
**EL *CONFLICTO*, CLAVE DE AUTENTICIDAD DEL SEGUIMIENTO DE JESÚS.
UNA RELECTURA DE LA OBRA DE C. BRAVO: JESÚS, HOMBRE EN
CONFLICTO.**

**O *CONFLITO*, CHAVE DA AUTENTICIDADE NO SEGUIMENTO DE JESUS.
UMA RELEITURA DA OBRA DE C. BRAVO: JESUS, HOMEM EM CONFLITO.**

**CONFLICT, THE KEY TO AUTHENTICITY IN FOLLOWING JESUS
A RE-READING OF C. BRAVO'S WORK: JESUS, A MAN IN CONFLICT.**

Mauricio Urrea Carrillo¹

“La conflictividad es una característica no deseada,
pero inevitable, de toda práctica humana que intente
incidir en el cambio de una situación dada, injusta,
y que se defina ante ello”
(Carlos Bravo)

A CARLOS BRAVO GALLARDO, S.J.
EN EL XXV ANIVERSARIO
DE SU MUERTE

Resumen

El presente artículo es una relectura de la obra **Jesús, hombre en conflicto** de Carlos Bravo. Pretende demostrar que este jesuita mexicano desarrolla la especificidad latinoamericana de la lectura de la Biblia, la lectura bíblica de la liberación. Señala el método de Carlos Bravo, en el abordaje sobre Jesús, considerando su práctica histórica como generadora de las prácticas narradas y normativas. Concluye que la lectura de Carlos Bravo sitúa a Jesús como icono existencial, profético y ético de tal manera que ante cualquier persona está el camino de la plena realización humana.

Palabras clave: Conflicto. Liberación. Lectura de la Biblia. Evangelio de Marcos.

¹ Filósofo mexicano originario de la frontera norte (Nogales) y radicado en Parral (Chihuahua). Doctor en filosofía, ha sido profesor en la Universidad Pontificia de México y en la Universidad de Sonora. Email: mauclap@yahoo.com

Resumo

O presente artigo é uma releitura da obra **Jesús, hombre en conflicto** de Carlos Bravo. Pretende demonstrar que esse jesuíta mexicano desenvolve a especificidade latino-americana de ler a Bíblia, a leitura bíblica da libertação. Pontua o método de Carlos Bravo, na abordagem sobre Jesus, considerando sua prática histórica como geradora das práticas narrada e normativa. Conclui que a leitura de Carlos Bravo coloca Jesus como um ícone existencial, profético e ético de forma tal que diante de qualquer pessoa é caminho de realização humana plena.

Palavras-chaves: Conflito. Libertação. Leitura Bíblica. Evangelho de Marcos.

Abstract

The present article is a re-reading of the work **Jesús, hombre en conflicto** by Carlos Bravo. It intends to demonstrate that this Mexican Jesuit develops the Latin American specificity of reading the Bible, the biblical reading of liberation. It points out Carlos Bravo's method, in his approach about Jesus, considering his historical practice as the generator of the narrated and normative practices. He concludes that the reading of Carlos Bravo places Jesus as an existential icon, prophetic and ethical in such a way that before any person is the path to full human fulfillment.

Keywords: Conflict. Liberation. Bible Reading. Gospel of Mark.

1. Introducción

El jesuita mexicano Carlos Bravo Gallardo (n. 1938 - m. 1997) anota lo siguiente en la tercera parte de su obra *Jesús, hombre en conflicto*²:

El lenguaje humano que habla de Dios tiene que contar con el cambio histórico, que no acontece sin tiempo. Por tanto, ha de ser una forma de lenguaje que esté estructurada temporalmente; sólo así podrá expresar *temporalmente* el cambio acontecido. Esta forma de lenguaje temporalmente estructurada es la narración (249-250)³.

² Cfr. Carlos Bravo S. J., **Jesús, hombre en conflicto**. El relato de Marcos en América Latina, Ed. Universidad Iberoamericana/CRT, México, 1996, 2ª Edición, corregida y aumentada, 330pp. En la n. 1, p. 37 de esta obra, el autor explica el origen de este libro: “una presentación más para uso de las comunidades de base... de la tesis para el doctorado en Teología, presentada en la Facultad de Teología de Barcelona, en diciembre de 1984”. Tres años después de la publicación de la obra específica que aquí nos ocupa, el autor sacó a la luz otra obra que, a su vez, pretendió ser una versión más simplificada aún y que sigue publicándose actualmente: Carlos Bravo, **Galilea año 30**. Para leer el evangelio de Marcos. Barcelona: Herder, 2021, 178 pp.

³ Puesto que la obra principal de la que se ocupará este texto es **Jesús, hombre en conflicto** (1996), las citas que sólo lleven el número de página proceden de dicha obra; de las demás, se consignará toda la información bibliográfica en su momento.

Al hablar así, el autor se está adscribiendo a una forma muy peculiar en Latinoamérica de leer la Biblia: “la lectura bíblica de la liberación o también la lectura bíblica del pueblo” (KONINGS, 1997, p. 62). Este modo específico de lectura bíblica se originó después del Vaticano II, como también después de las Conferencias Episcopales de Medellín y Puebla. Destaca la enseñanza que la Constitución *Dei Verbum*⁴ del Vaticano II ofreció al asentar “la unión interna entre Palabra de Dios y vida” (KONINGS, 1997, p. 62). Avanzando en esta temática, el Vaticano II añadió una enseñanza más al acentuar

la comprensión histórica del proceso existente entre revelación y Escritura (*Dei Verbum* nn. 11-13); el texto del Concilio nos anima a tomar en serio las situaciones históricas dadas, los trasfondos culturales y sociales a través de los cuales Dios se revela. El documento allanó el camino para una lectura histórica de los evangelios (n. 19) que fue especialmente importante para el descubrimiento de Jesucristo, el Liberador (KONINGS, 1997, p. 62).

Y esto es así porque ya desde el primer tercio del s. XX se venía sintiendo la necesidad de hacer una teología más *histórica*; así lo anota en sus memorias, provenientes de los años 31-32 del s. XX, el gran ecumenista Yves Congar:

Fue entonces cuando comencé a tener un contacto serio con el pensamiento de los Modernistas y, en particular, con Loisy, cuyas Memorias acababan de aparecer... Desde entonces, prendió en mí, junto con una reacción crítica sumamente firme, la convicción de que nuestra generación tenía la misión de lograr que, *en la Iglesia*, se asumiera lo que había de justo en las exigencias y problemas que planteaba el modernismo... el P. Chenu y yo hablamos a corazón abierto y con toda franqueza... Estuvimos ampliamente de acuerdo, tanto sobre esta misión como sobre la necesidad de ‘liquidar’ la ‘teología barroca’ (escolástica tardía). Hace algunos meses, al comienzo del 46, hice caer en la cuenta al P. Chenu de que nuestro archivo había quedado sin objeto, ya que ‘la teología barroca’ se va liquidando cada día y los jesuitas son unos de sus más feroces liquidadores (CONGAR, 2004, p. 29).

