacto literario*, 116. Esta forma es una *narrativa*: “las narrativas históricas son no sólo modelos de acontecimientos y procesos pasados, sino también enunciados metafóricos que sugieren una relación de similitud entre dichos acontecimientos y procesos y los tipos de relatos que convencionalmente usamos para dotar a los acontecimientos de nuestras vidas de significados culturalmente reconocidos” (*ibíd.*, 120).

<sup>75</sup> Piensese, p. ej., en Dunn, quien procura presentar una narrativa (en términos de White) que hace familiar lo extraño del pasado, o en Crossan, cuya narrativa más bien quiere provocar un efecto de extrañeza frente a nuestro presente civilizatorio; Meier, por su parte, en la práctica procura lo primero, aunque más de una vez declara desear lo segundo, sin llegar a desarrollarlo.

mundo”.<sup>76</sup> Esta puesta en escena del propio horizonte puede suscitar, o no, por parte de quienes interactúan con tal operar, la re-creación de sus propios horizontes o la oclusión de los mismos. Segundo, esta puesta en escena manifestada en un discurso es un proceso discursivo de creación de sentidos; por esto, “la narrativa histórica no *reproduce* los acontecimientos que describe; nos dice en qué dirección pensar acerca de los acontecimientos y carga nuestro pensamiento sobre los acontecimientos de diferentes valencias emocionales”.<sup>77</sup>

De manera que la actividad de proponer cierto sentido y significación al Jesús de la historia, *siempre* se realizará desde la mediación de una operación desde términos y relaciones que, en conjunto, ofrecerán posibilidades de re-creación u oclusión, en tanto que direccionan nuestros pensamientos. Si esto siempre es así, *nos avisa* de un problema a ser discutido: ¿cuáles son aquellos términos y relaciones que recrean y que obstruyen?

**2.4.** Percibí que toda estrategia de construcción discursiva (metodología) genera institucionalizaciones del sentido, y pregunté si los horizontes metódicos para dar sentido y significación al Jesús de la historia, están abocados a institucionalizar un sentido, y qué implicaciones tiene esto.

Subrayo dos aspectos, teniendo en mente las tesis 7 y 8, expuestas arriba. Las metodologías o estrategias de construcción discursiva, primero, pueden ser descritas en términos de apropiación y/o rechazo que genera un inconsciente social y cultural respecto de la tradición cultural en la que se halla inmerso el enunciador, quien siempre crea espacios de devoción y de diálogo, bajo ciertas características que enmascaran y/o develan su propia subjetividad (cfr. Capítulo 2, 5; Capítulo 3, 4; Capítulo 4, 4); esto implica que el sentido propuesto por una investigación sobre el Jesús histórico implica cierto núcleo de significados considerados como válidos, y compartido por cierta comunidad en su validez significativa para ella; parafraseando a Lonergan, este núcleo de significados “aconseja y disuade, manda y prohíbe”, informa la vida, conocimiento y obrar tanto del individuo como de la comunidad, y, se supone, recupera (decodifica) y actualiza (recodifica) un núcleo de significados originarios de los cuales se pretende heredero;<sup>78</sup> se trata de una institucionalización de sentidos, “un proceso de decodificación y recodificación en el que una

---

<sup>76</sup> Lonergan, *Método en teología*, 262.

<sup>77</sup> White, *El texto histórico como artefacto literario*, 125.

<sup>78</sup> Lonergan, *Método en teología*, 290.

percepción es clarificada al ser presentada en un modo figurativo diferente de aquel en el que fue codificada por la convención, la autoridad o la costumbre”, cuya “fuerza explicativa” depende “del contraste entre la codificación original y la posterior”.<sup>79</sup> Pero en ese contraste, segundo, la comunidad de interpretación puede tomar y ofrecer su proceso de de/re-codificación, bien sea como “proposiciones eternamente válidas”, o como “estructuras abiertas al espíritu humano”.<sup>80</sup>

De manera que la actividad de proponer cierto sentido y significación al Jesús de la historia, *siempre* se realizará sobre la base de una institucionalización de sentido que, o bien cierra el sentido y la significación, o bien lo ofrece en apertura a nuevas construcciones de sentido y significación. Si esto siempre es así, *nos avisa* de un problema a ser discutido: ¿cuál es el conjunto de institucionalizaciones que posibilitan nuevos sentidos y significaciones, o que los imposibilitan?

**2.5.** Por último, observé que todo discurso contiene un método, susceptible de generalización a manera de modelo que, con ciertas características, pueden constituir una metódica teológica plausible para una actualidad de Jesucristo, en el sentido de coadyuvar a la teología a dinamizar tal actualidad; desde allí pregunté cuál es esa metódica teológica, en el sentido de un marco reflexivo metódico.

Teniendo en mente el conjunto de tesis arriba expuestas, subrayo las conclusiones sobre método, en la indagación realizada en los capítulos precedentes, y constituidas sobre los cinco asuntos asociados y simultáneos que se desprendían de una noción de estructura: existe un *quién* que propone una *estructura que deviene en abierta o cerrada*, lo que signa su *inteligibilidad* en el proceso del *estructurar* que articula sus diversos *elementos* (cfr. Capítulo 2, 2.1.3). De manera que, si es cierta la posibilidad de una generalización, lo es en tanto existe un sujeto que se pone en marcha, que trasciende, hacia una creciente *objetivación*, no en el sentido de alcanzar algo independiente de su mismo existir, sino en el sentido que él mismo puede manifestarse, con autenticidad, como “auto-trascendencia del sujeto existente”.<sup>81</sup> Por esto, hablar de una metódica teológica, o de marco reflexivo metódico y teológico, es señalar derroteros, retos y posibilidades

---

<sup>79</sup> White, *El texto histórico como artefacto literario*, 134.

<sup>80</sup> Lonergan, *Método en teología*, 293.

<sup>81</sup> *Ibíd.*, 326.

de una integración del sujeto respecto de –para el caso específico de esta investigación– aquello que investiga en torno del Jesús histórico.

### 3. INFLEXIÓN.

He llamado este capítulo *reflexión* metódica, porque a través de cierto número limitado de discursos sobre el Jesús histórico, he pretendido volver sobre el punto de partida planteado, ampliándolo y encontrando en él sustento para el juicio pretendido. Ha sido adjetivada la reflexión como *metódica*, en la medida que supone esa interacción entre metodología y método, desde la cual es posible realizar un juicio parcial sobre los autores examinados, y un juicio fragmentario sobre los modelos de indagación que ellos puedan representar. Como reflexión, además se trata de una *inflexión*, en el sentido de presentarse a manera de bucle y rizoma: un pensar (el mío propio) que trata de interactuar con *tu* pensar (desconociendo el destino de tal interacción) con el ánimo de decir (desde esa interacción) y proponer (desde la reflexión presentada) un marco reflexivo metódico y teológico.

En lo que respecta al contenido aquí expuesto, he tratado de ir más allá del *inventario*. Si entendemos el inventario como “una relación postrera, un recuento definitivo que tan sólo se acercará, en palabras no por serenas y rigurosas, menos desesperadas, a un remedo imposible de la totalidad perdida y fragmentada del tiempo y del espacio pasado”,<sup>82</sup> los estudios sobre el Jesús histórico están llamados a quedar varados en una propuesta de *significación* y de *representación* de una *existencia positiva*, sin posibilidad de ser promovidos hacia proporcionar un *sentido* (lo *vívido*, lo llamaré), una *presencia*, un *evento poético*. Por esto, valoro la *invención*, en términos de recuperar el sentido, la presencia y el evento, sin ignorar o demeritar la significación, la representación y la existencia. Pero de esto es lo que trata el séptimo capítulo, bajo cuya luz se entenderá la formulación de este párrafo.

---

<sup>82</sup> Ruiz, *Poesía completa*. Julio Garcés, xlvii.

## CAPÍTULO 7

### UN MARCO REFLEXIVO, METÓDICO Y TEOLÓGICO: POR UNA MIRADA DE SEGUNDO ORDEN

La embestida contra el cuerpo humano en nuestro siglo ha sido masiva y constante. El racismo, el genocidio, la “limpieza étnica”, el hambre, el desempleo y los maltratos, el estupro, el heterosexismo y la explotación sexual, cosas que no son aberraciones individuales sino políticas sistemáticamente montadas e impulsadas en búsqueda de dividendos políticos. Los cuerpos están en absoluto riesgo. Su defensa exige algo más que palabras. La tradición cristiana de la resurrección corporal ofrece más que palabras, más que motivos literarios. Es un modo de vida que implica aprecio por el cuerpo humano y que resiste frente a todo lo que amenaza los cuerpos de los niños, de las mujeres y de los hombres sobre este planeta.

Sawicki, *Seeing the Lord*, vii

El niño que fui no *vio* el paisaje tal como el adulto en que se convirtió estaría tentado de imaginarlo desde su altura de hombre. El niño, durante el tiempo que lo fue, *estaba* simplemente en el paisaje, formaba parte de él, no lo interrogaba, no decía ni pensaba...

Saramago, *Las pequeñas memorias*, 16

Por ser este capítulo el último del momento segundo de la investigación, comparte similares notas de forma con el capítulo 4 del momento primero: es conclusión de todo lo precedente, pero ha de desafiar al lector a nuevas oberturas; como conclusión, ha de cerrar numerosas puertas abiertas, y como obertura, ha de dejar planteados nuevos caminos.

Siendo su objetivo propio proponer un marco reflexivo metódico que coadyuve a la tarea de dinamizar una actualidad de Jesucristo, cuenta con todo el análisis precedente del momento primero, y la reflexión/inflexión del capítulo anterior. El marco que se propondrá tiene la característica de ser una *mirada de segundo orden*, por lo que es necesario abordar, en la primera sección, una explicación de ello. La segunda sección introduce un contexto necesario, de doble intención: por un lado, explicar el sentido del párrafo con el que culminó el capítulo anterior, y por otro, preparar el terreno para la propuesta de marco reflexivo metódico y teológico, que se expone en la tercera sección. La cuarta sección es conclusiva al presente capítulo.

## 1. UNA SEGUNDA OPORTUNIDAD

Evoque el lector esta *imagen* literaria: algunos momentos después de la revelación que le proporcionó la clave definitiva para desentrañar la escritura de Melquiades, Aureliano Buendía sabría que en realidad era Aureliano Babilonia, el último descendiente de la estirpe. En la lectura de aquellos viejos manuscritos no sólo descifró la historia de sus orígenes, sino que “empezó a descifrar el instante que estaba viviendo, descifrándolo a medida que lo vivía, profetizándose a sí mismo en el acto de descifrar la última página de los pergaminos, como si estuviera viendo en un espejo hablado”. Su acto de descifrar se acompaña del “viento, tibio, incipiente, lleno de voces del pasado, del murmullo de geranios antiguos, de suspiros de desengaños anteriores a las nostalgias más tenaces”. Antes de llegar a los últimos versos y ya en medio del huracán bíblico que habría de borrar a Macondo de la faz de la tierra y la memoria humana, Aureliano adivinó que en la última línea terminaba su vida, “porque las estirpes condenadas a cien años de soledad no tenían una segunda oportunidad sobre la tierra”.<sup>1</sup>

Para los Buendía, en Macondo, no hay oportunidad de trascender, de lo *vívido*, pues la familia se encuentra enfrentada a la decadencia o, como intuyeron Úrsula y Pilar Ternera, a “un engranaje de repeticiones irreparables, una rueda giratoria que hubiera seguido dando vueltas hasta la eternidad, de no haber sido por el desgaste progresivo e irremediable del eje”.<sup>2</sup> Los miembros de la familia Buendía se han constituido sobre una férrea *representación* de roles que les impide abandonar el mundo de *significaciones* heredadas, impidiendo la emergencia de nuevas *presencias* que convoquen lo *vívido* en su existir. Las imágenes de geranios y voces del pasado no son suficientes, dado el peso de las significaciones heredadas, para anular la sentencia de la desaparición, para el último de la estirpe, a pesar de su amor. Serán sus lectores quienes, en un nuevo acto de *imaginación*, hagan emerger la potencia de las imágenes para volver a constituir la verdad del mundo, más allá de los significados establecidos, hacia algo *vívido* “donde de veras sea cierto el amor y sea posible la felicidad, y donde las estirpes condenadas a cien años de soledad tengan por fin una segunda oportunidad sobre la tierra”.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> García Márquez, *Cien años de soledad*, 546-548.

<sup>2</sup> *Ibíd.*, 523.

<sup>3</sup> García Márquez, *La soledad de América Latina*, 12.

Desde la sensibilidad de quien esto escribe, esta es la mejor *imagen* literaria de una *mirada de segundo orden*:<sup>4</sup> el lector se constituye en lo narrado para encontrar la clave de su propia biografía, se descifra al tiempo que se lee. La *noción* de mirada de segundo orden refiere un observador que se observa y atiende a la manera como su operar constituye el mundo en el cual se desenvuelve, sin negar la cualidad *objetiva* del mundo, reconociendo el papel de su *subjetividad* en su constitución, captando los eventos de lo *vívido* que allí se entremezclan. En tal sentido y con los debidos matices, la obra de Lonergan puede ser considerada mirada de segundo orden, en la medida que su propósito es “lanzar una invitación a ejercer un acto personal decisivo”: “que nuestra propia autoconsciencia racional tome posesión de sí” para identificar en sí misma la estructura dinámica que le pertenece.<sup>5</sup>

Lo presentado en páginas anteriores actúa en diversos niveles que buscan *suscitar* un segundo orden. El más evidente ha referido y descrito los diversos modos de operar de tres autores. Imbricado en este nivel, otro ha supuesto y supone la actividad inteligente de mi lector en su acto de lectura, para que enfrente mis propias reconstrucciones y juicios. En un nivel más profundo, supone confrontarnos con el mundo de *significaciones* y *representaciones* que inevitablemente elaboramos y que, encauzando lo que les origina y les excede –esto es, lo *vívido* o *presencia* de lo vital–, genera la pregunta de si tal encauzamiento nos conduce siempre a normativizar lo *vívido* (con lo que lo des-vitaliza), o nos ofrece posibilidades de liberarlo (con lo que lo re-vitaliza).<sup>6</sup>

## **2. CONTEXTO: ENTRE LA CIENCIA EMPÍRICA Y EL GIRO LINGÜÍSTICO.**

Lo que ahora expongo se encuentra al interior de un contexto más amplio, que he de referir primero. Los eruditos que tratan el asunto del Jesús histórico, indiqué en la Introducción, suelen declarar su certeza sobre la *relevancia* personal, social y cultural de tales estudios; la declaración es apenas anecdótica (en menor o mayor nivel) o poco desarrollada en la elaboración efectiva de su obra. Esto es indicativo (más allá de la posibilidad de indicar cómo los modelos heurísticos,

---

<sup>4</sup> Sobre las miradas e investigaciones de segundo orden: Bateson, *Pasos hacia una ecología de la mente*; Jesús Ibañez, *El regreso del sujeto*; Foerster, *Las semillas de la cibernética*.

<sup>5</sup> Op.cit. Lonergan, *Insight*, 21; cfr. *Método en teología*, 10.