Sabemos que estos poderosos impulsos de renovación teológica en el s. XX impactaron en la Iglesia y hallaron un eco claro en las sesiones del Concilio. Con el tiempo, los estudios bíblicos en todo el mundo desarrollaron metodologías históricas que se tomaban en serio el “lugar de surgimiento” de un texto, obteniendo del mismo novedosas conclusiones. De este modo, queda patente la pragmática *actual* del texto, obtenida *desde* su lugar antiguo de surgimiento. Como lo pone el mismo C. Bravo al citar a J. B. Metz, esta relación histórica del estilo de vida de Jesús y sus eventos trata de ser un “recuerdo hacia adelante” (p. 252).

⁴ Respecto del carácter histórico de los evangelios, los Padres conciliares declararon en *Dei Verbum* n. 19 lo siguiente: “La santa madre Iglesia ha mantenido y mantiene con firmeza y máxima constancia que los cuatro evangelios, cuya historicidad afirma sin dudar, narran fielmente lo que Jesús, el Hijo de Dios, viviendo entre los hombres, hizo y enseñó realmente hasta el día de la ascensión (Cfr. He 1, 1-2) ... Los autores sagrados compusieron los cuatro Evangelios escogiendo datos de la tradición oral o escrita, reduciéndolos a síntesis, adaptándolos a la situación de las diversas Iglesias, conservando siempre el estilo de la proclamación: así nos transmitieron datos auténticos y genuinos acerca de Jesús”.

Con estas bases, fue desarrollándose paulatinamente un método específico para la cristología latinoamericana de la liberación, que se iniciaba con una justa pregunta en torno al “lugar social” y al “lugar eclesial” de la misma. Según el primero, el lugar social de dicha cristología “es aquel en el que sitúa la opción por los pobres y su causa, es decir, el compromiso solidario con los oprimidos y su lucha de liberación integral”; mientras que el lugar eclesial es “la Iglesia de los pobres” en la cual se da un “encuentro con Jesús vivo... y la fe en él tiene como momento esencial su seguimiento, concretado en opción por los pobres y compromiso liberador”. Resta añadir que “entre ambos lugares, social y eclesial, existe una relación como de circularidad dialéctica o de implicación recíproca, de forma que se reclaman mutuamente entre sí” (todas las citas son de LOIS, 1993, pp. 226-227).

2. Metodología de la *relectura* que C. Bravo presenta para el Evangelio de Marcos

Lo primero que queda patente en el trabajo de C. Bravo es su rigor metódico. Partiendo de una superación propia del problema del “Jesús histórico”, el autor esquematiza así el método a utilizar en su trabajo: “nosotros queremos aportar luz al problema desde otra perspectiva: la de la unidad dialéctica que existe entre tres aspectos de la práctica de Jesús: la práctica histórica, la práctica narrada y la práctica normativa” (p. 284); dicho en breve: la práctica histórica de Jesús generó una práctica narrada, misma que busca normar, desde una teología de la cruz y el seguimiento, toda futura práctica.

Por lo *dialéctico* de los tres aspectos -que les da unidad- se entiende el hecho de que los tres se refieren e implican mutuamente, y se exigen uno al otro como *conditio sine qua non*. Esta es la razón por la que el autor sintetiza el proyecto del evangelio de Marcos de esta manera: “todo el relato resalta la manera como la cruz está *precontenida* y anunciada en su práctica (la de Jesús)” (p. 285). Por lo anterior, la dialéctica del seguimiento será una y otra vez “presencia siempre nueva de su causa, continuada en la discontinuidad de la historia diferente e irrepetible” (p. 287).

Este enfoque, asumido en la relectura de Marcos, es el que el autor, en otro lugar⁵, denomina “presupuesto metodológico: el Jesús que hace historia”; la intención de dicho presupuesto es

llegar a determinar la estructura mínima de la práctica de Jesús, tarea fundamental de las ciencias bíblicas, y muy importante para no hacer una lectura desituada o fundamentalista, manipulatoria de la tarea de Jesús -a quien convertiríamos en

⁵ Cfr. Carlos Bravo, Jesús de Nazaret, el Cristo Liberador. In: ELLACURÍA, I. y SOBRINO, J., **Mysterium liberationis**. Conceptos fundamentales de teología de la liberación. San Salvador: UCA Editores, 1997, pp. 551-573.

maestro de moral o en figura ahistórica cuya muerte no habría tenido nada que ver con sus opciones y su práctica (BRAVO, 1997, p. 554 ss.).

Como se ve, esta metodología se aplica a la “búsqueda de los mínimos históricos” en la práctica de Jesús para arribar, de forma actual, a “lo que él *hoy haría*” (BRAVO, 1997, p. 554). Naturalmente, dicha interpretación actual de la práctica de Jesús remite al necesario conocimiento de la propia realidad actual, con la que la práctica histórica de Jesús guarda una relación de circularidad o dialéctica.

Hay que aclarar que el primer polo de esta dialéctica, es decir, la práctica histórica de Jesús, se desdobra en otros tres momentos igualmente dialécticos, a saber, “a) Jesús de Nazaret, como hecho originante; b) el Resucitado confirmado por el Padre; c) el movimiento de seguidores suyos en los que su Espíritu sigue inspirando el proseguimiento de su causa” (BRAVO, 1997, p. 554).

Asumida esta dinámica, puede detectarse con claridad un “ritmo” en la vida creyente de Jesús -ritmo que tendrá también la vida de todo futuro creyente: a) conflicto, b) crisis, c) confirmación. El lugar paradigmático del relato de Marcos para detectar este ritmo lo constituye el momento en el que, después de varios conflictos con el Centro judío (Mc 7, 1-23; 8, 11-13), Jesús entra en lo que el autor denomina “la crisis galilea”, es decir, ese particular momento de rechazo por parte del centro e incompreensión por parte de sus propios familiares (Mc 3, 20-21) y sus discípulos (Mc 8, 27-33); sin embargo, los valores del Reino que Jesús ha seguido, y por los que es rechazado o incomprendido, son afirmados solemnemente por la voz del Padre en la cima del monte (Mc 9, 2-8). Carlos Bravo lo explica así: “tras la doble crisis, de los discípulos y de Jesús en torno a su identidad y al sentido de su práctica, Dios mismo es quien habla para confirmar su camino como el Hijo”; el Padre resuelve la crisis proclamando “este es mi Hijo amado, escúchenlo” (Mc 9, 7). Con ello se da una medular “migración de sentido: de la Filiación a la normatividad” (p. 160)⁶.

Otro elemento metodológico que utiliza el autor consiste en hacer una traducción-lectura-comentario “continuado” del evangelio de Marcos -y que el propio autor avisa al inicio de su trabajo (p. 57-58)- lo cual permite extraer mejor las intenciones del autor del evangelio, entender mejor las controversias anteriores a la luz de nuevas controversias, o incluso captar el sentido de parábolas que explican controversias anteriores (como sucede, por ej., en Mc 2, 21-22). Y es que, como dice el autor, el evangelio de Marcos es “un relato sumamente dinámico (en el que) se van entretejiendo las prácticas como respuestas unas a otras” (p. 86), y dichos mensajes sólo aparecen a la luz eligiendo una *metodología de continuación* en su lectura y

⁶ En una nota al pie, el autor cita la obra de Pesch sobre el evangelio de Marcos en la que se resalta que la frase inicial de la transfiguración (“seis días después”, Mc 9, 2) equivale a decir, “al séptimo día”, con lo cual se indica un momento de plenitud en el caminar de Jesús, “que pone fin a la crisis y que es participado en su medida por tres de sus discípulos”; de esta manera, Marcos da solemnidad suma al pasaje como centro de equilibrio y comprensión de todo su relato, según un antes y un después.

análisis. En este mismo asunto, debe reconocerse que dicha metodología deja ver el evangelio de Marcos como un relato claramente esquematizado según un plan; al decir del autor: “en Marcos hay mucha más estructura de la que se pensó en un principio, cuando se le juzgaba como un empobrecido resumen de Mateo (s. Agustín), o cuando se le veía como un conglomerado de recuerdos sin orden (Papías)” (p. 163, n. 22). Atendiendo a la estructura dinámica y armónica del relato de Marcos, esta metodología de continuación le permite dividir con frutos el relato en “unidades” y “subunidades” que se sirven mutuamente para una comprensión mayor de la identidad de Jesús y de los valores del Reino al que apostó su vida por ser fiel al proyecto del Padre.