<sup>6</sup> Entra ahora en juego una noción, lo *vívido*, que ya he venido mencionando en el capítulo anterior. Pakman, quien es mi fuente para su uso (en *Texturas de la imaginación*), lo menciona como *sentido*. Prefiero *vívido* o *vividez*, para subrayar su diferencia con la significación genérica de *sentido* como alcance, interés, importancia, significado o valor intuitivo de lo que aparece en el mundo, etc. La noción, en articulación con las nociones de significación y sentido, se explica en la sección que sigue.



con su interpretación objetiva, magisterial, y poscrítica,<sup>7</sup> rechazan o concilian la subjetividad de su enunciador en concordancia o discordancia con la estructura de su discurso) que las teorías del conocimiento y epistemologías que les subyacen participan de la polaridad entre realismo e idealismo, que ha marcado al pensamiento filosófico de occidente y dejado su impronta en los autores estudiados.<sup>8</sup>

Esta polaridad refiere no tanto un cuerpo establecido de conocimientos, sino *saberes implícitos* que de dicho cuerpo establecido se han derivado en la cotidianidad de las personas, sus roles, sus instituciones, y que a su vez encuentran eco y permiten la emergencia y el sustento de aquellos cuerpos teóricos. Por una parte, encontramos un saber implícito “que sostiene el supuesto de un acceso inmediato a la realidad y la verdad a través de los datos de los sentidos, del uso de la razón y del método científico”, y por otra, otro saber derivado “del giro lingüístico que, en el siglo XX, entronizó el lenguaje y la interpretación de sus significados como *locus* del cambio en detrimento de los conceptos de realidad y de verdad”.<sup>9</sup>

Tales saberes se derivan de los procesos de *significación* que nos constituyen como humanos. En tanto seres *vivos*, a estos procesos les antecede y les arroja lo *vívido* o “regazo ecológico sensoriomotriz que configura nuestro hábitat temprano”, y que por esto mismo “no es algo que se agrega al mundo desde un lugar trascendente sino que es el mundo mismo”<sup>10</sup> como “base vital”, “fusión vital”, “corriente vital”<sup>11</sup> que “precede a la distinción de los sujetos y que persiste cuando ella se olvida”.<sup>12</sup> En tanto seres *humanos*, el regazo ecológico sensoriomotriz se encauza necesariamente desde los *procesos de significación*, esto es, desde aquellas mediaciones que son

---

<sup>7</sup> Cfr. lo expuesto en la sexta sección del capítulo 4.

<sup>8</sup> Diversas han sido las referencias al asunto en los capítulos del momento primero. La pretensión de Meier es objetiva, y en tal sentido bebe del realismo. Dunn y Crossan intentan resolver la antinomia, sin salir del todo de ella. Lonergan se ocupa de ella, como reseñé en la nota 146 del capítulo 3.

<sup>9</sup> Pakman, *Texturas de la imaginación*, 21.

<sup>10</sup> *Ibíd.*, 77, 96.

<sup>11</sup> Lonergan, *Método en teología*, 62-63.

<sup>12</sup> *Ibíd.*, 61. Lonergan aborda la *significación* (*ibíd.*, 61-102;) interesado por “este mundo [en el que] vivimos nuestra vida y respondemos a las diversas exigencias de la realidad a partir de los campos de significación” (Vélez, *El método teológico*, 80. Para los diversos lugares de esta noción en *Insight*, véase el “Índice de materias y autores”, 935; un tratamiento puntual: Lonergan, *Conocimiento y aprendizaje*, 221-262). Su noción alude a la manera específicamente *humana* de relacionarnos, y por esto, usa indiferentemente sentido/significación. Sin embargo, es posible hacer una distinción, que ya se percibe en sus líneas: “Tenemos entonces tres dimensiones operacionales en relación con el lenguaje: la de la pura materialidad (o como sea que se conciba y se nombre el referente del lenguaje), la de los procesos de significación y la intermedia del *sentido* [lo *vívido*]” (Pakman, *Texturas de la imaginación*, 63).

“el elemento formal y constitutivo de la vida humana, de suerte que sólo mediante la significación es como pensamos, conocemos o hacemos cualquier cosa respecto a nosotros mismos, respecto a nuestro prójimo o al universo material”.<sup>13</sup>

Acontece aquí una paradoja: si bien “esa dimensión del sentido [lo vívido] se hace *discontinua* con la dimensión de la significación que monopoliza al signo con la adquisición del habla”, a su vez es *continua* con la significación en tanto ésta encauza lo vívido que es su origen, que le arropa, que persiste aun cuando se olvide, y que le excede.<sup>14</sup> Al interior de la paradoja, este cauce posee cuatro implicaciones. Primero, implica que la subjetividad humana se constituye como una *trama micropolítica*, esto es, una *selección* de los elementos que conforman nuestros guiones relativamente estereotipados y prescritos de emociones y sentimientos, aspiraciones y sueños, comportamientos y normas, deberes y proyectos, formas de hacer grupo, tradición, acción, comunidad, sociedad, de sentir y pensar la trascendencia, que en su intencionalidad bien puede encauzarse hacia el progreso o la decadencia.<sup>15</sup> Por originarse en una selección, segundo, esta micropolítica se constituye desde una *censura*, que bien puede ser constructiva, en la medida en que, de lo vívido, selecciona aquellas imágenes más adecuadas a las operaciones intencionales de la conciencia, o aberrante, en la medida en que su selección bloquea la emergencia de imágenes adecuadas a aquellas operaciones intencionales.<sup>16</sup> La censura establecida, tercero, genera una elusión o sometimiento de lo vívido a las exigencias de la significación, un soslayo de “la sensualidad de la experiencia vívida”, cuya pervivencia en la significación se evidencia en aquellas imágenes aceptadas por la trama micropolítica, en tanto sirve para los fines de ésta, y en aquellas imágenes no aceptadas, que quedan ocultas.<sup>17</sup> De esto resulta, por último, que la significación, si bien encarnada, puede generar, y de hecho genera a medida que avanza hacia una

---

<sup>13</sup> Lonergan, *Conocimiento y aprendizaje*, 223

<sup>14</sup> Pakman, *Texturas de la imaginación*, 64. Cursiva mía.

<sup>15</sup> Sobre progreso y decadencia, cfr. Lonergan, *Método en teología*, 57-60. La noción de *trama micropolítica* la elaboro desde Pakman: “los guiones estereotipados que suelen atrapar nuestras vidas y conformar nuestra subjetividad, la cual, al mismo tiempo, participa como agente de su mantenimiento” (*Texturas de la imaginación*, 20).

<sup>16</sup> Sobre esto, Lonergan, *Insight*, 245. La indicación la realizo sobre la base del comentario de Roux, *La tarea del teólogo sistemático*, 27.

<sup>17</sup> Pakman, *Texturas de la imaginación*, 39.

formalización mayor de sus procesos desde el sentido común hacia sentidos más especializados, “el reinado de la abstracción radical”.<sup>18</sup>

Esto es en lo que coinciden aquellos saberes implícitos del realismo e idealismo, en el soslayo de la experiencia vívida, de lo vívido: “para la vulgata científica solamente hay realidades plenas y sistemas formales”, y para “las posiciones del giro lingüístico solo hay un mundo de signos dentro del cual vivimos”.<sup>19</sup> Sin embargo, y dado que la significación está precedida y arropada por lo vívido,<sup>20</sup> éste persiste en imágenes que, si bien censuradas por la micropolítica, conservan la potencia de emerger a un primer plano para cuestionar, reorientar o cambiar la micropolítica que les censura.<sup>21</sup>

Tal es el contexto de la discusión que ahora presento. En el juicio que expuse tanto en el capítulo anterior como el que ya insinuaba en el capítulo 4, es clara la inclinación científica objetivista de Meier, implícita la postura empirista de Dunn, y evidente la sensibilidad posmoderna de Crossan: el primero desconoce la realidad vívida desde la cual el mundo de los signos surgen, el segundo omite su pluralidad y complejidad en torno de un proyecto magisterial, y el tercero se inclina, a pesar de sus búsquedas y por su eclecticismo y sincretismo, a establecer definiciones autorizadas y criterios de relevancia desde el lenguaje y la interpretación. Si atendemos a los dispositivos

---

<sup>18</sup> *Ibíd.*, 40.

<sup>19</sup> *Ibíd.*, 39-40.

<sup>20</sup> “La significación se encarna”, dice Lonergan (*Método en teología*, 61). Pero también *es ya y está ya* encarnada, aunque en sus diversos procesos puede obviar e ignorar tal condición de origen y arrope.

<sup>21</sup> Una explicación de este asunto, por extenso y desde las palabras de Pakman (cuando habla de *sentido*, se refiere a lo vívido): “El sentido *se hace*, mientras el significado *se puede tener*” (*Texturas de la imaginación*, 87), “emerge (...) en la exposición entre seres humanos, entre sus ideas, entre sus cuerpos, y es la raíz de lo que evolucionará a veces hacia la significación, sin agotarse en la misma. (...) es una disposición hacia lo humano al que se ofrece, que siente y se expone al sentido a través del sensorio, de los sentidos” (*ibíd.*, 88). Este hacerse del sentido es un modo de aparición de la realidad, pues “El sentido, a diferencia del significado, no es algo que se agrega al mundo desde un lugar trascendente sino que es el mundo mismo” (*ibíd.*, 96); por esto, “El mundo es sentido como llegada a la presencia de una realidad que no es exclusivamente reducible a la materia ni a la idea, mientras que la imagen es la expresión del sentido en quienes nos exponemos y somos tocados por el mismo” (*ibíd.*, 97). En la imagen se hace presente “la realidad del sentido como una textura vívida” (*ibíd.*, 11): es como cuando decimos que algo (una imagen) nos toca o nos mueve profundamente (nos regala sentido). Así, “Las imágenes son la aparición sensual de la realidad misma en toda su textura” (*ibíd.*, 115), y permiten hacer emerger aquellas “intensidades de existencia” que la micropolítica ha desplazado, minimizado o hecho inexistentes, esto es, un *evento poético*. En las imágenes subsiste “una potencialidad que se puede amplificar, reavivar y llegar a ser liberadora en lugar de restrictiva” (*ibíd.*, 131), “dada su textura sensual material originaria”, y en la posible amplificación/reavivamiento, es “posible el surgimiento de resistencias al poder hegemónico de la micropolítica dominante” (*ibíd.*, 133) mediante el trabajo de la imaginación, que busca crear eventos (“promoción de las imágenes para exponerlas a otras imágenes”: *ibíd.*, 141) que proporcionen *sentido*.

retóricos y el dispositivo estructural de cada uno de los autores y los modelos heurísticos que representan, tal y como quedó expuesto en el análisis del momento primero, poseen todos ellos mecanismos devocionales: sea que se incline por la objetividad representacional (Meier), por la retórica dogmática (Dunn) o por la práctica interpretativa (Crossan), y sea cualesquiera el juicio o simpatía que nos suscite tal inclinación, lo que elabora cada modelo o autor es una propuesta, en mayor o menor medida, de significación, no de *vividez*, de representación, no de *presencia*, de existencia positiva, no de *evento poético*.

Esto último es tan sólo, en principio, una situación dada e ineludible: la significación fluye, encarnada, en nuestra vida y en nuestras maneras de conocer, y desde allí hemos de hablar. Pero analíticamente surge una situación-problema: si bien la significación limita a lo vívido en términos de una censura positiva,<sup>22</sup> la censura negativa, *de hecho* y a través de aquellos *saberes* que suelen configurar nuestras micropolíticas, recorta posibilidades a lo vívido, a la presencia, al evento. Así pues, ¿cómo, desde la significación, generar oportunidades a lo vívido?

### **3. MARCO REFLEXIVO, METÓDICO Y TEOLÓGICO.**

La exposición de los dos apartados precedentes encuadra la proposición que ahora desarrollo, la cual, por un lado, se ha de entender como mirada de segundo orden y, por otro, se ha de asumir como un desafío para el estudio histórico de Jesús, que si bien con claridad meridiana genera significación, censura a lo vívido. ¿Es posible concebir una manera de entender al *Jesús de la historia* que, además de proponer significación, suscite vividez, esto es, que suscite ya una significación/sentido (actualidad de) que contenga el acto teológico *Jesucristo*?

En el primer apartado de esta sección retomo los problemas a ser discutidos que han quedado reseñados en la segunda sección del capítulo anterior, y cuyo desarrollo lleva al marco que ha buscado generar esta investigación. La discusión presentada permite comprender, en el segundo apartado, la comprensión implícita a tal marco como una *invención*, antes que un *inventario*, que he anunciado en el capítulo precedente.

---

<sup>22</sup> Y por esto es posible afirmar que la significación es constitutiva de la comunicación y potencialidad humanas, del conocimiento y de la vida humana, de la sociedad humana: cfr. Lonergan, *Conocimiento y aprendizaje*, 221-261.

### 3.1. De la discusión al desafío.<sup>23</sup>

Fueron cinco los asuntos derivados del momento primero de la investigación, referidos al marco biográfico, a la estructura, a la manera de operar, a la metodología y al método, tal como quedaron indicados en la sección segunda del capítulo anterior. A la luz de lo desarrollado hasta el momento, es posible avanzar, desde ellos, hacia los elementos que conformen el marco buscado.

**3.1.1.** Respecto del **marco biográfico**, en el sentido de una antropología de la subjetividad, observaba que este es ineludible. Su elusión, alusión o asunción, nos habla siempre de un lugar desde el cual el enunciador realiza su producción histórico-social, lugar desde el cual se modelan sus planteamientos.

En primer lugar, asomarse a la manera como se constituye el enunciador desde su subjetividad, es exhibir cómo el enunciador se *salvaguarda de* (se defiende de) la subjetividad histórica y cultural que le habita, o cómo *la salvaguarda* (la ampara). El enunciador constituye significación en su labor, pero defenderse de la subjetividad histórica y cultural que le habita es, en la práctica, minimizar las posibilidades para que, desde la significación, emerja lo vívido. En segundo lugar, defenderse de la subjetividad histórica y cultural es no admitir que ellas se forman desde micropolíticas, y no admitir su propio (auto) cuestionamiento. Estas subjetividades deben ser exploradas y explicitadas desde el diverso concurso concertado de las ciencias disponibles, no sólo para captar los procesos de significación que las fuentes evangélicas proponen, sino los procesos que permiten evocar y recrear lo vívido que tras la significación se trasuda. Así pues, es el sujeto operante implícito al acto interpretativo que versa sobre el Jesús de la historia quien no sólo propone una significación que orientará la significación de Jesucristo, sino quien da o niega vividez al sentido del término Jesucristo. La responsabilidad no es menor.

Se sigue, en términos de un horizonte metódico y teológico: es imposible dejar de reconocer y explorar la subjetividad histórica y cultural que nos modela y que modela las significaciones, sentidos y lo vívido de aquello que captamos como el Jesús de la historia. Sólo reconociéndolas y explicitándolas, es posible entrar en diálogo creativo y liberador con la vividez que arroja a las

---

<sup>23</sup> En este apartado reelaboro un material que he presentado previamente, “Método en la investigación contemporánea sobre el Jesús histórico”, en Román, *Jesús histórico: aproximaciones temáticas*, 9-31.

significaciones de las fuentes evangélicas, referida ella a “un modo de vida que implica aprecio por el cuerpo humano y que resiste frente a todo lo que amenaza los cuerpos de los niños, de las mujeres y de los hombres sobre este planeta”.<sup>24</sup>

**3.1.2.** Indiqué, respecto de las **estructuras**, que estas son metáforas de un estilo de pensamiento, una forma histórica de narrar. En sí mismas, ellas posibilitan un tipo de narración que busca “el conocimiento explícito de la historia vivida”,<sup>25</sup> que es lo que en sentido propio se llama historia. El papel fundamental de estas estructuras es generar y proponer sentidos o significaciones; es decir, afianzan las micropolíticas particulares de un enunciador al interior de las fuerzas micropolíticas en las que habita.