Ahondando en su metodología, puede señalarse también el tema de las “migraciones de sentido” como gran recurso analítico que el autor ejerce con éxito en el estudio de los bloques evangélicos. Estas *migraciones de sentido* consisten en el gradual y bien orientado cambio que van teniendo a lo largo del relato términos, símbolos o prácticas de los protagonistas, y que conducen a los oyentes/lectores del relato a posar su atención sobre otros términos, símbolos o prácticas. Pueden detectarse claramente cuatro tipos de migraciones de sentido en el relato de Marcos: a) las migraciones en la orientación de las intenciones de Jesús conforme avanza en su camino; b) las migraciones de sentido de un término a otro; c) las migraciones de sentido en las que cambia la comprensión de un tema específico para así llamar la atención del oyente/lector hacia otro asunto; y d) las migraciones en las que se repite o concentra un hecho con tal de reforzar su sentido (Cfr. p. 24-25, n. 16).

Finalmente, y sin ánimo de ser exhaustivos, el autor hace justicia al método propio de una “hermenéutica situada” que se tome en serio los *condicionamientos históricos* al partir de una presentación clara y muy útil de la “situación del pueblo en tiempos de Jesús”, de modo que se conozcan con claridad los aspectos económicos, políticos y religiosos del contexto de Jesús de Nazaret en medio de un pueblo específico. Todo ello como lo dicta una sana hermenéutica que se precie de no obviar la perspectiva histórica de su objeto de estudio (Cfr. pp. 27-35).

3. Los grandes temas de la obra de Marcos obtenidos por el análisis de C. Bravo

A partir de sus análisis, C. Bravo llega a perfilar claramente temas específicos que sobresalen en el relato que hace Marcos en su evangelio.

Ley de la Alianza y Ley de la Pureza. Un puntal analítico que le permite al autor apoyarse para obtener muchas conclusiones es la distinción entre dos leyes que, desde la historia de Israel, vinieron ejerciendo influencias diversas según fuera la época por la que pasara el pueblo, y según fuera el grupo político y religioso dominante en turno. Las características de ambas leyes son en extremos complejas y abundantes, pues la primera se originó en el desierto, cuando el pueblo buscaba su tierra y su propia

identidad, mientras que la segunda se originó en el Templo de Jerusalén, cuando el pueblo ya se había asentado y avanzaba en su consolidación como pueblo de un reino. De una y otra ley se desprenden conceptos específicos de Dios (misericordioso/liberador – santo/terrible), de pueblo (elección – elitismo) y de religión (justicia social – pureza ritual) (Cfr. esquema en pp. 52-54). La acentuación del tema de la pureza, en tiempos de Jesús, por parte del clero y del partido de los fariseos con sus escribas⁷, causaba una clara estratificación social en todos los ámbitos que “entendía la santidad como diferencia y privilegio, como distancia y exclusión, como oposición entre sacro y profano” (p. 48). Comentando el pasaje de Mc 12, 28-34b, el autor concluye algo en extremo aclaratorio: “la radicalidad de Jesús no va contra el núcleo de la fe judía, desde la perspectiva de la Alianza, sino contra una doctrina que defendía con la Ley de la Pureza su posición privilegiada” (p. 200). En este sentido, queda claro que, con sus acciones y enseñanzas, “Jesús muestra que no va contra el proyecto de Dios, sino contra las tradiciones que lo traicionan” (p. 201).

Reino. Ante esta situación religiosa de implicaciones sociales, políticas y económicas, Jesús se opone de manera gradual en el relato de Marcos. La razón de ello la consigna así C. Bravo: “Quizá el elemento más negativo es la deformación de la imagen de Yahvé y de las relaciones con su pueblo: el Dios liberador ahora se convierte en la amenaza de su pueblo, que se cobra sus derechos como cualquier poder dominante” (p. 49). Como enseñanza totalmente opuesta a estas prácticas, Jesús inicia su ministerio proclamando que el Reino de Dios nos ha dado alcance, ha llegado o está llegando (Mc 1, 15). Con esta proclamación, que encierra un denso núcleo humano-religioso y moral-social, Jesús manifiesta su fidelidad radical al proyecto del Padre. En un tramo que, desgraciadamente, quedó sólo como nota del texto, C. Bravo explicita el contenido del misterio del Reino de manera inmejorable: el símbolo del reinado de Dios

consiste en la reordenación de las relaciones de los hombres con Él (que lo tratemos como Abbá), con los demás (que los tratemos como familia de Dios), con el mundo (que lo compartamos como el patrimonio que el Padre nos dejó para la vida de todos sus hijos), y con nosotros mismos (que no nos veamos ni como centro del universo ni como indeseables, sino como referidos a Dios como sus hijos y a los demás como nuestros hermanos) (p. 22, n. 10).

Desde su aparición al inicio del relato de Marcos como símbolo a explicitar con toda la vida y enseñanzas de Jesús, el Reino se vuelve categoría medular en la “práctica de Jesús”: “esto explica por qué el Reinado del Padre sea lo que acapara toda la existencia del Hijo, responsable de la causa del Padre” (p. 22, n. 10). El apostar la vida toda por la causa del Padre le implicaba a Jesús, eventualmente, “un enfrentamiento

⁷ Naturalmente, con intereses distintos: los sacerdotes defendiendo y consolidando su situación privilegiada; los fariseos y escribas, protestando contra la impureza que había en la institución sacerdotal, basados en una doctrina de la pureza y el mérito correspondiente ante Yahvé.

con cualquier sistema social para el que la vida, la calidad de la vida, no sea el valor fundamental” (p. 22, n. 10).

La práctica de Jesús. Carlos Bravo conceptualiza claramente la “práctica de Jesús” (Cfr. pp. 255-276) como *situada* (realmente histórica), *procesual* (como efecto de una verdadera conciencia humano-divina⁸) y *conflictiva* (dispuesta a afrontar las consecuencias de sus tomas de posición). Antepuesta a una inoperante ortodoxia que “profese” muy bien las doctrinas pero que deje intacta la vida amenazada, la práctica de Jesús se presenta como un “quehacer radical en favor del hombre”. El autor señala apropiadamente cómo el texto mismo dice que “a Jesús le seguía una inmensa muchedumbre de Galilea, de Judea, de Jerusalén, de Idumea, del otro lado del Jordán, de los alrededores de Tiro y Sidón al oír *lo que hacía*” (Mc 3, 8). Este tramo pone “énfasis en la dimensión práctica de la enseñanza de Jesús, más que en sus contenidos doctrinales, que aún no han aparecido en el relato” (p. 97-98). Incluso ante los demonios, cuya “ortodoxia tentadora” de nada sirve ante la vida amenazada (Mc 3, 11-12), C. Bravo explica la intransigencia de Jesús: “no cualquier confesión de fe es ‘cristiana’; lo salvífico de la ortodoxia no depende de la verdad de sus fórmulas, ni siquiera de la actitud exterior en que se exprese, sino de los contenidos que se le dé y de la praxis de seguimiento que desencadene” (p. 98). En todo caso, la “ortodoxia demoníaca”, simplemente desencadenaría en la gente una “adoración” interesada y sin compromiso que hace de Jesús y su Dios un taumaturgo útil para la ocasión y siempre manipulable.

Conflicto. Llegado al análisis de Mc 7, 1-23, el autor señala con fundamentos cómo Jesús se halla en un punto clave de su *práctica*, aquel en el que criticará y desautorizará la interpretación que el *Centro judío* hacía de la Ley de la Pureza. De esta manera,

Jesús reinterpreta la intuición válida de la Ley de la Pureza, declarando qué es lo que mancha al hombre y es peligro de muerte y maldición para el pueblo: no es lo *de fuera*, sino *lo de dentro*: el corazón como centro de las opciones y los proyectos humanos. No postula un intimismo moralizante, sino que toca el fondo de lo que configura la existencia humana: todas las áreas importantes resultan determinadas *en el corazón*: el derecho a la vida, a la verdad en las relaciones, a la integridad de la familia, a la propiedad que garantice la vida (Mc 7, 21-23). Estas son, para Jesús, las cuestiones de vida o muerte, y desde ellas decide Jesús qué es quebrantar la Ley (p. 276).

Como puede advertirse, estas tomas de posición necesariamente enfrentan a Jesús con el núcleo del poder religioso y, eventualmente, con el poder político. La causa concreta del conflicto estriba en que Jesús lleva a cabo una “radicalización de la Ley

⁸ Guiándose por reflexiones de K. Rahner, el autor se adentra en el difícil tema de la conciencia de Jesús, y en una atinada nota afirma: “lo que está en juego es la seriedad de la encarnación, misterio que, en lo referente al *conocer* de Jesús, no consiste en que, por ser Dios, lo sabe todo de antemano, sino en que, *sin saberlo todo de antemano*, es el Hijo de Dios. Si Él así lo quiso, hemos de dejar a Dios ser hombre, con todas sus consecuencias, incluida la ignorancia”, p. 256, n. 15.

de la Alianza, trastorna la concepción de un mundo dividido en sagrado y profano, en puros e impuros, y quebranta los fundamentos del judaísmo postexílico” (p. 276). Por esto mismo, el autor deduce que “uno de los motivos históricos de la cruz es la denuncia de Jesús al estatus excluyente como violentamente contrario al Reino” (p. 279). Basado en este tema medular, C. Bravo extrae del conflicto una *normatividad* para todo discípulo, pues el conflicto queda ligado a la cruz, pero se aclara: siempre que ésta sea “consecuencia del quehacer del Reino” (p. 280). En este sentido, es muy verdadero concluir que, en adelante, “a quien siga a Jesús le tocará enfrentarse, en su momento, con los poderes que, como entonces, siguen configurando proyectos de muerte para el pueblo” (p. 282). Para demarcar mejor la raigambre profundamente religiosa del conflicto, puede irse adelantando aquí, para esclarecer más el tema del “conflicto”, que atrajo al autor alguna intervención de la Sede Romana, lo que él mismo aclara en un *Anexo* posterior al libro, y que apareció en la edición de 1996: “Parece que se me interpreta como si mi categoría exclusiva hermenéutica fuera un conflicto de corte preponderantemente socio-económico, cuya consecuencia sería desfigurar la persona de Jesús haciendo de él un activista social, que debe ser seguido sobre todo en América Latina” (p. 313, n. 25). Como se ve, ese no es el perfil correcto del Jesús de Marcos.

La toma del Templo. El relato de Marcos apunta con toda intención la práctica de Jesús hacia un objetivo central: la toma y supresión del Templo de Jerusalén. No es que Jesús omita o evite hablar de la dominación de Roma -el texto contiene múltiples pruebas de que Jesús criticó duramente al poder político- pero principalmente “ve que el Centro religioso es el principal obstáculo porque inmoviliza al pueblo y genera desesperanza” (p. 194). Asentado esto, se ve que la “toma del Templo” no es ni casual ni accidental, sino completamente deliberada; tampoco es casual que el episodio de la higuera estéril (Mc 11, 12-14) esté entretelado junto con el relato de la llegada a Jerusalén y la inspección del Templo por parte de Jesús, ya que “el Templo es la higuera estéril; su apariencia frondosa sólo esconde su incapacidad de dar vida” (p. 195). Importa subrayar aquí que, para Jesús, el Templo es una institución religiosa vetusta que ya no tiene remedio:

No se trata, pues, de una *purificación* del Templo, que le permitiera seguir como Centro de Israel, una vez purificado, sino de una *toma* del Templo, que suspende definitivamente su actividad (v. 11, 16). Esto se confirmará en la muerte de Jesús. El Velo rasgado (Mc 15, 38) es ya incapaz de encerrar dentro de sí la Presencia de Dios (p. 195).

Seguimiento (seguir, perseguir, proseguir). Ante la gente, ante las autoridades religiosas, ante sus familiares, coterráneos y discípulos, Jesús ha llevado a cabo su peculiar práctica; la intención es, pues, provocar en ellos “seguimiento”; por esta razón el autor define: “El seguimiento es, pues, la respuesta a la práctica de Jesús” (p. 98). Dicha intención de ser seguido explica la creación del grupo de los Doce: “ser sus compañeros y proseguidores de su misma práctica” (p. 98). Es la misma y única práctica de Jesús la que produce resultados diversos -de ahí el origen del *conflicto*-; por ej., cuando Jesús responde a las autoridades religiosas (los sumos sacerdotes, los

escribas y los ancianos -Mc 11, 27ss.), y desenmascara como hipócritas en su consorcio con Roma a los fariseos y herodianos (Mc 12, 13ss.) genera en torno a sí mismo un per-seguimiento que no es sino un “anti seguimiento, que se traduce en poner medios para eliminar a Jesús” (p. 198). Finalmente, cuando el Padre le responda con la Resurrección al Hijo que, en pleno suplicio clamó confiado a Él, se operará en los “seguidores”, ellos y ellas, un pro-seguimiento de su práctica “en Galilea” (Mc 16, 7), esto es, no en el vacío mudo del sepulcro, sino en la vida diaria de todos los días, de todas las épocas y de todos los cristianos.

La Fe de Jesús. En la Cena Pascual que Jesús tiene con sus discípulos (Mc 14, 17ss.) destaca C. Bravo el hondo sentido de la Nueva y Eterna Alianza de Dios con los hombres en Jesús. Al compartir la Mesa, y al instituir el sacramento, Jesús está elevando a grado sumo

la absolutez que da al amor al hermano, sobre todo a aquél cuya vida está amenazada: reduciendo las leyes al amor a Dios en el hermano, radicaliza la contradicción entre Ley de Alianza y Ley de Pureza; se distancia del pensamiento fariseo y del conservadurismo saduceo, así como de los comportamientos rabínicos (p. 276).