Por esto, asomarse al esquema dinámico de operaciones es vislumbrar la política de la interpretación que subyace a tal micropolítica: “La manera como el discurso sobre el Jesús histórico dice lo que dice y para quien lo dice”<sup>26</sup> refleja la manera como opera “el inconsciente social e intelectual fijado a unas herramientas y opciones analíticas”.<sup>27</sup> Indagar cómo opera el enunciador desde las estructuras que propone crea un efecto de familiaridad y extrañeza, no sólo en el sentido de la analogía y la diferencia que es lo que posibilita el proceso de significación,<sup>28</sup> sino en el sentido de una vividez que, por elaborarse primigeniamente desde un lugar negado y en resistencia, cuestiona de manera permanente aquello que es familiar y extraño, pues controvierde el hábito micropolítico de pensar y confiar en lo familiar como un modelo compartido, y de pensar y confiar en lo extraño como el pasado ajeno. La singularidad de lo vívido es ser un pulso emergente de lo que fue negado por los modelos y que se niega a permanecer ajeno a la vida presente; así, por ejemplo, desde la significación es posible indicar que hubo acontecimientos vinculados con la resurrección y donde se manifestó la intervención salvífica de Dios, pero lo vívido nos puede llevar a captar que esos acontecimientos fueron, y aún pueden ser,

---

<sup>24</sup> Sawicki. *Seeing the Lord*, vii.

<sup>25</sup> Lonergan, *Método en teología*, 169.

<sup>26</sup> Román, *Jesús histórico: aproximaciones temáticas*, 29.

<sup>27</sup> Bourdieu y Wacquant, *Una invitación a la sociología reflexiva*, 70.

<sup>28</sup> La *distancia y diferencia histórica* o efecto de *extrañeza*, se refiere a la alteridad de la historia o percepción de que el pasado nos es ajeno (Dunn, *El cristianismo en sus comienzos*, t.1, 136). La *analogía o familiaridad*, “complemento necesario al reconocimiento de la alteridad histórica”, es un “sentimiento de proximidad experiencial al sujeto tratado” que permite apreciarlo en sus “modelos compartidos de humanidad, cultura y comunidad” (ibíd., 140-141).

“acontecimientos de *poiesis* o construcción imaginativa, acontecimientos en la transformación de las prácticas sociales humanas”.<sup>29</sup>

Se sigue, en términos de un horizonte metódico y teológico: no es posible dejar de reconocer y exponer los términos y relaciones desde las cuales creamos nuestras estructuras, pues estas, en tanto metáforas del pensar, capacitan o incapacitan para dejarse apelar por lo familiar y extraño de lo vívido, esto es, por la puesta en cuestión *desde* la experiencia negativa de contraste, de lo que, desde la significación, solemos concebir como familiar y extraño.

**3.1.3.** Indiqué, respecto de la **manera de operar**, que ésta siempre ofrece términos y relaciones que crea un proceso discursivo de generación de sentidos. Este proceso de significación dice en qué dirección pensar, carga sobre los datos un valor emocional mayor o menor, crea una micropolítica, hace susceptible al significado de hacerse como muro respecto de la emergencia de lo vívido. ¿Cuáles son los términos y relaciones que habría que asumir, para permitir esta emergencia de lo vívido?

Esta pregunta tiene su origen en haber constatado que términos y relaciones son posibilidad de recreación y oclusión tanto de significaciones como de lo vívido. Estos se generan desde la interacción de la subjetividad del enunciador, y las estructuras que propone son siempre variables, y desde su propia variabilidad proponen una dirección al pensamiento y a la emoción. Por esto mismo, su respuesta no puede ser la formulación de términos y relaciones, sino la mención de un marco amplio al interior de la cual se han de elaborar los términos y relaciones.

En primer lugar, ha de ser un marco que labore en pro de una nueva científicidad para desplegarse de modo intersubjetivo, articularse de forma metódica y expresarse de forma discursiva,<sup>30</sup> permitiendo así nuevas “formas de razonamiento capaces de involucrar al sujeto con la totalidad de sus facultades”.<sup>31</sup> Esta labor es posible, segundo, desde el asomarse al esquema dinámico de las operaciones del sujeto, lo que, de paso, afianza “la seguridad epistemológica de la investigación sobre el Jesús histórico” y “aumenta su alcance y solidez”.<sup>32</sup> Esta seguridad

---

<sup>29</sup> Sawicki, *Seeing the Lord*, 5.

<sup>30</sup> Vorgrimler, *Karl Rahner*, 179.

<sup>31</sup> Zemelman, *Voluntad de conocer*, 82.

<sup>32</sup> Román, “Método en la investigación contemporánea sobre el Jesús histórico”, 29. Al respecto: “Gracias a la dialógica del debate público y la crítica mutua, el trabajo de objetivación del sujeto objetivante es realizado no

epistemológica, tercero, no es la búsqueda de un logro en sí mismo y para sí mismo, sino la búsqueda de una seguridad paradójica, en tanto ha de debatir y debatirse ella misma, en tanto ella también es un modo de construcción de realidad. Su seguridad y debate, cuarto, posee un referente, sin embargo: aquella vida que, en su perspectiva parcial, concreta e interesada, posteriormente fue “acontecimiento textual y corporal” que, “En su fragilidad, continúa ofreciéndose para ser reinterpretado”.<sup>33</sup>

Se sigue, en términos de un horizonte metódico y teológico: los términos y relaciones han de establecerse de manera tal que posibiliten debatir la manera como se construye la significación, tanto del presente como del pasado, tanto de los enunciadores actuales como de los enunciadores del pasado. Es en este debate donde se cifra la posibilidad de nuevas imágenes que, “en cuanto apariciones de la realidad”, vayan “más allá de los límites fijados por el imaginario social y se multipli[quen] para constituir un evento”<sup>34</sup> de lo vívido que, en el caso de la tradición judeocristiana, se encuentra referido a la “proto-palabra, la exclamación o interjección de dolor (...) [que manifiesta] el límite de la revelación humana, y divina, que situándose fuera del sistema, lo pone en cuestión”.<sup>35</sup>

**3.1.4.** Indiqué, respecto de **la metodología**, que siempre se constituye como una estrategia de construcción discursiva o pensante con variedad de dispositivos retóricos cuyo resultado último es la institucionalización de ciertos sentidos y significaciones o, para decirlo acorde con lo expuesto arriba, la generación de micropolíticas. De allí, la tarea de preguntarse por el marco que posibilite estructuras abiertas al espíritu humano y no la generación de proposiciones eternamente válidas.

---

solamente por el autor sino por los ocupantes de las posiciones antagónicas y complementarias que constituyen el campo científico” (Bourdieu y Wacquant: *Una invitación a la sociología reflexiva*, 29).

<sup>33</sup> Sawicki, *Seeing the Lord*, 9.

<sup>34</sup> Pakman, *Texturas de la imaginación*, 148; “multiplican”, en la cita original.

<sup>35</sup> Dussel, *Hipótesis para una historia de la teología en América Latina*, 10. Pérez Aguirre indica: “lo esencial no pasa por conocimientos teóricos, ni por elaboraciones doctrinales o por teorías científicas, sino por la sensibilidad. Es decir, lo esencial pasa por una materialidad que implica corporalidad, la carne, la vida y la muerte del pobre, el sufrimiento, lágrimas, hambre, desnudez o frío... Es la corporalidad, la carne, la que siente, sufre, duele, goza. Y esa dignidad de la carne tiene un lugar central en nuestra concepción cristiana” (*La opción entrañable*, 35).



En este asunto, dos advertencias resultan esclarecedoras: Crossan recuerda que “estamos encapsulados al interior de ‘relatos significativos’ con estratos de interpretación”;<sup>36</sup> Lonergan avisa que “en el mundo mediado por la significación y motivado por el valor, la objetividad es simplemente la consecuencia de la auténtica subjetividad, es decir, de la genuina atención, inteligencia, razonabilidad y responsabilidad”.<sup>37</sup> Si bien encapsulados en la significación, esto no es óbice para el ejercicio de una genuina subjetividad cuya consecuencia sea la objetividad; *pero* lo que potencia a estas es el momento de una significación que se des-sitúa al emerger el evento de lo vívido, manifestado en la imagen del otro que, desde el grito su proto-palabra, “me compromete en la fraternidad humana”.<sup>38</sup>

Se sigue, en términos de un horizonte metódico y teológico: un proceso discursivo de creación de significaciones y sentidos ha de estar dispuesto, en su discurrir, a captar y exponer lo vívido del rostro del otro<sup>39</sup> como un trabajo de conmoción de fronteras de la significación y el sentido, para “cambiar el horizonte de lo que es pasado, presente y futuro, de lo que es y puede ser, de lo posible e imposible”.<sup>40</sup>

**3.1.5.** Indiqué, respecto del **método**, que este supone operaciones recurrentes y relacionadas entre sí –noción que he tomado de Lonergan– susceptibles de generalización en el sentido de un sujeto que se pone en marcha hacia una creciente objetivación respecto de –para el caso particular que aquí se ha examinado– aquello que investiga en torno del Jesús histórico. Lo último por decir se enuncia, entonces, a la luz de lo dicho.

Si bien lo que caracteriza a un método en cuanto teológico es la formalidad de la fe que audita, explica y actualiza la revelación, en la revelación judeocristiana siempre aparece algo más que

---

<sup>36</sup> Crossan, “The myth of the historical Jesus and the evolution of consciousness”, 443.

<sup>37</sup> Lonergan, *Método en teología*, 258.

<sup>38</sup> Lévinas, *Totalidad e infinito*, 228.

<sup>39</sup> Indica Lévinas: “El Otro no aparece solamente en su rostro, como un fenómeno sometido a la acción y la dominación de una libertad. Infinitamente alejado de la misma relación en la que entra, se presenta allí de pronto como absoluto. El Yo se desprende de la relación, pero en el seno de una relación con un ser absolutamente separado. El rostro en el que el otro se vuelve hacia mí, no se reabsorbe en la representación del rostro. Escuchar su miseria que pide justicia no consiste en representarse una imagen, sino en ponerse como responsable, a la vez como más y como menos que el ser que presenta en el rostro. Menos, porque el rostro me recuerda mis obligaciones y me juzga. El ser que se presenta en él viene de una dimensión de altura, dimensión de la trascendencia en la que puede presentarse como un extranjero, sin oponerse a mí, como obstáculo o enemigo. Más, porque mi posición de yo consiste en responder a esta miseria esencial de otro, en descubrirme recursos. El Otro que me domina en su trascendencia es también el extranjero, la viuda, y el huérfano con los cuales estoy obligado” (ibíd., 228).

<sup>40</sup> Pakman, *Texturas de la imaginación*, 150.

*excede* cualquier audición, explicación y actualización: las historias humanas de sufrimiento.<sup>41</sup> Son estas, como vividez, las que *perturban* la significación y el sentido de nuestras audiciones, explicaciones y actualizaciones, las que *provocan* comparecer ante su evento para “expresar fuera del significado lo que parecía capturado por el mismo” y acortar “la interpretación sin fin que elude la responsabilidad de estar en un mundo imperfecto en el que nos urge actuar más allá de toda aspiración a la pureza”,<sup>42</sup> las que *aportan* a “la teología algo más importante que contenidos: (...) luz para que los contenidos puedan ser vistos adecuadamente”.<sup>43</sup> De esta manera, un discurso sobre el Jesús histórico que no sea “capaz de plantearse-*en* o articularse-*con* la frontera de la trascendencia”, frontera que emerge de lo vívido, “podrá tener una capacidad instrumental valiosísima, pero será incapaz de disimular su vacuidad sociopersonal”.<sup>44</sup>

Se sigue, en términos de un horizonte metódico y teológico: lo que ha de *explicitar* un sujeto para dar sentido y significación al Jesús de la historia, aún con los riesgos, ambigüedades e imprecisiones que ello entraña, es su propia subjetividad histórica y cultural (cfr. 3.1.1., arriba), sus propias estructuras como metáforas de un pensar tanto personal como colectivo (cfr. 3.1.2), sus propios términos y relaciones (cfr. 3.1.3), y su propio proceso discursivo de creación de sentidos y significaciones (cfr. 3.1.4), *en relación con* la posibilidad que establecen tales elementos para suscitar el evento de lo vívido, que pone permanentemente en cuestión tales elementos.

No puedo dejar de insistir en este *en relación con*, volviendo a resaltar lo que ya escribí. Lo vívido es el mundo mismo, el vivir vívido, la sensualidad de la experiencia vívida, la corriente vital que precede y arroja a la significación, a los sentidos posibles, a los valores. De manera general, esta vividez es canalizada (censurada) por la significación. Y si bien esto en sí mismo es

---

<sup>41</sup> Cfr., lo indicado en 1.3.1., del capítulo anterior, y las alusiones a ella que he realizado entre 3.1.1. y 3.1.4. de este capítulo.

<sup>42</sup> Pakman, *Texturas de la imaginación*, 203.

<sup>43</sup> Sobrino, *La fe en Jesucristo*, 20.

<sup>44</sup> Román, “Método en la investigación contemporánea sobre el Jesús histórico”, 29-30. Se hace *vacuo* en dos sentidos. Por un lado, por su posibilidad de deslizarse hacia un dogmatismo, al sepultar su fe metodológica y sus inconfesados intereses, sin incidencia efectiva en lo personal ni en lo social, quedándose en la justificación de su propia significación (lo que es una forma de mito). Por otro, por negarse a trascender a captar la trascendencia, tanto en el sentido del impulso estructurado *a priori* (según Lonergan: “que nos impele del esfuerzo del experimentar al esfuerzo de entender, del entender al esfuerzo de juzgar con verdad, del juzgar al esfuerzo de elegir rectamente”: *Método en teología*, 105) como en el sentido de la autocomunicación que subsiste como constitución de la experiencia humana (Baena, “El método antropológico-trascendental”, 76).

fuerza de un horizonte abierto al bien humano y fuerza de una genuina objetividad y subjetividad, la fuerza profunda, última, vívida y material de tal *genuidad* es lo vívido, que emerge o aparece (se hace evento) como proto-palabra o grito que se sitúa fuera de nuestros sistemas de significación y los pone en cuestión; que deviene a la experiencia en forma de experiencia negativa de contraste, como controversia sobre nuestras significaciones de lo familiar y lo extraño, como manifestación desde un rostro que conmociona y desde un modo de vida que implica el aprecio por el cuerpo y se resiste a todo lo que le amenaza; que, en suma, nos pone *ad portas* de la revelación.

### **3.2. Del inventario a la invención.**

*Se sigue, en términos de un horizonte metódico y teológico*, fue el estribillo que utilicé al finalizar cada uno de los cinco sub-apartados anteriores, para señalar su momento conclusivo y la enunciación que responde, formalmente, al cuarto y último objetivo específico de esta investigación que, como recordará el lector, rezaba: proponer un marco reflexivo metódico que coadyuve a la tarea de dinamizar la actualidad de Jesucristo, marco fundamentado en las estructuras del conocer y abierto a la trascendencia y a la historia. Una vez expuesto este marco, creo necesario algunos complementos.