En este sentido, al compartir el pan y el vino, Jesús “expresa el sentido de su entrega: ha compartido con la gente su pan, su vida, su fe en el Reinado del Padre” (p. 221). Esta fe en el Padre es verdaderamente el tema capital del relato e ingresa de lleno en el denso tema de la redención; releída en clave histórica, “la fe de Jesús” en la futura intervención del Padre adquiere pleno sentido; igual de plena aparece, a la luz de esta fe, la conflictividad de la vida humana a la luz de nuestras opciones libres por el Reino, a las que el Padre corresponde “a su ritmo”, en su momento. Sólo en este sentido, de sutil captación, la conflictividad, la de Jesús, se torna modelo humano de estilo de vida y de fe total en el Padre. Muchas veces durante su vida Jesús sufrió la consecuencia de su práctica: el conflicto; pero llegado el momento decisivo, cuestionado por el sumo sacerdote, “ya no puede evadir la confrontación definitiva; su respuesta revela que el verdadero poder no es el del sumo sacerdote sino el de Dios, que él comparte” (p. 227). En total posesión de esa convicción, de esa Fe, Jesús aparece al final de su vida afirmado totalmente en su identidad, ahora se ha cumplido, y finalmente se entiende cabalmente, qué significa la declaración del Padre al inicio del relato: “tú eres mi Hijo, el amado; estoy satisfecho de ti” (Mc 1, 11).

Conclusión. Así pues, la *conflictividad* surge en este análisis al hacer sobre el relato de Marcos una lectura profundamente ética: la vida humana y su sentido verdadero consiste en a) darse cabal cuenta de lo que acontece en el mundo, y b) tomar, decididamente, partido, c) asumiendo igualmente las posibles, y conflictivas, consecuencias. Esto lo presenta el autor del libro como los “momentos de la existencia de Jesús” (Cfr. p. 242): la muerte en cruz ligada a la práctica de Jesús; el sepulcro vacío como la práctica del Padre a su favor; el seguimiento como el reencuentro de los discípulos con Jesús “en Galilea”.

4. Algunas dificultades de la obra

En el *Anexo* que apareció en la edición de 1996 (Cfr. pp. 305-328), el autor del libro habla sobre algunas observaciones que se le hicieron a su obra desde Roma, concernientes los siguientes rubros: a) el método utilizado, b) la centralidad, y hasta ambigüedad, concedida al tema del *conflicto*, y c) el uso deficiente de temas en torno al “Jesús histórico”. Al respecto hay que decir, de entrada, que mucho de dichas sospechas se desvanece cuando se termina de leer la obra en su integridad, y más aún, cuando se lee el *Anexo* que el autor agregó a la edición de 1996. Una de las particularidades de esta obra que, como se advierte en varios lugares de la misma, fue en su momento una investigación para presentarla como tesis doctoral, es tener el tono de una obra con conclusiones *in fieri*, fresca, que va siguiendo el curso que marcan los hallazgos en la investigación. Así pues, sólo en mirada retrospectiva es posible aclarar, remarcar o subrayar algunos enfoques que, en un principio, pueden parecer excedidos. Por lo mismo, a continuación hablaré de “problemas”, esto es, “dificultades en la recta comprensión” de lo que se quiso decir por parte del autor.

Una *primera* dificultad aparece, por ej., cuando el autor va explicitando los temas, en contraposición, de la *Ley de la Alianza* y la *Ley de la Pureza*, temas ambos que proceden de la misma Palabra de Dios pero que, como el autor lo aclara en el caso de la Pureza, fueron interpretados y manipulados por grupos específicos del pueblo, de ahí que hable de “tradiciones que traicionan” el mensaje de la Palabra de Dios (Cfr. p. 201). A fin de cuentas, una cosa es que la Palabra de Dios “levante los ánimos” del pueblo en situaciones de desgracia, o que “aplaque el orgullo” en tiempos de bonanza, y otra es que se hagan sobre ella hermenéuticas que falseen el mensaje original en orden a obtener beneficios de grupo.

Otra dificultad surge cuando el autor hace un enjuiciamiento un tanto tajante sobre ciertos tramos de la narración evangélica al delimitarlos taxativamente ya sea como *narrativos* o como *simbólicos*; me refiero, por ej., a la lectura simbólica que el autor hace del pasaje de la multiplicación de los panes (Mc 6, 34-44), ahí se refiere a que el registro de la narración tiene fuertes símbolos y connotaciones litúrgicas que “nos previenen frente a la tentación de leer el pasaje en registro ‘histórico’” (p. 135). Como es de esperar, habrá quienes miren la advertencia como cercana al peligro de diluir lo religioso y el poder de la gracia divina en criterios historicistas, olvidando que todo el evangelio es “histórico”⁹, con esa especial imbricación histórico-creyente, pues es escrito, y leído, en clave post-pascual. En orden a aclarar este asunto, puede recurrirse a la versión de divulgación de la obra que nos ocupa, que se tituló *Galilea año 30*, en la cual el autor se explica mejor, al dar voz a Marcos y decir:

⁹ Cfr. **Concilio Vaticano II**, Constitución dogmática “*Dei Verbum*”, n. 19.

Quiero hacer un paréntesis para que entiendan el mensaje que les quiero dar. No se imaginen a Jesús como un mago al que se le multiplican los panes en las manos; yo no hablo de *multiplicar*, sino de *dividir*. El Imperio romano hablaba de multiplicar (fiestas, impuestos, ejércitos, riqueza, todo); lo que nos enseñó Jesús fue lo otro: a dividir... porque cuando el hombre comparte, Dios interviene y ajusta para todos e incluso sobra (BRAVO, 2021, p. 69).

Se entiende que el autor quiere a toda costa evadir el escollo de una cristología de exaltación y el de una lectura ingenua de los textos evangélicos, pero hay que decir que, aunque los milagros de Dios implican al ser humano, son realmente milagros pues, ¿cómo explicar que de lo *menos* salga lo *más*, si no es mediante un milagro? Lo que se divide, necesariamente se extingue, pero lo que se comparte con generosidad, recibe la bendición de Dios y se multiplica. Eso es un milagro. En todo caso, no se ve cómo las multitudes se maravillaban y buscaban con ahínco a Jesús si sólo fuera un “exitoso organizador del pueblo”, un líder. Así pues, la correcta comprensión de la “historicidad evangélica” elude los escollos reduccionistas del mero historicismo racionalista y los del “Jesús taumaturgo” propios de cierta credulidad ingenua. Sin duda alguna, C. Bravo no se alinea dentro del enfoque reduccionista del modernismo historicista, y quiere conseguir una lectura “más creíble”, por humana, de los milagros de Jesús; pero me parece que ciertos subrayados en su obra puedan sugerir a más de uno la caída en la tentación historicista.

Una *tercera* dificultad brota con la lectura y traducción de ciertos tramos o términos del griego bíblico. Traigo a colación, como ejemplo, el encuentro de Jesús con el hombre rico (Mc 10, 17-27)¹⁰. Ante la pregunta de aquel hombre (“¿Qué debo hacer para tener en herencia vida eterna?” v. 17), el autor comenta que “el rico supone de entrada que hay que pagar algún precio para adquirir sobre ella derechos de herencia y que, para eso, hay que *hacer* algo” (p. 177). En su respuesta, Jesús lo remite “a esta vida, a los compromisos para con los demás” (p. 177). Cuando el rico le dice que ya ha cumplido los mandamientos, “Jesús le abre otra alternativa: que salga del círculo estrecho de la preocupación por su propia vida, para responsabilizarse de la vida del pobre... mediante el fecundo compartir con los pobres lo que tiene” (p. 177). El enfoque del autor parece centrarse exclusivamente en el daño que causa al pobre la riqueza ajena – en el texto no se dice si es de origen lícito o no; y con ello pareciera minimizarse los demás mandamientos que, por cierto, aquel hombre había guardado en su integridad “desde su juventud” (v. 20), mandamientos que, naturalmente, *también* cuidan la vida del pobre. Concluyendo su análisis sobre este tema, el autor afirma que “la pobreza es la condición de la existencia del seguidor de Jesús” (p. 178), y da algunos ejemplos de la pobreza o del darse de Jesús; pero más abajo dice: “Podríamos, pues, decir que la pobreza no es condición del seguimiento; es simple consecuencia del *compartirse*, como Jesús, para que el pobre viva” (p. 177).

Al margen de lo problemático de la formulación, hay que recordar que la Iglesia habla de la “caridad perfecta”, esto es, del culmen del seguimiento de Cristo; de ahí que éste,

¹⁰ Lo mismo puede decirse de la traducción e interpretación del tributo debido al César.

“fijando en él su mirada con cariño” (v. 21), le haya señalado el punto de perfección en el seguimiento, ya que aquel hombre “iba por buen camino”, por así decir, al cumplir los mandamientos; por esto mismo, Jesús no inició su respuesta hablando del “vende cuanto tienes y dáselo a los pobres” (v. 21), sino enunciando los mandamientos. Parece, entonces, que el caso de aquel *pobre* hombre rico era el de quien no puede seguir perfectamente a Jesús por el obstáculo de sus propios bienes. Y justamente esta es la razón por la que no parece del todo correcta la traducción que C. Bravo hace del adjetivo con el que se describe la reacción de aquel hombre, ya que afirmar que “reacciona *horrorizado* ante esas exigencias” (p. 178, subrayo el adjetivo) es traducir los términos ΣΤΥΓΝΆΣΑς y ΛΥΠΌΜΕΝΟς con un sesgo de marcado rechazo y horror, en vez de ceñirse al significado “abatido”, “afligido”, “frunció el ceño” y se fue “entristecido”, “apesadumbrado”¹¹, reacción propia de quien reconoce con resignación la imposibilidad de una empresa personal.

Hay que concluir este asunto resaltando que, más adelante, el autor esboza una inspiradora teología de la pobreza con motivo de la inquietud de Pedro: “Nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido” (v. 28), el autor dice que la de Pedro es “una legítima inquietud” (p. 180), y que la generosa respuesta de Jesús, que no oculta las persecuciones, no está caracterizada por “la carencia, sino por la plenitud: no la abundancia individual egoísta de la lógica social, sino la propia de la comunidad cristiana, que subvierte la primera” (p. 180).

Una *cuarta* dificultad en la obra analizada aquí se halla en el hecho de que su autor se cuida mucho de caer en el enfoque de *cristologías de la exaltación*, que se olvidan de la historia y, al hacerlo, nos alejan a Jesús de las propias vidas humanas. Pero también hay que reconocer que es fundamental conservar el modelo de exaltación para que nuestras vidas terrenales no sucumban en la total desesperación. Hay tramos iniciales en la obra en los que pareciera que el autor minimiza este segundo aspecto de nuestra fe, sin embargo, hay que reconocer que su postura se comprende mejor cuando, inspirado por las ideas de Metz y Rahner, habla de la historicidad de lo cristiano y aclara que “la mentalidad de exaltación también implica el peligro del olvido del escándalo de la cruz” (p. 251). Y con toda razón, C. Bravo reclama el hecho de que “Marcos sitúa la práctica de Jesús dentro del tejido social, dentro de las encrucijadas históricas que constituyen ‘su carne’” (p. 253). De ahí que el autor diga que cuando Marcos advierte al final que “ahí le verán, en Galilea” (Mc 16, 7), “corrige la cristología de exaltación, negando la posibilidad de la experiencia pascual fuera del seguimiento, del encargarse de la causa del Padre, de la causa del pobre” (p. 286). Simplificando el problema del misterio de la redención, podríamos decir que el discurso de la kénosis o discurso histórico-situado de Jesús se enfoca en la cruz y sus

¹¹ Cfr. Lugares correspondientes en **Biblia de Jerusalén**, **Biblia de la Iglesia en América** y **Biblia del Peregrino**.

implicaciones, mientras que el discurso de exaltación resalta la respuesta del Padre a la vida del Hijo. Uno y otro constituyen el misterio de “lo cristiano” en su totalidad.

Una *quinta* dificultad, a profundizar más abajo, la constituye el tema central del *conflicto*. A partir de la obra de Dan Otto Via -citada en el libro-, C. Bravo obtiene la intuición, a desarrollar y fundamentar en su trabajo, de que el término “conflicto” es “el mejor título para la secuencia marcana en su totalidad”¹². Es obvio que dicho conflicto aparece a todas luces en el citado tema del cuestionamiento a la Ley de la Pureza, o en la desacreditación que Jesús hace del Centro judío ante el pueblo mismo. Pero quizás el problema está en que sea demasiado extensivo atribuir el término “conflicto” al caso de sus parientes, al de sus propios discípulos, o al caso con el Padre mismo. Por ejemplo, cuando en torno a los tres anuncios de la Pasión el autor afirma que “el conflicto entre él y sus discípulos por la incomprensión de éstos se hace más y más agudo”, quizás haya que aceptar que la afirmación requiere de mayor matización. Ciertamente que el autor añade un poco más adelante que “hay conflictos secundarios con el pueblo y con sus discípulos” (p. 272), y eso introduce ya un matiz, pero ello problematiza la tesis central de la conflictividad a secas. Las citas que el autor da para ilustrar el creciente conflicto con sus discípulos son las de los tres anuncios de la Pasión (Mc 8, 31; 9, 31; 10, 33); y si se leen en conjunto, se tendrá la impresión de *incomprensibilidad* de parte de los discípulos, y hasta *temor* a preguntar, pero no ciertamente de conflicto. La *Biblia de Jerusalén* comenta, ya en el primer anuncio de la Pasión que, en la mentalidad judía corriente por entonces “la reacción de Pedro ilustra muy bien la dificultad de asociar el título ‘Cristo’ con las perspectivas de la pasión y de la muerte... (y que) lo que los discípulos no comprenden no es ya la verdadera personalidad de Jesús, 4,13+, sino el misterio de su muerte. La idea de un Cristo-Rey que tenga que morir les escandaliza, porque ignoran lo que es la resurrección, 9 10.32”¹³.

Naturalmente, esta observación no le resta nada a la seriedad del conflicto aneja a la práctica de Jesús; un conflicto tenido, y a menudo buscado y provocado -porque es necesario hacerlo- con el Centro judío. De aquí que la siguiente aseveración del autor sea totalmente atinada: “Es, pues, la fidelidad a la causa del Padre, que es lo que está en juego, lo que lleva a Jesús al conflicto. Lo que busca Jesús directamente es la causa de la vida, no el conflicto” (p. 273). A fin de cuantas, estas indicaciones, que nacen directamente de una lectura histórica y armónica del texto, nos llevan a postular la necesidad de una reflexión más honda sobre el “conflicto” en las relaciones interhumanas más importantes.