El asunto de esta investigación ha sido, primero, aprehender al intérprete que interpreta y proponer una metódica teológica. De la aprehensión del intérprete, realizada en los capítulos del momento primero de manera analítica, he pasado al desarrollo de este momento segundo en términos propositivos. Mi afirmación final se resume en la enunciación-síntesis del apartado 3.1.5., donde indico (retomando y resumiendo sus apartados precedentes) los horizontes que ha de explicitar un sujeto para dar sentido y significación al asunto del Jesús de la historia: puedo decir, ya de manera sintética, *que estos horizontes se refieren a posibilitar la emergencia de lo vívido*, noción ésta que me he arriesgado a exponer a pesar de *mis* propias ambigüedades e imprecisiones.

Se trata, segundo, de un *marco*, un conjunto de posibilidades y perspectivas, un horizonte, tal y como advertí en la nota 9 de la introducción. Por esto, mi proposición apunta a ser una propuesta que contiene tanto una invitación como un desafío: convida al lector a su propio ejercicio de autoapropiación sobre lo que aquí he tratado de esbozar, sobre lo cual él mismo juzgará como

*adecuadamente* (o hasta qué punto) *fundamentado* en las estructuras del conocer y abierto a la trascendencia y a la historia, y lo provoca a revisar su mundo de significaciones para rescatar de allí lo vívido de su vida en la historia y hacia la trascendencia.

Si lo que he expuesto está adecuadamente argumentado y fundamentado, tercero, esto quiere decir que aquellos horizontes que posibilitan la emergencia de lo vívido –que son los horizontes que ha de explicitar un sujeto para dar sentido y significación al Jesús de la historia– son horizontes que nos ponen ad- portas de la trascendencia. Si esto es así, esto mismo es una (no pretendo que sea la única) metódica teológica plausible para una actualidad de Jesucristo.

Por último, considero que aquello sobre lo que he pretendido llamar la atención conforma lo más propiamente *genuino* de nuestra existencia. De tal que esta metódica no puede ser un inventario sino una invención: no la “relación postrera” o “el recuento definitivo” de la “totalidad perdida”, sino la posibilidad de *convocar*, desde el estudio de la historia de Jesús, lo vívido “que viene de la mano de la imaginación trayendo, como un espectro, la realidad que pulsa más allá del signo y que habitamos antes de ser sujetos”:<sup>45</sup> el otro negado cuyo rostro emerge como “responsabilidad irrecusable que antecede a todo consentimiento libre, a todo pacto, a todo contrato”<sup>46</sup> y, diría, a toda significación.

#### **4. UN DESAFÍO.**

Todo lo anterior no deja de ser una formulación abstracta, un conjunto de significaciones que llama la atención sobre la necesidad de, a través de la significación misma, *radicalizar la posibilidad –ya en el discurso– de convocar lo vívido*; lo vívido, como momento, suele ser un asunto posterior o anterior al escritorio del investigador o, a lo sumo, una declamación de motivos –no siempre con sinceridad– que estimulan aquello que se articula en la mesa de trabajo.

Para insistir en este desafío que acabo de enunciar, quiero subrayar a la conciencia del lector tres aspectos que, hasta este momento, se han puesto en juego. El primero, el más evidente: se trata de una formulación abstracta. Es decir, *contiene una estructura conceptual* de segundo orden (metódica) aplicada a tres modelos heurísticos (Jesús histórico, Jesús real, Jesús reconstruido), articulada desde un conjunto limitado de términos y relaciones (marco biográfico, estructura,

---

<sup>45</sup> Pakman, *Texturas de la imaginación*, 233.

<sup>46</sup> Lévinas, *Totalidad e infinito*, 150.

etc.), conjunto que en sí mismo deviene en una metodología general, la cual bucea para aprehender al intérprete que interpreta, esto es, para captar su dimensión de método; *al tiempo, contiene una estructura relacional* referida a un autor que se expone y a un lector al que se le exige se exponga, por lo que es constante el llamado de atención sobre la posición que asumo como autor, y persistente la petición al lector para que asuma su posición en cada párrafo de la precedente exposición. De manera que si bien la formulación es abstracta, su concreción deviene *ahora* en esta interacción del texto y el lector. Además, que la formulación sea abstracta implica que sus diversos niveles son susceptibles de generalización; es decir, no necesariamente se tiene que referir al Jesús histórico, sino que puede ampliar su posibilidad a cualquier otro personaje o asunto dentro del horizonte de intereses o cuestionamientos de una determinada persona; pero, porque es una formulación de segundo orden (cfr. 1 y 2, arriba), paradójicamente es inevitable al preguntarse por el sentido y la significación (actualidad) de Jesucristo: una fe que escucha, explica y actualiza la Revelación dada en Jesucristo no puede evitar preguntar y preguntarse (y captar/aprehender/aprender desde la pregunta y en el preguntar) por los modos operacionales ajenos y propios desde los cuales el Jesús de la historia se hace actual para confesar el Cristo.

Sumergiéndome a través de toda esta formulación abstracta, segundo, he pretendido una tesis teológica: para que Jesucristo sea actual (que tenga sentido y significación), se ha de admitir (plausible) un marco metódico que propicie gestar un tipo de horizontes que posibiliten la emergencia de lo vívido.<sup>47</sup> La tesis contiene cinco elementos (cfr. 3.1., arriba) que apelan por reducir la distancia entre lo vívido y el sentido y significación que sobre él elaboramos: la teología es un acto segundo que propone significaciones; a ella le acompaña el acto primero de contemplar y practicar la voluntad de Dios en tanto sentido de la existencia toda; pero a estas les precede y les arropa el origen de todo acto, lo vívido, el grito por la humanización de la negada materialidad concreta de la existencia; la teología es así un acto de censura, pero, en tanto acto segundo que se constituye como reflexión de segundo orden, puede eludir su inevitable censura para rescatar dimensiones desconocidas de lo vívido. En un nivel formal, lo anterior es expresión de mi propia sensibilidad, aprehensión y conciencia del universo teológico (cfr. las ocho proposiciones o tesis expuestas en Capítulo 6, apartado 1) que me permite calificar a mi tesis

---

<sup>47</sup> Recuérdese lo expuesto a propósito del asunto de esta investigación, en el primer apartado de la Introducción.

como un asunto teológico propiamente dicho; pero se trata de una sensibilidad, que pide ser confrontada con otros universos y sensibilidades teológicas (como las de aquel que ahora me lee), con lo que, o bien se ratifica las diferentes orillas desde las cuales se piensa la teología, o bien se afianza mutuamente el necesario auto-cuestionamiento al que debemos someter el mundo de nuestras formulaciones teológicas.

La formulación abstracta de esta tesis teológica, tercer y último aspecto, conlleva un resultado que, por demás, es su propio límite. Porque la tesis enuncia un marco que, teóricamente, permitiría gestar cierto tipo de horizontes, la tesis misma no es la realización de dicho marco. No hay respuesta sobre el cómo realizar su concreción más que en el debate universitario o en la actividad social, si en tales ámbitos el lector considera pertinente este llamado de atención y la proposición realizada. Estoy convencido que los diversos ensayos y aproximaciones realizados en y desde las voces de la biblioteca y de la calle, todas ellas falibles en el futuro de su posible presente, tienen ya contenidas el potencial del marco teológico que he tratado de exponer. Desde este convencimiento, vislumbro que su realización concreta por lo menos ha de contar con tres exigencias: ser una tarea colectiva que permita adiciones y correcciones sobre la base de la creatividad y la colaboración, ser una tarea interdisciplinar sobre la base de un continuo traspase de fronteras de lo propio de las disciplinas,<sup>48</sup> y, sobre todo, ser una tarea crítica-emancipadora *hacia y de* las propias significaciones sobre la base de lo *vívido* que se pretende *convocar*.

Que del escritorio sólo surja una declamación, o ni siquiera eso, no es negativo, por supuesto, como tampoco lo es el hecho de una investigación sobre el Jesús histórico limitada a unas fronteras estrictas del estudio histórico: de hecho, así ofrecen elementos valiosísimos para ulteriores estudios. Simplemente, no es desafiante. Y en un mundo que se cae a pedazos, quizás valga la pena volver a *pensar* en términos de desafío, para tener por fin una segunda oportunidad sobre la tierra.

---

<sup>48</sup> Escribo esto teniendo en mente las siguientes palabras de Sawicki: “Si los Evangelios y los sacramentos son obras de arte, entonces necesitamos escuchar a los teóricos contemporáneos de la estética. Si ellos recurren a sistemas humanos de sentido, entonces necesitamos también la ayuda de antropólogos. Si ellos buscan una lógica de la reproducción institucional de la Iglesia al mismo tiempo que la propagación de prácticas de género, raza y clase, entonces todo el campo de la teoría social contemporánea debería ser tenido en cuenta” (*Seeing the Lord*, 315). Esto vale para la historia. También para la teología.

## **URÓBOROS: CONCLUSIÓN / OBERTURA**

Es casi imposible no percibir en los poetas que aquí he estudiado esas líneas maestras que configuran lo que llamamos una tradición. No me refiero a la tradición como un espacio autosuficiente (...). Me refiero al diálogo que entablan entre sí obras muy diversas en el tiempo y hasta con notables divergencias estéticas e ideológicas. Ese diálogo es sólo posible gracias al impulso de un principio de germinación creadora; éste, a su vez, se ve regido por un dinamismo progresivo y circular: suscita el diálogo, pero no alcanza su madurez y expansión sino a través del diálogo mismo.

Sucre, *La máscara, la transparencia*, 388

La imagen de la serpiente que se muerde la cola, el Uróboros, es una que acompaña a la cultura humana en general, por lo menos desde hace tres milenios, y constituye un poderoso símbolo que motiva muy diversas formas de significación. En mi caso particular, con ella tan sólo quiero aludir al hecho que lo que ahora escribo, es, en términos de inventario, una vuelta muy sintética sobre lo que ya escribí (conclusión), pero en términos de invención, es un preludio (obertura) a lo por-venir.

Empiezo con lo central del inventario. Planteé una serie de elementos y pasos formales, en el prólogo y la introducción, elementos y pasos que fueron asumidos consecuentemente en los dos momentos de la investigación, y que me condujeron a la proposición de lo que llamé una metódica teológica plausible para una actualidad de Jesucristo, tal como quedó expuesta en la sección 3 del capítulo sexto. De manera en extremo condensada y como conclusión, indiqué que esa metódica se refiere a gestar horizontes que posibiliten la emergencia de lo vívido. Incluso, aquellos cinco horizontes sugeridos se pueden comprender como cuatro vértices de acción mutuamente interactuantes entre sí:<sup>1</sup> *objetivar* al sujeto objetivante en su operar personal y cultural; *problematizar* sus objetivaciones, discursos, reconstrucciones, no en referencia a la cientificidad positiva de sus metodologías, sino en referencia a la consecuencia de ellas en torno del progreso y la decadencia, en torno de la pluralidad o el dogmatismo, en torno de la emergencia o censura aberrante de lo vívido; *construir* una nueva cientificidad que, sin

---

<sup>1</sup> Trascibo, en lo que resta de este párrafo y con ligeras modificaciones, una redacción previa presentada en: Román, “Método en la investigación contemporánea sobre el Jesús histórico”, 30-31.

abandonar la labor de escenografía histórica o interés por el detalle accesorio, la supere, para incluir el todo más amplio del experimentar humano que con su acontecer particular modela la interpretación, y el todo de lo vívido, que cuestiona al experimentar humano y sus desarrollos; *establecer* la posibilidad de un objetivado preludio a la trascendencia desde la misma indagación histórica, en tanto en esta indagación ya está, pero no objetivado, dicho preludio.

Lo que acabo de mencionar, en el desarrollo particular que he presentado en las páginas precedentes, ha procurado no conformarse con ser sólo un inventario, sino que ha procurado asumirse como invención, y aún como desafío. En tal sentido, le acompañan una serie de elementos marginales que, en términos de invención, han pretendido diversos asuntos. El más evidente ha sido la participación del lector, tantas veces insinuada: he procurado presentar mi propia forma de operar que me conduce a cierto juicio y ciertas insistencias, reiterando siempre que, al tiempo, el lector comprenda su propia forma de operar de manera que confronte las mías propias: pueden existir equivocaciones o imprecisiones en lo que expongo, pero ciertamente *no* estaremos equivocados en la tarea de experimentar ciertos discursos, de entenderlos, de juzgarlos y de decidir en torno de ellos.

En este movimiento desarrollo mis propias estrategias de indagación discursiva y pensante. Dado que me ha interesado indicar la importancia de convocar lo vívido en el mismo discurrir, una de estas estrategias ha sido el uso de diversos epígrafes en los varios momentos de mi investigación, y un uso literario en los títulos y subtítulos. Estos tienen una doble función: por un lado, sugerir cierta significación que se contiene en la exposición que acompaña, pero por otro, y sobre todo, sugerir cierta emergencia de lo vívido que lleve al lector a volver a pensar su propio universo significativo. Por supuesto, ignoro el destino de esta intención, aunque seguramente, justo en este momento, el lector lo barrunta.

En tanto invención, si bien centrado en asuntos particulares, el discurso ha querido ser un ejercicio en el que he querido dialogar con diversas disciplinas y sus enfoques, tal y como queda manifestado en el uso de diversos autores que me han ayudado a comprender y articular lo expuesto.

En orden a esa metódica referida a gestar horizontes que posibiliten la emergencia de lo vívido, además, la invención trata de generar una “aptitud para reconocer lo que Dios ha hecho en Jesús,



(...) para dejar que Dios lo haya hecho y lo siga haciendo”,<sup>2</sup> aptitud que implica, si se quiere, “un enfoque del *sentir* como puerta de acceso, tanto a los derechos humanos como a la ética y a la tradición espiritual más esencial del cristianismo”.<sup>3</sup>

Por último, quiero indicar un resultado muy personal en mi propio ejercicio de autoapropiación. El desenlace de mi investigación retoma las conclusiones de un ejercicio anterior donde indagué la novela de José Saramago, *El Evangelio según Jesucristo*, buscando mostrar su pertinencia para la reflexión teológica. El término de tal ensayo giró en torno a lo que llamé la apelación del Corporal Sufriente,<sup>4</sup> que de nuevo aquí aparece como lo vívido. Lo que allí trabajé quedaba abierto para “en algún momento futuro entrar a discutir el método”,<sup>5</sup> obertura que aquí he retomado –por esto el epígrafe del prólogo, que además refiere la deuda con los diversos autores que he citado– pero que aún no queda cerrada, pues aún ha de buscar su madurez y expansión a través del diálogo mismo, tal y como recordaba Sucre en el epígrafe que inauguró este Uróboros.

---

<sup>2</sup> Sawicki, *Seeing the Lord*, viii.

<sup>3</sup> Giraldo, *Derechos humanos y cristianismo*, 229.

<sup>4</sup> Román, *El Evangelio según Jesucristo*, de José Saramago, 235-236.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 239.

## BIBLIOGRAFÍA.

Presento el extenso cuerpo bibliográfico de la investigación en cuatro bloques. Los tres primeros contienen la bibliografía *citada* de los tres autores que sustentan la primera parte de la investigación; cada uno de estos bloques contiene dos apartados, *libros* u obras mayores, y *artículos y colaboraciones* de diverso tipo. El cuarto bloque contiene la bibliografía general, tanto teológica como no teológica, que ha fundamentado la totalidad de las reflexiones precedentes. En los primeros tres bloques, por ser pertinente, el corchete indica el año de la primera edición de la obra o publicación indicada (y eventualmente el nombre del texto en la edición original), cuando así lo amerite.

### 1. BIBLIOGRAFÍA DE JOHN P. MEIER.

#### 1.1. Libros.

Brown, Raymond E., y Meier, John P. *Antioch and Rome: New Testament Cradles of Catholic Christianity*. New York: Paulist Press, 1983.

Meier, John P. *Law and History in Matthew's Gospel: A Redactional Study of Mt. 5:17-48*. Rome: BIP, 1976.

\_\_\_\_\_. *Matthew*. Wilmington: M. Glazier, 1980.

\_\_\_\_\_. *The Gospel according to Matthew: an access guide for scripture study*. New York: Sadlier, 1980.

\_\_\_\_\_. *The Mission of Christ and his Church: Studies on Christology and Ecclesiology*. Wilmington: M. Glazier, 1990.

\_\_\_\_\_. *The Vision of Matthew: Christ, Church, and Morality in the First Gospel*. New York: Paulist Press, 1979.

\_\_\_\_\_. *Un juicio marginal: nueva visión del Jesús histórico*. Tomo 1: Las raíces del problema y la persona. Estella: Verbo Divino, 1997. [1991]

\_\_\_\_\_. *Un juicio marginal: nueva visión del Jesús histórico*. Tomo 2/1: Juan y Jesús. El Reino de Dios. Tomo 2/2: Los milagros. Estella: Verbo Divino, 1997. [1994]

\_\_\_\_\_. *Un juicio marginal: nueva visión del Jesús histórico*. Tomo 3: Compañeros y competidores. Estella: Verbo Divino, 2003. [2001]

\_\_\_\_\_. *Un juicio marginal: nueva visión del Jesús histórico*. Tomo 4: Ley y amor. Stella: Verbo Divino, 2010. [2009]

#### 1.2. Artículos y colaboraciones.

Meier, John P. "Basic Methodology in the Quest for the Historical Jesus". En *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, v.1, "How to study the historical Jesus", editado por Tom Holmén y Stanley Porter, 291-331. Leiden, Boston: Brill, 2011.

\_\_\_\_\_. "Del profeta como Elías al mesías real davídico". En *Jesús: un coloquio en tierra santa*, editado por Doris Donnelly, 63-112. Estella: Verbo Divino, 2004. [2001]

\_\_\_\_\_. "Did the Historical Jesus Prohibit All Oaths? Part 1". *Journal for the Study of the Historical Jesus*, 5 (2007): 175-204.

\_\_\_\_\_. "Did the Historical Jesus Prohibit All Oaths? Part 2". *Journal for the Study of the Historical Jesus*, 6 (2008): 3-24.

\_\_\_\_\_. "Dividing lines in Jesus research today: Through dialectical negation to a positive sketch". *Interpretation: A Journal of Bible & Theology*, 50 (1996): 355-369.

\_\_\_\_\_. "Does the Son of Man saying in Mark 2, 28 come from the historical Jesus?". En *Il verbi di Dio è vivo: studi sul Nuovo Testamento in onore del Cardinale Albert Vanhoye, S.I.*, editado por José Enrique Aguilar Chiu, 71-89. Roma: Pontificio Istituto Biblico, Biblical Institute Press, 2007.

\_\_\_\_\_. "Is Luke's Version of the Parable of the Rich Fool Reflected in the Coptic Gospel of Thomas?". *The Catholic Biblical Quarterly*, 74 (2012): 528-547.

\_\_\_\_\_. "Is there Hălākâ (the noun) at Qumran?". *Journal of Biblical Literature*, 122 (2003): 150-155.

\_\_\_\_\_. "Jesus among the historians". *New York Times Book Review*, December 21, 1986: 16-19.

\_\_\_\_\_. "Jesus Christ in the New Testament: Part One: The Historical Jesus behind the Gospels". *Dialogue* 30 (1997): 1-18.

\_\_\_\_\_. "Jesus Christ in the New Testament: Part Two: Various Images of Jesus in the Books of the New Testament". *Dialogue* 31 (1998): 143-157.

\_\_\_\_\_. "Jesus in Josephus: A modest proposal". *Catholic Biblical Quarterly*, 52 (1990): 76-103.

\_\_\_\_\_. "John the Baptist in Josephus: philology and exegesis". *Journal of Biblical Literature*, 111 (1992): 225-237.

\_\_\_\_\_. "John the Baptist in Matthew's gospel". *Journal of Biblical Literature*, 99 (1980): 383-405.

\_\_\_\_\_. "Miracles and modern minds". *The Catholic World*, 238/1424 (1995), 52-58, 92-95.

\_\_\_\_\_. "On retrojecting later questions from later texts: A reply to Richard Bauckham". *Catholic Biblical Quarterly*, 59 (1997): 511-527.

\_\_\_\_\_. "Salvation history in Matthew: in search of a starting point". *Catholic Biblical Quarterly*, 37 (1975): 203-215.

\_\_\_\_\_. "The absence and presence of the church in John's Gospels". *Mid-Stream* 41, (2002): 27-34.

\_\_\_\_\_. "The bible as a source for Theology". *CTSA Proceedings* 43 (1988): 1-14.

\_\_\_\_\_. "The brothers and sisters of Jesus in ecumenical perspective". *Catholic Biblical Quarterly*, 54 (1992): 1-28.

- \_\_\_\_\_. "The circle of the twelve: did it exist during Jesus' public ministry?" *Journal of Biblical Literature*, 116 (1997): 635-672.
- \_\_\_\_\_. "The debate on the resurrection of the dead: an incident from the ministry of the historical Jesus?". *Journal for the Study of the New Testament*, 77 (2000): 3-23.
- \_\_\_\_\_. "The Eucharist at the Last Supper: Did it happen?" *Theology Digest*, 42 (1995): 335-351.
- \_\_\_\_\_. "The Historical Figure of Jesus: The Historical Jesus and His Historical Parables". En *The Gospels: History and Christology*, v.1, editado por Bernardo Estrada, 237-260. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 2013.
- \_\_\_\_\_. "The Historical Jesus and Oaths: A Response to Donald A. Hagner and Jonathan Klawans". *Journal for the Study of the Historical Jesus*, 6 (2008): 49-58.
- \_\_\_\_\_. "The historical Jesus and the historical herodians". *Journal of Biblical Literature*, 119 (2000): 740-746.
- \_\_\_\_\_. "The historical Jesus and the historical law: Some problems within the problem". *Catholic Biblical Quarterly*, 65 (2003): 52-79.
- \_\_\_\_\_. "The Historical Jesus and the Historical Samaritans: What can be said?" *Biblica* 81 (2000) 202-232.
- \_\_\_\_\_. "The Historical Jesus and the Plucking of the Grain on the Sabbath". *Catholic Biblical Quarterly*, 66 (2004): 561-581.
- \_\_\_\_\_. "The historical Jesus: Rethinking some concepts". *Theological Studies*, 51 (1990): 3-24.
- \_\_\_\_\_. "The Miracles of Jesus: Three Basic Questions for the Historian." *Dialogue* 29/4 (1996): 1-15.
- \_\_\_\_\_. "The Parable of the Wheat and the Weeds (Matthew 13:24-30): Is Thomas's Version (Logion 57) Independent?" *Journal of Biblical Literature*, 131 (2012): 715-732.
- \_\_\_\_\_. "The Parable of the Wicked Tenants of the Vineyard: Is the Gospel of Thomas Independent of the Synoptics?" En *Unity and diversity in the Gospels and Paul*, editado por Christopher W. Skinner y Kelly R. Iverson, 129-145. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012.
- \_\_\_\_\_. "The present state of the 'Third Quest' for the historical Jesus: loss and gain". *Biblica* 80 (1999): 459-487.
- \_\_\_\_\_. "The Quest for the Historical Pharisee: A Review Essay on Ronald Deines, *Die Pharisaer*". *Catholic Biblical Quarterly*, 61 (1999): 713-722.
- \_\_\_\_\_. "Two disputed questions in Matt 28:16-20". *Journal of Biblical Literature*, 96/3 (1977): 407-424.

## 2. BIBLIOGRAFÍA DE JAMES D.G. DUNN.

### 2.1. Libros.

Dunn, James D.G. *Baptism in the Holy Spirit: A re-examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in relation to Pentecostalism*. Philadelphia: Westminster Press, 1977. [1970]

\_\_\_\_\_. *Christology in the making: a New Testament inquiry into the origins of the doctrine of the incarnation*. Michigan: Eedermans Publishing, 1996. [1980]

\_\_\_\_\_. *Del Evangelio a los Evangelios*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana: San Pablo, 2013. [2011: *Jesus, Paul, and the Gospels*]

\_\_\_\_\_. *Did the first Christians worship Jesus? The New Testament evidence*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2010.

\_\_\_\_\_. *El cristianismo en sus comienzos*. Tomo 1: Jesús recordado. Estella: Verbo Divino, 2009. [2003]

\_\_\_\_\_. *El cristianismo en sus comienzos*. Tomo 2: Comenzando desde Jerusalén. Estella: Verbo Divino, 2012. [2009]

\_\_\_\_\_. *Jesús y el espíritu: Un estudio de la experiencia religiosa y carismática de Jesús y de los primeros cristianos, tal como aparece en el Nuevo Testamento*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1981. [1975]

\_\_\_\_\_. *Paul for Today*. The Ethel M. Wood Lecture, 10 March 1993. London: University of London, 1993.

\_\_\_\_\_. *Redescubrir a Jesús de Nazaret: Lo que la investigación sobre el Jesús histórico ha olvidado*. Salamanca: Sígueme, 2006. [2005]

\_\_\_\_\_. *The evidence for Jesus*. Philadelphia: Westminster Press, 1985.

\_\_\_\_\_. *The Oral Gospels Tradition*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2013.

\_\_\_\_\_. *The Parting of the Ways between Christianity and Judaism, and Their Significance for the Character of Christianity*. London: SCM, 2006. [1991]

\_\_\_\_\_. *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans Publishing, 1998.

\_\_\_\_\_. *The Theology of Paul's letter to the Galatians*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1993.

\_\_\_\_\_. *Unity and diversity in the New Testament: an inquiry into the character of earliest Christianity*. London: SCM Press, 2006. [1977]

\_\_\_\_\_, y Suggate, Alan M. *The justice of God: a fresh look at the old doctrine of justification by faith*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1994.

## 2.2. Artículos y colaboraciones.

\_\_\_\_\_. “Demythologizing: the problem of myth in the New Testament”. En *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*, editado por I.H. Marshall, 285-307. Carlisle: The Paternoster Press, 1972.

\_\_\_\_\_. “Eyewitnesses and the Oral Jesus Tradition”. *Journal for the Study of the Historical Jesus* 6 (2008): 85-105.

\_\_\_\_\_. “Jesús en la memoria oral. Los estadios iniciales de la tradición de Jesús”. En *Jesús: un coloquio en tierra santa*, editado por Doris Donnelly, 113-178. Estella: Verbo Divino, 2004. [2001]

\_\_\_\_\_. “Jesus for today”. *Theology Today*. 51 (1995): 66-75.

\_\_\_\_\_. “On Faith and History, and Living Tradition: In Response to Robert Morgan and Andrew Gregory”. *The Expository Times* 116 (2004): 13-19.

\_\_\_\_\_. “On History, Memory and Eyewitnesses: In Response to Bengt Holmberg and Samuel Byrskog”. *Journal for the Study of the New Testament* 26 (2004): 473-487.

\_\_\_\_\_. “Paul’s Understanding of the Death of Jesus”. En *Reconciliation and Hope: New Testament Essays on Atonement and Eschatology*, editado por Robert Banks, 125-141. Carlisle: The Paternoster Press, 1974.

\_\_\_\_\_. “Remembering Jesus: How the Quest of the Historical Jesus Lost Its Way”, en *The historical Jesus: five views*, editado por James K. Beilby y Paul Rhodes Eddy, 199-248. Downers Grove: IVP Academic, 2009.

\_\_\_\_\_. “The Messianic Secret in Mark”. *Tyndale Bulletin* 21 (1970): 92-117.

\_\_\_\_\_. “What Makes a Good Exposition?” *The Expository Times* 114 (2003): 147-157.

\_\_\_\_\_. “Whatever Happened To Exegesis? In Response to the Reviews By R.B. Matlock and D.a. Campbell”. *Journal for the Study of the New Testament* 72 (1998): 113-121.

## 3. BIBLIOGRAFÍA DE JOHN D. CROSSAN.

### 3.1. Libros.

Crossan, John Dominic. *A Long Way from Tipperary: A Memoir*. San Francisco: Harper San Francisco, 2000. Kindle Edition.

\_\_\_\_\_. *Cliffs of Fall. Paradox and Polyvalence in the Parables of Jesus*. Eugene: Wipf & Stock Publisher, 2008. [1980]

\_\_\_\_\_. *Cuando oréis, decid: “Padre nuestro...”*. Santander: Sal Terrae, 2011. [2010: *The Greatest Prayer*]

\_\_\_\_\_. *El Jesús de la historia. Vida de un campesino judío*. Barcelona: Crítica, 2007. [1991]

\_\_\_\_\_. *El nacimiento del cristianismo: Qué sucedió en los años inmediatamente posteriores a la ejecución de Jesús*. Santander: Sal Terrae, 2002. [1998]

- \_\_\_\_\_. *Finding Is the First Act. Trove Folktales and Jesus' Treasure Parable*. Eugene: Wipf & Stock Publisher, 2008. [1979]
- \_\_\_\_\_. *Four Other Gospels. Shadows on the Contours of Canon*. Minneapolis: Winston Press, 1985.
- \_\_\_\_\_. *God and Empire. Jesus against Rome, then and now*. San Francisco: Harper San Francisco, 2007.
- \_\_\_\_\_. *How to Read the Bible and Still Be a Christian: Struggling with Divine Violence from Genesis through Revelation*. New York: Harper Collins, 2015.
- \_\_\_\_\_. *In Fragments. The Aphorisms of Jesus*. Eugene: Wipf & Stock Publisher, 2008. [1993]
- \_\_\_\_\_. *In Parables: The challenge of the historical Jesus*. Sonoma: Polebridge Press, 1992. [1973]
- \_\_\_\_\_. *Jesús: biografía revolucionaria*. Barcelona: Grijalbo Mondadori, 1996. [1994]
- \_\_\_\_\_. *Raid on the Articulate. Comic Eschatology in Jesus and Borges*. Eugene: Wipf & Stock Publisher, 2008. [1976]
- \_\_\_\_\_. *Sayings Parallels. A workbook for the Jesus tradition*. Philadelphia: Fortress Press, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Scanning the Sunday Gospel*. Milwaukee: Bruce Publishing Company, 1966.
- \_\_\_\_\_. *The Cross that spoke. The origins of the Passion Narrative*. San Francisco: Harper & Row, 1988.
- \_\_\_\_\_. *The Dark Interval. Towards a Theology of Story*. Sonoma: Polebridge Press, 1988. [1975]
- \_\_\_\_\_. *The Essential Jesus: Original Sayings and Earliest Images*. San Francisco: Harper San Francisco, 1994.
- \_\_\_\_\_. *The Gospel of Eternal Life. Reflections on the Theology of St. John*. Milwaukee: Bruce Publishing Company, 1967.
- \_\_\_\_\_. *The Power of Parable. How fiction by Jesus became fiction about Jesus*. San Francisco: Harper One, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Who Killed Jesus? Exposing the Roots of Anti-Semitism in the Gospel Story of the Death of Jesus*. San Francisco: Harper San Francisco, 1995.
- \_\_\_\_\_, y Borg, Marcus. *La última semana de Jesús: el relato día a día de la semana final de Jesús en Jerusalén*. Madrid: PPC, 2007. [2006]
- \_\_\_\_\_, y Borg, Marcus. *La primera navidad: lo que los evangelios enseñan realmente acerca del nacimiento de Jesús*. Estella: Verbo Divino, 2009. [2007]
- \_\_\_\_\_, y Borg, Marcus. *El primer Pablo: la recuperación de un visionario radical*. Estella: Verbo Divino, 2009.
- \_\_\_\_\_, y Reed, Jonathan L. *En busca de Pablo: El imperio de Roma y el Reino de Dios frente a frente, en una nueva visión de las palabras y el mundo del apóstol de Jesús*. Estella: Verbo Divino, 2006. [2004]

\_\_\_\_\_, y Reed, Jonathan L. *Jesús desenterrado*. Crítica: Barcelona, 2003. [2001]

\_\_\_\_\_, y Watts, Richard G. *Who Is Jesus? Answers to Your Questions about the Historical Jesus*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1999. [1996]

### 3.2. Artículos y colaboraciones.

Crossan, John Dominic. "A Metamodel for Polyvalent Narration". *Semeia* 9 (1977): 105-147.