5. Una metafísica del conflicto

¹² La obra es OTTO VÍA D. *Kerygma and Comedy in the New Testament: A Structuralist Approach to Hermeneutic*, Philadelphia: Fortress Press, 1975, p. 115.

¹³ *Biblia de Jerusalén*. Nueva edición totalmente revisada, Bilbao: 2019, 5ª Ed., notas a Mc 8, 32-33, p. 1561.

Hacia el final de su obra, C. Bravo dice: “la historia es un diálogo de acciones que sólo se comprende dentro de su contexto social determinado” (p. 253; también p. 18). Dicho “diálogo”, del tipo acción-respuesta, implica un compartir, cada cual con los demás, un mundo espacio-temporal, y dentro de él determinarse libremente en favor de algo y asumir, de antemano, las posibles reacciones ajenas a las propias acciones. Con este enfoque nos estamos refiriendo a ese superior ámbito humano de las verdades y las convicciones en lo epistémico, y de los valores y las acciones en lo moral.

El conflicto que Jesús elige asumir tiene unas características propias. El autor de esta obra nos abre una puerta de intelección del conflicto propio de Jesús al indicarnos que consiste en “una *práctica en contra* de personas y situaciones concretas” (p. 274). Muy específicamente, cuando Jesús denuncia la perversión del proyecto de Dios, y desenmascara a los responsables, cuando previene al pueblo y rompe con el círculo diabólico de la exclusión poniéndose del lado del pueblo, o cuando rompe el círculo diabólico de la violencia no resistiéndose a ella (Cfr. 274), aparecen entonces prácticas *subversivas* que, necesariamente, se ubican en la acera opuesta de las prácticas habituales de los privilegiados; estas prácticas subversivas de Jesús van, naturalmente, mucho más allá del mero reniego, murmuración y repudio a los que acude el pueblo, y se vuelven prácticas pedagógicas y revolucionarias.

Como bien anota el autor (Cfr. p. 281), el relato de Marcos ciñe el conflicto al seguimiento de los discípulos que apuesten su vida por la causa del Reino (8, 34-38); en este sentido, puede decirse que el conflicto subversivo de Jesús es un *conflicto dirigido, consciente y libremente aceptado*, ya que es un “conflicto por la causa del Reino” (p. 281).

Sobre el conflicto, el autor se aclara aún más en el *Anexo* al libro diciendo: “para mí, lo fundamental del conflicto es el choque entre la misericordia (como opción por el *miser* y por su vida, que es la opción del Padre) y el pecado (como decisiones personales y como estructura que margina al *miser* de la vida y así va contra el proyecto del Padre)” (pp. 317-318). Este choque, inevitable, anida de manera potencial en el corazón mismo de las comunidades humanas. No es que a “lo humano” le sea esencial la conflictividad, pero sí que ésta aparece en el horizonte de su experiencia como una permanente posibilidad de seres que, al no abarcar en su conjunto toda la verdad, omitirán siempre una parte de la misma y, a menudo inconscientes de su propia parcialidad, defiendan sólo su perspectiva y los intereses que de ésta se originen. Así pues, nuestra condición creatural está a la base de nuestros propios conflictos. En este sentido, aunque el conflicto nos sea inevitable, ello no implica que nos sea insuperable o, por lo menos, no incluye que sea irremediable. En la sentencia de Jesús al hombre rico, “sólo una cosa te falta” (Mc 10, 21) va incluida esa incompletud de nuestra perspectiva, misma que se complementa con la perspectiva del otro-sufriente. La conversión tiene mucho de epistemológico, pues se inicia mediante una adición fundamental de verdades a la mente que, obtusa, permanece moviéndose dentro del pequeño círculo de sus propias verdades.

Ahondando en esta compleja situación humana, la obra de R. Maliandi se ocupó profusamente de la *conflictividad* en el amplio ámbito de las acciones humanas, siempre siguiendo un principio general: la razón no está hecha para el conflicto, sino para procesarlo y, conseguida la reconciliación, convertirlo en una particular armonía. En este sentido, Maliandi afirma, junto a otros autores (E. Lévinas, E. Dussel, K.-O. Apel), la pre-existencia (a todo debate y a todo conflicto) de una “razón ética originaria”, pero que, a diferencia de otros autores, existe en una forma peculiar, porque “es pura y simplemente la *oposición a lo conflictivo*... (que se traduce en) la exigencia de resolver o de paliar toda situación de conflicto” (MALIANDI, 1996, p. 159). En el discurso ético actual, es revolucionario el afirmar que “esa actitud precede necesariamente al refinamiento argumentativo. Más aún: es la necesaria *condición de posibilidad* de la argumentación en general... Creo que la exigencia racional prístina no está referida aún a los argumentos, sino sólo a la necesidad de evitar, resolver o paliar el conflicto” (MALIANDI, 1996, p. 159). La esencia de “lo humano” no es, pues, la conflictividad y la consecuente división, sino la policroma armonía y la unidad. Maliandi concluye con un tramo preclaro para estos temas:

La “razón ética originaria” está vinculada, a mi entender, con la exigencia de equilibrio, de equidad, de armonía. El conflicto, la injusticia, son la quiebra de la armonía, y es esto lo que repugna a la racionalidad. Allí se encuentra también la raíz más honda de la exigencia de “liberación” (MALIANDI, 1996, p. 159).

Maliandi profundizó mucho en la complejidad que se abre ante la reflexión cuando se observa de cerca la relación de conflictividad que guardan dos o más partes en un conjunto, de ahí que, con toda razón diga que “los conflictos son una forma de interrelación” (MALIANDI, 2010/1, p. 24.), generada en la convergencia de dos o más partes, pues es claro que pueden existir entes, cosas o partes de un conjunto, o hasta de un universo, y por no convergir en un punto, jamás entrarían en conflicto. Así pues,

en la relación conflictiva las partes relacionadas no se unen, sino que se des-unen: ellas implican o anuncian la quiebra de alguna unidad. No obstante, inclusive en este caso, se trata de una relación, o de un nexo: lejos de ser indiferentes entre sí, las partes tienen relevantes referencias mutuas... Lo contrario del conflicto, en efecto, se designa como “concordancia” o “armonía”. Todo lo que aporta armonía inhibe la conflictividad, y viceversa. Los conflictos establecen relaciones en el modo de la *divergencia*; la armonía lo hace en el modo de la *convergencia* (MALIANDI, 2010/1, p. 24).

Y aunque ha habido en la historia del pensamiento variados enfoques que han insistido en el carácter conflictivo del universo mismo, aquí hay que concentrarse en el conflicto “en el ámbito de la vida y de la cultura o, dicho de otro modo, en el ámbito de la vida en general y en el de la vida humana en particular” (MALIANDI, 2010/1, p. 25). Avanzando en su análisis, Maliandi distingue categorialmente:

Hay dos tipos de conflictos según las formas de la oposición entre las direcciones que sigue cada unidad: colisiones y desavenencias. Las colisiones (o choques) son una especie de “convergencia” violenta, que no deviene integración, sino exclusión.