\_\_\_\_\_. "Anti-Semitism and the Gospels". *Theological Studies* 26 (1965): 189-214.

\_\_\_\_\_. "Context and text in historical Jesus methodology". En *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, v.1: "How to study the historical Jesus", editado por Tom Holmén y Stanley E. Porter, 159-181. Leiden; Boston: Brill, 2011.

\_\_\_\_\_. "Divorce and Remarriage in the New Testament". En *The Bond of Matrimony. An Ecumenical and Interdisciplinary Study*, editado por W. Bassett, 1-41. South Bend: Notre Dame University Press, 1968.

\_\_\_\_\_. "Historical knowledge: a response to Hal Childs". *Pastoral Psychology* 51 (2003): 469-475.

\_\_\_\_\_. "La presencia del amor de Dios en el poder de las obras de Jesús". *Concilium* 50 (1969): 539-553.

\_\_\_\_\_. "Methodology, healing, story, and ideology: response to the articles by Pieter F Craffert and Johan M Strijdom". *Religion & Theology* 10 (2003): 296-307.

\_\_\_\_\_. "Mary and the Church in John 1, 13". *The Bible Today* 20 (1965): 1318-1324.

\_\_\_\_\_. "Mary's Virginité in St. John. An Exegetical Study". *Marianum* 19 (1957): 115-126.

\_\_\_\_\_. "Parable and Example in the Teaching of Jesus". *New Testament Studies* 18 (1971-72): 285-307.

\_\_\_\_\_. "Parable as Religious and Poetic Experience". *The Journal of Religion* 53 (1973): 330-358.

\_\_\_\_\_. "Paradox Gives Rise to Metaphor: Paul Ricoeur's Hermeneutics and the Parables of Jesus". *Biblical Research* 24 (1979): 20-37.

\_\_\_\_\_. "Response to Dunn's *Jesus Remembered*". En *The historical Jesus: five views*, editado por James K. Beilby y Paul Rhodes Eddy, 233-238. Downers Grove: IVP Academic, 2009.

\_\_\_\_\_. "Structure and Theology of Mt 1, 18 - 2, 23". *Cahiers de Joséphologie* 16 (1968): 119-135.

\_\_\_\_\_. "The Marian Significance of John 1,12-13", in *Maria in Sacra Scriptura. Acta Congressus Mariologici-Mariani 1965*, Vol.5, 99-107. Rome: Pontificia Academia Mariana Internationalis, 1967.

\_\_\_\_\_. "The myth of the historical Jesus and the evolution of consciousness." *Biblical Interpretation* 9 (2001): 440-444.



\_\_\_\_\_. “The Parable of the Wicked Husbandmen”. *Journal of Biblical Literature* 90 (1971): 451-465.

\_\_\_\_\_. “The Seed Parables of Jesus”. *Journal of Biblical Literature* 92 (1973): 244-266.

\_\_\_\_\_. “The Servant Parables of Jesus”. En *Society of Biblical Literature 1973: Seminar Papers*, vol.1., editado por George MacRae, 94-118. Cambridge: SBL, 1973.

#### 4. BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Abbagnano, Nicola. *Diccionario de filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

Acosta, Yamandú; Falero, Alfredo; Rodríguez, Alicia; Sans, Isabel; Sarachu, Gerardo, (coords.). *Pensamiento crítico y sujetos colectivos en América Latina: perspectivas interdisciplinarias*. Montevideo: Trilce, 2011.

Aguirre, Rafael (ed.). *Así empezó el cristianismo*. Estella: Verbo Divino, 2010.

Aguirre, Rafael. “Nuevo Testamento y helenismo. La teoría de Jesús como un predicador cínico”. *Estudios Bíblicos* 61 (2003): 3-25.

Alfaro, Juan, y Fondevilla, José M. (dir). *Sacramentum Mundi: enciclopedia teológica*. 6 v. Barcelona: Herder, 1972.

Allison, Dale C. “How to marginalize the traditional criteria of authenticity”, en *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, v.1: “How to study the historical Jesus”, editado por Tom Holmén y Stanley E. Porter, 3-30. Leiden, Boston: Brill, 2011.

Anderson, Harlene. *Conversación, lenguaje y posibilidades: Un enfoque posmoderno de la terapia*. Buenos Aires: Amorrortu, 1999.

Aquino Moreschi, Alejandra. “La subjetividad a debate”. *Sociológica* 80 (2013): 259-278.

Aróstegui, Julio. *La investigación histórica: teoría y método*. Barcelona: Crítica, 2001.

Aullon de Haro, Pedro (ed.). *Teoría de la crítica literaria*. Madrid: Trotta, 1994.

Aurell, Jaume, y otros. *Comprender el pasado. Una historia de la escritura y el pensamiento histórico*. Madrid: Akal, 2013.

Baena Bustamante, Gustavo, y otros. *Los métodos en teología*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2007.

Baena Bustamante, Gustavo. “El método antropológico-trascendental”. En *Los métodos en teología*, por Gustavo Baena Bustamante, y otros, 53-79. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2007.

Bailey, Kenneth E. “Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels”. *Themelios* 20 (1995): 4-11. [Publicado originalmente en: *Asia Journal of Theology* 5 (1991): 34-54]

Balthasar, Hans Urs von. *Seriedad con las cosas: cordula o el caso auténtico*. Salamanca: Sígueme, 1968.

- Barbaglio, Giuseppe. *Jesús, hebreo de Galilea: investigación histórica*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2003.
- Barthes, Roland. *El susurro del lenguaje: más allá de la palabra y la escritura*. Barcelona: Paidós, 1984.
- Barton, John. “Enfoques histórico-críticos”. En *La interpretación bíblica, hoy*, editado por John Barton, 25-37. Santander: Sal Terrae, 2001.
- Bateson, Gregory. *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Planeta, 1991.
- Beilby, James Kenton, y Eddy, Paul Rhodes (eds.). *The historical Jesus: five views*. Downers Grove: IVP Academic, 2009.
- Bennett, Clinton. *In Search of Jesus: insider and outsider images*. New York: Continuum International Publishing Group, 2001.
- Bermejo Barrera, José Carlos. *Introducción a la historia teórica*. Madrid: Akal, 2009.
- \_\_\_\_\_, y Piedras Monroy, Pedro Andrés. *Genealogía de la historia. Ensayos de historia teórica*. Volumen 3. Madrid: Akal, 1999.
- Bermejo Rubio, Fernando, “Historiografía, exégesis e ideología: la ficción contemporánea de las tres búsquedas del Jesús histórico (1)”. *Revista Catalana de Teología* 30 (2005): 349-406.
- \_\_\_\_\_, “Historiografía, exégesis e ideología: la ficción contemporánea de las tres búsquedas del Jesús histórico (2)”. *Revista Catalana de Teología* 31 (2006): 53-114.
- \_\_\_\_\_. “La relación de Juan el Bautista y Jesús de Nazaret en la historiografía contemporánea: la persistencia del mito de la singularidad”. *Bandue* 5 (2011): 5-39.
- \_\_\_\_\_. “Why is John the Baptist Used as a Foil for Jesus? Leaps of Faith and Oblique Anti-Judaism in Contemporary Scholarship”. *Journal for the Study of the Historical Jesus* 77 (2013): 770-796.
- Bernabé, Carmen, y Gil, Carlos (eds.). *Reimaginando los orígenes del cristianismo: relevancia social y eclesial de los estudios sobre los orígenes del cristianismo*. Estella: Verbo Divino, 2008.
- Bertorello, Adrián. *El límite del lenguaje: La filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación*. Buenos Aires: Biblos, 2008.
- Beuchot Puente, Mauricio. *Hermenéutica Analógica-icónica y Teología*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2008.
- Boff, Clodovis. *Teología de lo político: sus mediaciones*. Salamanca: Sígueme, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Teoria do método teológico*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- \_\_\_\_\_, “Epistemología y método de la Teología de la Liberación”. En *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, t.1., compilado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, 79-113. San Salvador: UCA Editores, 1993.
- Borg, Marcus. *Jesus in Contemporary Scholarship*. Valley Forge: Trinity, 1994.
- Bornkamm, Günther. *Jesús de Nazaret*. Salamanca: Sígueme, 1975.

- Boud, Michel. “Posibilidades y limitaciones de la historia oral”, en *Las voces del tiempo: oralidad y cultura popular*, compilado por Fabio Silva Vallejo, 75-99. Bogotá: Arango Editores, 1999.
- Bourd , Guy, y Martin, Herve. *Las escuelas históricas*. Madrid: Ediciones Akal, 2004.
- Bourdieu, Pierre, y Wacquant, Loic. *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005.
- Bravo, Armando J. *Una introducción a Lonergan*. México: Universidad Iberoamericana, 2001.
- Bravo, Carlos. *El marco antropológico de la fe*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 1993.
- Bravo, Carlos. “Jesús de Nazaret, el Cristo Liberador”. En *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, t.1, compilado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, 551-573. San Salvador: UCA Editores, 1993.
- Bray, Gerald Lewis. *Biblical interpretation: past & present*. Illinois: InterVarsity, 1996.
- Bronckart, Jean-Paul. *Actividad verbal, textos y discursos: por un interaccionismo sociodiscursivo*. Madrid: Fundación Infancia y Aprendizaje, 2004.
- Brown, Raymond. *Introducción al Nuevo Testamento*. 2v. Madrid: Trotta, 2002.
- Brugger, Walter. *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Herder, 1983.
- Bueno de la Fuente, Eloy. *Los rostros de Cristo*. Madrid: BAC, 1997.
- Bultmann, Rudolf . *Jesús*. Buenos Aires: Sur, 1968.
- Bunge, Mario. *Buscar la filosofía en las ciencias sociales*. México: Siglo XXI, 1999.
- Burke, Peter. “Obertura. La nueva historia: su pasado y su futuro”, en *Formas de hacer historia*, editado por Peter Burke, 13-38. Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- Byrskog, Samuel. “A New Perspective on the Jesus Tradition. Reflections on James D.G. Dunn’s Jesus Remembered”. *Journal for the Study of the New Testament* 26 (2004): 459-471.
- Cabrera, Miguel Angel. *Historia, lenguaje y teoría de la sociedad*. Madrid: Cátedra, 2001.
- Cassirer, Ernst. *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*. Volumen 2. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Antropología filosófica: introducción a una filosofía de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Castaños, Fernando. “Relatoría: El discurso religioso”, en *El dominio y la Palabra*, compilado por No  Jitrik, 325-337. México: UNAM, 1991.
- Charlesworth, James H. *Jesús y la arqueología*. Estella: Verbo Divino, 2009.
- Chevitarese, André Leonardo, Cornelli, Gabrielle y Selvatici, Monica (eds.). *Jesus de Nazar : uma outra história*. Sao Paulo: Annablume, Fapesp, 2006.

Childs, Hal. *The Myth of the Historical Jesus and the Evolution of Consciousness*. Atlanta: Scholars Press, 2000.

Chilton, Bruce D. "Method in a Critical Study of Jesus". En *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, v.1, "How to study the historical Jesus", editado por Tom Holmén y Stanley E. Porter, 129-158. Leiden, Boston: Brill, 2011.

\_\_\_\_\_, y Evans, Craig A. *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research*. Leiden, Boston: Brill, 1994.

Collingwood, Robin George. *Idea de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1952.

Comte-Sponville, André. *Diccionario filosófico*. Buenos Aires: Paidós, 2003.

Cortés Rodríguez, Luis. *¿Qué es análisis del discurso?* Barcelona: Octaedro, 2003.

Craffert, Pieter F. "Crossan's historical Jesus as healer, exorcist and miracle worker". *Religion & Theology* 10 (2003): 243-266.

Crainshaw, Jill Y., Leonard, Bill J. *Encyclopedia of Religious Controversies in the United States*. v.1. California: Abc-Clio, 2013.

Cromhout, Markus. "What kind of "Judean" was Jesus?" *Hervormde Theologische Studies* 63 (2007): 575-603.

Crowe, Frederick. *Lonergan*. Collegeville: A. Michael Glazier, 1992.

Cush, John P. "The exegetical Method of John P. Meier in A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus. Evaluating His Approach that prescind from Faith". *Seat of Wisdom*, 7 (2013): 1-11.

Dabas, Elina, y Najmanovich, Denise (comp.). *Redes. El lenguaje de los vínculos*. Buenos Aires: Paidós, 1995.

Deleuze, Giles, y Guattari, Félix Pierre. *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos, 2008.

Delgado, Juan, y Gutiérrez, Juan Manuel (comp.). *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en las ciencias sociales*. Madrid: Síntesis, 1995.

Denton, Donald L. *Historiography and hermeneutics in Jesus studies: An examination of the work of John Dominic Crossan and Ben F. Meyer*. London: T&T Clark International, 2004.

Dijk, Teun Adrianus van (comp.). *Estudios sobre el discurso: una investigación multidisciplinaria*. Barcelona: Gedisa, 2001.

\_\_\_\_\_. *Ideología: un enfoque multidisciplinario*. Barcelona: Gedisa, 2000.

\_\_\_\_\_. "La multidisciplinariedad del análisis crítico del discurso: un alegato en favor de la diversidad". En *Métodos de Análisis Crítico del Discurso*, compilado por Ruth Wodak y Michael Meyer, 143-177. Barcelona: Gedisa, 2003.

Donnelly, Doris (ed.). *Jesús: un coloquio en tierra santa*. Estella: Verbo Divino, 2004.

- Dorrá, Raúl. *Profeta sin honra: memoria y olvido en las narraciones evangélicas*. México: Siglo XXI Editores, 1994.
- Dosse, François. *El arte de la biografía: entre historia y ficción*. México: Universidad Iberoamericana, 2007.
- Dussel, Enrique. *Hipótesis para una historia de la teología en América Latina*. Bogotá: Indo-American Press Service, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta, 2007.
- \_\_\_\_\_. “Transformaciones de los supuestos epistemológicos de la Teología de la Liberación”. En *Perfiles teológicos para un nuevo milenio*, editado por José Duque, 29-39. San José de Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1997.
- Eagleton, Terry. *Una introducción a la teoría literaria*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Después de la teoría*. Barcelona: Debate, 2005.
- Echeverría Ezponda, Javier. *Filosofía de la ciencia*. Madrid: Ediciones Akal, 1998.
- Ellacuría, Ignacio. *Filosofía de la realidad histórica*. Madrid: Trotta, 1991.
- Evans, Craig (ed.). *Encyclopedia of the Historical Jesus*. New York: Taylor & Francis Group, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Life of Jesus Research: Annotated bibliography*. Leiden: Brill, 1996.
- Fairclough, Norman. “El Análisis Crítico del Discurso como método para la investigación en ciencias sociales”. En *Métodos de Análisis Crítico del Discurso*, compilado por Ruth Wodak y Michael Meyer, 179-204. Barcelona: Gedisa, 2003.
- Feyerabend, Paul K. *Límites de la ciencia*. Barcelona: Paidós, 1989.
- \_\_\_\_\_. “Problemas del empirismo”. En *Filosofía de la ciencia: teoría y observación*, compilado por León Olivé y Ana Rosa Pérez, 279-311. México: Siglo XXI Editores, 2005.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*. 4v. Barcelona: Ariel, 2009.
- Foerster, Heinz von. *Las semillas de la cibernética. Obras escogidas*. Barcelona: Gedisa, 1991.
- Fredriksen, Paula. “What you see is what you get: Context and content in current research on the historical Jesus”. *Theology Today* 52 (1995): 75-97.
- Friedman, George. *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Gallardo, Helio. *Fenomenología del mestizo (violencia y resistencia)*. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Habitar la tierra. Ecumenismo e identidad política del creyente religioso*. Bogotá: Viento Sur Publicaciones, 1997.

- \_\_\_\_\_. *Vigencia y mito de Ernesto Che Guevara*. San José: Editorial Universidad de Costa Rica, 1997.
- Gallego, José Andrés. “Sobre creencias y sobre intolerancias”. *Anales de Historia Contemporánea* 17 (2001): 663-669.
- García Bacca, Juan David. *Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado*. Barcelona: Anthropos, 1984.
- García Guadarrama, José Luis. “El debate Gadamer-Habermas: interpretar o transformar el mundo”. *Contribuciones desde Coatepec* 10 (2006): 11-21.
- García Márquez, Gabriel. *Cien años de soledad*. Madrid: Cátedra, 2002.
- \_\_\_\_\_. *La soledad de América Latina. Brindis por la poesía*. Cali: Corporación Editorial Universitaria de Colombia, 1983.
- Georgi, Dieter, “The Interest in Life of Jesus Theology as a Paradigm for the Social Historic of Biblical Criticism”. *Harvard Theological Review* 85 (1992): 51-83.
- Giraldo Moreno, Javier. *Derechos humanos y cristianismo: trasfondos de un conflicto*. Bogotá: Editorial El Búho, 2010.
- Giroux, Henry. *Teoría y resistencia en educación*. México: Siglo XXI Editores, 2004.
- Gnilka, Joachim. *Jesús de Nazaret: mensaje e historia*. Barcelona: Herder, 1993.
- Gómez Ferri, Javier. “La retórica de la ciencia. Orígenes y perspectiva de un proyecto de estudio de las ciencias”. *Endoxa: Series Filosóficas* 5 (1995): 125-144.
- González Faus, José Ignacio. *La Humanidad Nueva: ensayo de Cristología*. Santander: Sal Terrae, 1984.
- González Fernández, Antonio. *Reinado de Dios e Imperio: ensayo de Teología social*. Santander: Sal Terrae, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Teología de la praxis evangélica: ensayo de una teología fundamental*. Santander: Sal Terrae, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Estructuras de la praxis: ensayo de una filosofía primera*. Madrid: Trotta, 1997.
- González García, José María. “Metáforas de la subjetividad”. En *La constitución social de la subjetividad*, editado por Eduardo Crespo y Carlos Soldevilla, 79-97. Madrid: Catarata, 2001.
- Gowler, David. *What are They Saying about the Historical Jesus?* New Jersey: Paulist Press, 2007.
- Graham, Susan. Book Review: A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus; Vol. 4: Law and Love. *Journal of Biblical Literature* 129 (2010): 372-375.
- Granados García, Carlos (ed.). *Enquiridion bíblico documentos de la Iglesia sobre la Sagrada Escritura*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2010.
- Guijarro Oporto, Santiago, y otros. *Jesús de Nazaret: perspectivas*. Madrid: PPC, 2003.
- Habermas, Jürgen. *Fragmentos filosófico-teológicos*. Madrid: Trotta, 1999.

- Haight, Roger. *Jesús, Símbolo de Dios*. Madrid: Trotta, 2007.
- Harrington, Daniel J. "Who Do You Say I Am? A Trilogy of Books on Jesus". *America: The national catholic review* 1988 (2003): 21-23.
- Heidegger, Martin. *¿Qué significa pensar?* Madrid: Trotta, 2005.
- Hendricks, Janet. "La manipulación del tiempo en una sociedad amazónica: género y evento entre los Shuar". En *Las culturas nativas latinoamericanas a través de sus discursos*, coordinado por Ellen Basso y Joel Sherzer, 47-70. Quito: Abya-Yala, 1990.
- Hens-Piazza, Gina. *Of Methods, Monarchs, and Meanings: A Sociorhetorical Approach to Exegesis*. Georgia: Mercer University Press, 1996.
- Hernández Pacheco, Javier. *Corrientes actuales de filosofía. La escuela de Francfort. La filosofía hermenéutica*. Madrid: Tecnos, 1996.
- Herzog, William R. *Jesus, Justice, and the Reign of God: A Ministry of Liberation*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2000.
- Hinkelammert, Franz. *El grito del sujeto: del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*. San José de Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1998.
- \_\_\_\_\_. *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Heredia: Euna, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Hacia una crítica de la razón mítica: el laberinto de la modernidad*. San José de Costa Rica: Arlekin, 2007.
- \_\_\_\_\_. "El método de Hume y las falacias de la modernidad". En *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, de Franz Hinkelammert, 159-231. Heredia: Euna, 2003.
- \_\_\_\_\_. "Pensamiento crítico y crítica de la razón mítica". *Theologica Xaveriana* 163 (2007): 399-412.
- Holmberg, Bengt. "Questions of method in James Dunn's Jesus Remembered". *Journal for the Study of the New Testament* 26 (2004): 445-457.
- Holmén, Tom, y Porter, Stanley E. (eds.). *Handbook for the Study of the Historical Jesus*. Volumen 1, "How to study the historical Jesus". Leiden, Boston: Brill, 2011.
- Holton, Gerald. *Ciencia y anticiencia*. Madrid: Nivola, 2001.
- Horsley, Richard. *Jesus and the spiral of violence: popular Jewish resistance in Roman Palestine*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Christian origins*. Minnesota: Fortress Press, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Jesus and the powers: conflict, covenant and the hope of the poor*. Minneapolis: Fortress Press, 2011.
- \_\_\_\_\_. "Jesus in the New Millenium: A review essay". *Review of Biblical Literature* 10 (2008): 1-28.

\_\_\_\_\_, y Hanson, John. *Bandits, prophets, and messiahs. Popular movements in the time of Jesus*. Harrisburg: Trinity Press International, 1999.

\_\_\_\_\_, y Silberman, Neil A., *La revolución del Reino: cómo Jesús y Pablo transformaron el mundo antiguo*. Santander: Sal Terrae, 2005.

Ibáñez, Tomás. *Psicología social construccionista*. Guadalajara, México: Universidad de Guadalajara, 2001.

Ibáñez, Jesús. *El regreso del sujeto: la investigación social de segundo orden*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1994.

Ingolfsland, Denis. "The Historical Jesus According to John Dominic Crossan's First Strata Sources: A Critical Comment". *Journal of the Evangelical Theological Society* 5 (2002): 405-414.

Jäger, Siegfried. "Discurso y conocimiento: aspectos teóricos y metodológicos de la crítica del discurso y del análisis de dispositivos". En *Métodos de Análisis Crítico del Discurso*, compilado por Ruth Wodak y Michael Meyer, 61-100. Barcelona: Gedisa, 2003.

Jagoda, Barry. "Leading Scholar of the Bible, David Noel Freedman, Dies at 85". UC San Diego News Center, San Diego, 11 de abril de 2008, <http://ucsdnews.ucsd.edu/newsrel/general/04-08FreedmanObit.asp> (consultado el 30 de junio de 2013).

Jara, Sandra. "Itinerario hacia la teoría literaria posmoderna". En *Literatura y (pos) modernidad*, editado por Cristina Piña, 13-53. Buenos Aires: Biblos, 2008.

Jitrik, Noe (comp.). *El dominio y la Palabra*. México: UNAM, 1991.

\_\_\_\_\_. *Suspender toda certeza: antología crítica (1959-1976)*. Buenos Aires: Biblos, 1997.

Johnson, Luke Timothy. *The Real Jesus: The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels*. New York: Harper Collins, 1997.

Jokisch, Rodrigo. *Metodología de las distinciones: forma, complejidad, autoreferencia, observación, construcción de teorías, integrando lo macro y lo micro en ciencias sociales*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.

Kähler, Martin. *The So-Called Historical Jesus and the Historic Biblical Christ*. Philadelphia: Fortress Press, 1988.

Keller, Evelyn Fox. "La paradoja de la subjetividad científica". En *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, compilado por Dora Fried Schnitman, 143-173. Buenos Aires: Paidós, 1995.

Klawans, Jonathan. Book Review: A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus; Vol. 4: Law and Love. *Interpretation: Journal of Bible & Theology* 64 (2010): 418-420.

Kloppenborg, John S. *Q: El evangelio desconocido*. Salamanca: Sígueme, 2005.

Köster, Helmut, "The Historical Jesus and the Cult of the Kyrios Christos". *Harvard Divinity Bulletin*, 24 (1995): 13-18.

Kozlarek, Oliver (coord.). *De la teoría crítica a una crítica plural de la modernidad*. Buenos Aires: Biblos, 2007.



- Kriel, Jaques R. "Returning From Exile: Exploring John Dominic Crossan's Concept of the Passion-Resurrection Narratives as Prophecy Historicised". *Religion and Theology* 10 (2003): 308-338.
- Krings, Hermann; Baumgartner, Hans Michael, y Wild, Christoph. *Conceptos fundamentales de filosofía*. Barcelona: Herder, 1978.
- Kuhn, Thomas S. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Küng, Hans. *El cristianismo: esencia e historia*. Madrid: Trotta, 2006.
- Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1995.
- Lezama Lima, José. *El reino de la imagen*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1981
- Locke, David. *La ciencia como escritura*. Madrid: Cátedra, 1997.
- Lonergan, Bernard. *Conocimiento y aprendizaje*. México: Universidad Iberoamericana, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Insight: Estudio sobre la comprensión humana*. Salamanca: Sígueme, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Método en teología*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- Lonergan, Bernard. *Understanding and Being: The Halifax lectures on Insight*. Toronto: Lonergan Research Institute, University of Toronto Press, 1990.
- \_\_\_\_\_. "El método de la teología (Roma, 1962)", en *Obras tempranas sobre método teológico I*, traducido por Armando J. Bravo, 111-190. Manuscrito Ad usum privatum. Bernard Lonergan Estate, s.f.
- \_\_\_\_\_. "Realismo crítico e integración entre las ciencias", en *Conferencias del periodo romano*, traducido por Armando J. Bravo. Manuscrito Ad usum privatum. Bernard Lonergan Estate, s.f.
- Lozano, Jorge, y Peña-Marín, Cristina, y Abril, Gonzalo. *Análisis del discurso: hacia una semiótica de la interacción textual*. Madrid: Cátedra, 1999.
- Lüdemann, Gerd, y Özen, Alf. *La resurrección de Jesús. Historia, experiencia, teología*. Madrid: Trotta, 2001.
- Malina, Bruce J. "Social-Scientific Methods in Historical Jesus Research". En *The Social Setting of Jesus and the Gospels*, editado por Bruce J. Malina, Wolfgang Stegemann y Gerd Theissen, p. 3-26. Minneapolis: Fortress Press 2002.
- Marina, José Antonio, y Rodríguez de Castro, María Teresa. *El bucle prodigioso: Veinte años después de 'Elogio y refutación del ingenio'*. Barcelona: Anagrama, 2012.
- Martínez Morales, Darío. "Bernard Lonergan, un itinerario metodológico para la teología". En *Los métodos en teología*, por Gustavo Baena Bustamante, y otros, 81-101. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2007.
- Maturana, Humberto. *La realidad: ¿objetiva o construida?* 2t. México: Anthropos, 1995.
- McCullers, Carson. *Reflejos en un ojo dorado*. Barcelona: Bruguera, 1981.

- McNamee, Sheila. “El discurso del agotamiento: una investigación construccionista social”. En *Construcciones de la experiencia humana*, v.2, compilado por Marcelo Pakman, 173-194. Barcelona: Gedisa, 1997.
- McKnight, Evan V. *Jesus Christ Today: the historical shaping of Jesus for the Twenty-first century*. Mercer University Press, 2009.
- McKnight, Scott. *Jesus and His Death: Historiography, the Historical Jesus, and Atonement Theory*. Waco, Texas: Baylor University Press, 2005.
- McKnight, Scott. “¿Quién es Jesús? Una introducción al estudio sobre Jesús”. En *Jesús bajo sospecha: una respuesta a los ataques contra el Jesús histórico*, editado por J.P. Moreland y Michael Wilkins, 81-106. Barcelona: Editorial Clie, 2003.
- Meyer, Ben F. *The aims of Jesus*. San José, California: Pickwick Publications, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Critical realism and the New Testament*. California: Pickwick Publications, 2001.
- Meyer, Michael. “Entre la teoría, el método y la política: la ubicación de los enfoques relacionados con el ACD”. En *Métodos de Análisis Crítico del Discurso*, compilado por Ruth Wodak y Michael Meyer, 35-59. Barcelona: Gedisa, 2003.
- Miranda Alonso, Tomás. *El juego de la argumentación*. Madrid: Ediciones de la Torre, 1995.
- Moxnes, Halvor. “Jesus in Discourses of Dichotomies: Alternative Paradigms for the Historical Jesus”. *Journal for the Study of the Historical Jesus* 11 (2013): 130-152.
- Morin, Edgar. *El método: el conocimiento del conocimiento*. Madrid: Cátedra, 1999.
- \_\_\_\_\_. *El método: la humanidad de la humanidad*. Madrid: Cátedra, 2006.
- Mudrovic, María Inés. *Historia, narración y memoria. Los debates actuales en filosofía de la historia*. Madrid: Akal, 2005.
- Najmanovich, Denise. “El lenguaje de los vínculos. De la independencia absoluta a la autonomía relativa”. En *Redes. El lenguaje de los vínculos*, compilado por Elina Dabas y Denise Najmanovich, 33-76. Buenos Aires: Paidós, 1995.
- Newman, Carey C. (ed.). *Jesus & the Restoration of Israel: a critical assessment of N.T. Wright's Jesus and the Victory of God*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1999.
- Oldenhege, Tania. “Parables for our time? Post-Holocaust interpretations of the parables of Jesus”. *Semeia* 77 (1997): 227-241.
- Olivé, León. *Racionalidad epistémica*. Madrid: Trotta, 1995.
- \_\_\_\_\_, y Pérez, Ana Rosa (comp.). *Filosofía de la ciencia: teoría y observación*. México: Siglo XXI Editores, 2005.
- Ong, Walter J. *Oralidad y Escritura: tecnologías de la palabra*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Ontañón Peredo, Roberto. *Caminos hacia la complejidad: el Calcolítico en la región cantábrica*. Santander: Universidad de Cantabria, 2003.

- Orsi, Michael. Book Review: A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus; Vol. 4: Law and Love. *The Catholic Social Science Review* 15 (2010): 273-276.
- Ortí, Alfonso. “La confrontación de modelos y niveles epistemológicos en la génesis e historia de la investigación social”. En *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*, compilado por Juan Delgado y Juan Manuel Gutiérrez, 85-95. Madrid: Síntesis, 1995.
- Pagola, José Antonio. *Jesús: aproximación histórica*. Madrid: PPC, 2007.
- Painter, John. Book Review: Jesus Remembered. *Review of Biblical Literature* 6 (2004): 421-426.
- Pakman, Marcelo. *Texturas de la imaginación. Más allá de la ciencia empírica y del giro lingüístico*. Barcelona: Gedisa, 2014.
- \_\_\_\_\_. (comp.). *Construcciones de la experiencia humana*. 2v. Barcelona: Gedisa, 1997.
- Palmer, Richard E. *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*. Madrid: Arco Libros, 2002.
- Parra, Alberto. *Textos, contextos y pretextos: teología fundamental*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2003.
- Patterson, Thomas C. “La historia y las arqueologías pos procesuales”. *Boletín del Museo de Antropología y Arqueología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos* 9 (1998): 4-12.
- Perdomo Giraldo, María del Pilar. “Socioconstruccionismo y cultura: Relaciones, Lenguaje y Construcción Cultural”. Bogotá: Universidad Javeriana, 2002. Disponible en: [http://bibliotecadigital.icesi.edu.co/biblioteca\\_digital/bitstream/item/3767/1/Socioconstruccionismo\\_cultura\\_2002.pdf](http://bibliotecadigital.icesi.edu.co/biblioteca_digital/bitstream/item/3767/1/Socioconstruccionismo_cultura_2002.pdf) (consultado el 30 de enero de 2014).
- Pérez Aguirre, Luis. *La opción entrañable ante los despojados de sus derechos*. Santander: Sal Terrae, 1992.
- Pérez Grajales, Héctor. *Lenguajes verbales y no verbales: reflexiones pedagógicas sobre las competencias lingüística y comunicativa*. Bogotá: Cooperativa Editorial Magisterio, 2007.
- Pérez Varela, José Eduardo. *Filosofía y método de Bernard Lonergan*. México: Jus, 1992.
- Peukert, Helmut. *Teoría de la ciencia y Teología fundamental. Análisis del enfoque y de la naturaleza de la formación de la teoría teológica*. Barcelona: Herder, 2000.
- Pié-Ninot, Salvador. “La identidad de la teología fundamental. Del Vaticano II a la encíclica Fe y Razón: hacia una propuesta”. En *Teología fundamental: temas y propuestas para el nuevo milenio*, editado por César Izquierdo, 19-80. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999.
- Pikaza, Xavier. *Hijo de hombre: historia de Jesús galileo*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Historia de Jesús*. Estella: Verbo Divino, 2013.
- Pinilla Pineda, Mónica (ed.). *El cuidado de lo humano en el contexto universitario: aportes de un equipo de psicólogos*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2008.

Poirier, John C. "Seeing what is there in spite of ourselves: George Tyrrell, John Dominic Crossan, and Robert Frost on faces in deep wells". *Journal for the Study of the Historical Jesus* 4 (2006): 127-138.

Powell, Mark Allan. *Jesus as a Figure in History: How Modern Historians View the Man from Galilee*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1988.

Quarles, Charles L. "The use of the Gospel of Thomas in the research on the historical Jesus of John Dominic Crossan". *Catholic Biblical Quarterly* 69 (2007): 517-536.

Rabade Romeo, Sergio. *El empirismo. David Hume*. Madrid: Trotta, 2004.

Rahner, Karl. *Curso fundamental sobre la fe: introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Herder, 1979.

\_\_\_\_\_. "Jesucristo". En *Sacramentum Mundi: enciclopedia teológica*, dirigida por Juan Alfaro y José M. Fondevilla, v.4, 34-72. Barcelona: Herder, 1972.

\_\_\_\_\_. "Teología trascendental". En *Sacramentum Mundi: enciclopedia teológica*, dirigida por Juan Alfaro y José M. Fondevilla, v.6, 610-618. Barcelona: Herder, 1972.

Ratzinger, Joseph. *Jesús de Nazaret*. Bogotá: Planeta, 2007.

Real Academia Española y Asociación de Academias de la Lengua Española. *Nueva gramática de la lengua española. Morfología y sintaxis*. Madrid: Espasa, 2009.

Renkema, Jan. *Introducción a los estudios sobre el discurso*. Barcelona: Gedisa, 1999.

Rincón, Carlos. *La no-simultaneidad de lo simultáneo: postmodernidad, globalización y culturas en América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1995.

\_\_\_\_\_. *Mapas y pliegues. Ensayos de cartografía cultural y de lectura del Neobarroco*. Bogotá: Colcultura, 1996.

Robbins, Vernon K. "The Reversed Contextualization of Psalm 22 in the Markan Crucifixion: A Socio-Rhetorical Analysis". En *The Four Gospels 1992: Festschrift Frans Neirynck*, editado por F. van Segbroeck, 1161-1183. Leuven: Leuven University Press, 1992.

\_\_\_\_\_. *Dictionary of Social - Rethorical Terms*. En: <http://www.religion.emory.edu/faculty/robbins/SRI/defns/index.cfm> (consultado el 30 de junio de 2014).

Roldán, Concha. *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia*. Madrid: Akal, 2005.

Román Hernández, Carlos Eduardo. *El evangelio según Jesucristo, de José Saramago: una apelación al pensar teológico*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2008.

\_\_\_\_\_. (comp.). *Jesús histórico: aproximaciones temáticas*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2015.

\_\_\_\_\_. "Método en la investigación contemporánea sobre el Jesús histórico". En: *Jesús histórico: aproximaciones temáticas*, compilado por Carlos Eduardo Román H., 9-31. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2015.

- Roux Guerrero, Rodolfo Eduardo de, S.J. "La tarea del teólogo sistemático: Fundaciones, doctrinas y sistemáticas". Manuscrito. Bogotá, 2007.
- Ruiz, Enrique Andrés (ed.). *Poesía completa. Julio Garcés*. Barcelona: Anthropos, 1992.
- Sánchez, Olvani. *¿Qué significa afirmar que Dios habla?* Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2007.
- Saramago, José. *Las pequeñas memorias*. Bogotá: Alfaguara, 2007.
- \_\_\_\_\_. "De cómo el personaje fue maestro y el autor su aprendiz". *Casa de las Américas* 214 (1999): 13-20.
- Sawicki, Marianne. *Seeing the Lord: Resurrection and early Christian practices*. Minneapolis: Fortress Press, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Crossing Galilee: Architectures of Contact in the Occupied Land of Jesus*. New York: Continuum International Publishing Group, 2000.
- Sayas Bermejo, José Antonio. *¿Quién es el judío marginal de John P. Meier?* Valencia: Edicep, 2011.
- \_\_\_\_\_. *La esencia del cristianismo: diálogo con K. Rahner y H.U. von Balthasar*. Madrid: Cristiandad, 2005.
- Schillebeeckx, Edward. *El torno al problema de Jesús: claves de una cristología*. Madrid: Cristiandad, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Jesús: La historia de un viviente*. Madrid: Trotta, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Los hombres, relato de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1994.
- Schnitman, Dora Fried (comp.). *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*. Buenos Aires: Paidós, 1995.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *En memoria de ella. Una reconstrucción teológica feminista de los orígenes del cristianismo*. Bilbao: Desclee de Brouwer, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Jesus e a política da interpretação*. São Paulo: Loyola, 2000.
- Schweitzer, Albert. *Investigación sobre la vida de Jesús*. Valencia: Edicep, 1990.
- Senior, Donald. Book Review: A Rabbi. *Commonweal Magazine*, Enero 25 de 2010: 20-22.
- Sierra Gutiérrez, Francisco. *El sentido y el realismo crítico en B.J.F. Lonergan*. Bogotá: Universidad Javeriana, 1980.
- Silva Vallejo, Fabio (comp.). *Las voces del tiempo: oralidad y cultura popular*. Bogotá: Arango Editores, 1999.
- Simian-Yofre, Horacio (ed.). *Metodología del Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 2001.
- Sisca de Vialé, Cristina. *Antonio Machado: poesía y prosa. Antología*. Buenos Aires: Colihue, 1999.

Sobrino, Jon. *Jesucristo liberador: lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. San Salvador: UCA editores, 2000.

\_\_\_\_\_. *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*. Madrid: Trotta, 1999.

Springborg, Patricia. “Algunas premisas de la historia de los conceptos (*begriffsgeschichte*): modernidad y conciencia histórica”. *Historia Contemporánea* 27 (2003): 465-504.

Steinfels, Peter. “Peering Past Faith to Glimpse the Jesus of History”. *New York Times*, 23 de diciembre de 1991, <http://www.nytimes.com/1991/12/23/us/peering-past-faith-to-glimpse-the-jesus-of-history.html> (consultado el 30 de agosto de 2014).

Stewart, Robert B. *The Quest of the Hermeneutical Jesus: The Impact of Hermeneutics on the Jesus Research of John Dominic Crossan and N.T. Wright*. Lanham: University Press of America, 2008.

\_\_\_\_\_, y Habermas, Gary R., (eds.). *Memories of Jesus: a critical appraisal of James D.G. Dunn's Jesus Remembered*. Nashville, Tennessee: B&H Publishing Group, 2010.

Strijdom, Johan M. “A Jesus to think with and live by: story and ideology in Crossan's Jesus research.” *Religion & Theology* 10 (2003): 267-295.

\_\_\_\_\_. “The social class of the Baptist: Dissident retainer or peasant millennialist?” *Hervormde Teologiese Studies* 60 (2004): 441-458.

Stronstad, Roger. “Forty Years On: An Appreciation and Assessment of *Baptism in the Holy Spirit* by James D.G. Dunn”. *Journal of Pentecostal Theology* 19 (2010): 3-11.

Sucre, Guillermo. *La máscara, la transparencia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

Theissen, Gerd. *El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores*. Salamanca: Sígueme, 2005.

\_\_\_\_\_. *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*. Salamanca: Sígueme, 1985.

\_\_\_\_\_. *La redacción de los evangelios y la política eclesial. Un enfoque socio-retórico*. Estella: Verbo Divino, 2002.

\_\_\_\_\_. *La religión de los primeros cristianos. Una teoría del cristianismo primitivo*. Salamanca: Sígueme, 2002.

\_\_\_\_\_, y Merz, Annette. *El Jesús histórico: manual*. Salamanca: Sígueme, 1999.

Thomas, John Christopher. “A Celebration of and Engagement with James D.G. Dunn's *Baptism in the Holy Spirit* Forty Years On”. *Journal of Pentecostal Theology* 19 (2010): 19-24.

Topolski, Jerzy. *Metodología de la historia*. Madrid: Cátedra, 1982.

Torres Carrillo, Alfonso. “Investigar en los márgenes de las ciencias sociales”. *Folios* 27 (2008): 51-62.

Torri, Julio. “El descubridor”. En: *La minificción en México: 50 textos breves*, compilado por Lauro Zavala, 21. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2002.

- Triana Rodríguez, Jorge Yecid. *Exégesis diacrónica de la Biblia. Método histórico-crítico*. Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios, Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, 2012.
- Turner, Max. "James Dunn's *Baptism in the Holy Spirit: Appreciation and Response*". *Journal of Pentecostal Theology* 19 (2010): 25-31.
- Vallés Martínez, Miguel S. *Técnicas cualitativas de investigación social: reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid: Síntesis, 1999.
- Vansina, Jan. *La tradición oral*. Barcelona: Labor, 1966.
- Vargas Machuca, Antonio. *El Jesús histórico: un recorrido por la investigación moderna*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2004.
- Velasco Gómez, Ambrosio. *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en las ciencias sociales*. México: UNAM, 2000.
- Vélez Caro, Olga Consuelo. *El método teológico: fundamentos, especializaciones, enfoques*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2008.
- Vidal, Marciano. *Nueva Moral Fundamental: el hogar teológico de la ética*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.
- Voorst, Robert E. van. *Jesus Outside the New Testament: An Introduction to the Ancient Evidence*. Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans Publishing, 2000.
- Vorgrimler, Herbert. *Karl Rahner: Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*. Santander: Sal Terrae, 2004.
- Walsh, Catherine E. (ed.). *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial*. Quito: Abya-Yala, 2005.
- Weaver, Walter P. *The Historical Jesus in the Twentieth Century: 1900-1950*. Harrisburg: Trinity Press International, 1999.
- Wedderburn, Alexander J.M. *Jesus and the historians*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.
- Weren, Wim. *Métodos de exégesis de los Evangelios*. Estella: Verbo Divino, 2003.
- White, Hayden. *El texto histórico como artefacto literario*. Barcelona: Paidós, 2003.
- Willitts, Joel. "Presuppositions and procedures in the study of the 'historical Jesus': or, why I decided not to be a 'historical Jesus's' scholar". *Journal of Study of historical Jesus* 3 (2005): 61-108.
- Wodak, Ruth. "De qué trata el análisis crítico del discurso (ACD). Resumen de su historia, sus conceptos fundamentales y sus desarrollos". En *Métodos de Análisis Crítico del Discurso*, compilado por Ruth Wodak y Michael Meyer, 17-34. Barcelona: Gedisa, 2003.
- Wrede, Wilhelm. *The messianic secret*. Manchester: James Clarke & Co., 1971.
- Wright, Georg Henrik von. *Explicación y comprensión*. Madrid: Alianza Editorial, 1979.
- Wright, Nicholas Thomas. "The New, Unimproved Jesus: An Eminent Scholar Investigates the Recent, Intriguing Attempts to Find the 'Real' Jesus." *Christianity Today* 37 (1993): 22-26.

Zemelman, Hugo. *Voluntad de conocer: el sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico*. México: Anthropos, 2005.

Ziolkowski, Theodor. *La vida de Jesús en la ficción literaria*. Caracas: Monte Ávila, 1982.