Las desavenencias, en cambio, son formas de “divergencia” (más o menos violenta), que tienden a diluir la relación de complementariedad (MALIANDI, 2010/1, p. 69).

Con este objeto a estudiar en mente, ya bien delimitado, Maliandi presenta su propuesta y habla de una “ética de la convergencia”, aclarando que

el primordial principio indicado en esta ética es denominado ‘principio de convergencia’, pero también meta-principio de maximización de la armonía entre principios cardinales. Creo que, en definitiva, la armonía que interesa es la armonía *convergente...* (ya que) es la que opera, en definitiva, la *integración* de los puntos de vista, o de las estructuras conflictivas, o de las dimensiones de la razón. La ética convergente es un intento de dar respuesta al desafío que la contraposición de dimensiones y estructuras racionales dirige a la razón práctica... equivale al esfuerzo por compatibilizar o conciliar instancias en conflicto (MALIANDI, 2010/1, p. 73).

Según puede verse, el objetivo de la particular ética de Maliandi es lograr una “armonía convergente” conservando la identidad, y hasta la perspectiva e intereses, de cada instancia o estructura conflictiva. Semejante proyecto arribaría, en su eventual realización, a una armonía convergente que se presenta como el escenario más realista a nuestras empresas discursivas en la interacción moral, a menudo infectadas por prácticas anti-discursivas que se sirven de la ofensa, la agresión, la mentira, el fraude o la extorsión. Tanto la ética de la convergencia, como la ética del discurso y la ética de la liberación se inscriben dentro de enormes proyectos que tematizan el discurso y la acción según el venerable dicho que reza: “hablando se entiende la gente”. Pero hoy día, repetir ese dicho implica hacer una serie de presuposiciones que no hay que asumir gratuitamente, pues se requiere voluntad de diálogo, voluntad de verdad, voluntad de reconocer, aprender y cambiar. Ha sido K. -O. Apel quien le ha llamado a todo ello, y no sin razón, “las condiciones empíricas del discurso”, mismas que no eliminan los ideales discursivos, pero sí que los aterrizan y hacen realistas.

En el caso que nos ocupa, los fariseos, como sujeto interlocutor en el diálogo con Jesús, preguntan continuamente y exigen justificaciones en los diversos encuentros con Jesús (Cfr. p. ej., Mc 2, 1 – 3, 6; 7, 1-13; 11, 27-33; 12, 18-27). A menudo dichas “preguntas”, como hoy sabemos, eran trampas sin salida (Cfr. p. ej., Mc 8, 11-13; 10, 2-12; 12, 13-17). Jesús se mantiene siempre dentro de los más altos estándares discursivos al justificar y explicitar el sentido de su particular práctica; nada más en el tramo de las primeras discusiones con los fariseos (Mc 2,1 – 3, 6), y ante las exigencias de justificación por parte de éstos, se dice de Jesús continuamente: “les dijo” (2, 8), “al oír esto Jesús, les dijo” (2, 17), “Jesús respondió” (2, 19), “él les respondió” (2, 25). Por el contrario, de los fariseos se señalan continuamente sus recursos anti-discursivos: callan (3, 4), calumnian (3, 22), ponen a prueba (8, 11). No podemos decir que la *dialogicidad* de Jesús fue inútil en modo alguno pues, además de la gran lección de vida que en cada encuentro daba a sus discípulos, más de un fariseo se acercó a la práctica de Jesús con intenciones dialógicas de hablar, escuchar, argumentar, reconocer y cambiar (Cfr. p. ej., Mc 12, 28-34).

Sin embargo, debe también reconocerse que, llegado el relato de Marcos a un punto, las posiciones de las “instancias” o “estructuras conflictivas”, esto es, Jesús y los fariseos (escribas, sumos sacerdotes) se tornan irreductibles: ni Jesús cederá un ápice en sus convicciones sobre la “causa del Padre”, ni los fariseos cederán en su defensa del “Centro judío”. Siguiendo la diferenciación que hace Maliandi, se advierte que el “conflicto” que Jesús eligió libremente fue, primero, un conflicto del tipo “desavenencia” que portaba dentro de sí una especie particular de “divergencia” en torno a la forma en la que se interpretaba, por los fariseos y por Jesús, el tema de la Ley de la Alianza y la Ley de la Pureza. Cuando se fueron esclareciendo, por el diálogo (iii), las respectivas posiciones, la desavenencia devino “colisión” o “convergencia violenta” que produjo la exclusión y culminó en la eliminación (condena y muerte en cruz). Quizás a esta conflictividad violenta, propia de posturas irreductibles y, por lo mismo, irreconciliables, se refería Jesús cuando continuamente dividía la humanidad en “trigo y cizaña”, “corderos y cabritos”, “hijos de la luz e hijos de este mundo”, “gente de arriba y gente de aquí abajo”, “benditos de la derecha y malditos de la izquierda”.

6. Actualidad de la obra *Jesús, hombre en conflicto*

- a) Lo primero que debe decirse de una obra de este tipo es que, en los tiempos actuales, envidiamos la pasión que embargó a estos autores, dicho esto desde la opacidad sosa y vulgar de un mundo indolente al sufrimiento. Si bien es cierto que este particular “espíritu del mundo” ya se estaba gestando en 1986, nunca hubiéramos imaginado el nivel de indiferencia ante los padecimientos del “miser” en la actualidad, padecimientos que sólo reciben como respuesta la atrevida frase de Caín: “¿Soy yo acaso el guardián de mi hermano?” (Gn 4, 9).
- b) El libro contribuye a presentar al Dios de Jesucristo como un Dios enteramente metido en nuestras vidas y en la historia; un *Deus perutilis* para la vida. Este asunto es inmenso en los tiempos de indiferentismo religioso que a menudo llega hasta la indolencia por las cuestiones últimas de la vida. La vida de Jesús, según el relato de Marcos, y según lo que de este relato extrae C. Bravo, se presenta desde el inicio como “la urgencia de un presente que ofrece nuevas posibilidades” (p. 69). Por dicho “nuevo presente” lloran hoy los corazones de los hombres, incluso sin saberlo.
- c) El libro es, además, inspirador para los nuevos discípulos de Jesucristo, los del tiempo presente, un tiempo secuestrado a menudo por la cultura del entretenimiento, por la exageración de los derechos personales -que detienen a la persona en su práctica-, por la terrible pérdida del tiempo. Si tan sólo entendiéramos, en medio del egoísmo actual, que “los llamados por Jesús cambian un lugar social de seguridad económica y familiar por otro de desposesión e inseguridad... (y se vuelven) corresponsables de la causa del Reino” (p. 72) y, por contradictorio que parezca, *en ello* hallan sus vidas todo sentido, toda satisfacción y toda alegría.

- d) La exégesis practicada por el autor desentierra del texto a un “Jesús de Dios” cuya fe consiste en un fiarse totalmente del Padre y de sus respuestas a sus incógnitas. Por este camino, el Jesús que camina por las páginas de este evangelio hasta la cruz se vuelve modelo de fe en un Dios que ha entrado en la vida propia para salvarla de todo, que reclama nuestra confianza y que jamás, jamás, defrauda.
- e) Hoy que el pueblo de Dios conoce y practica tanto la *Lectio divina*, el método de lectura y análisis de este libro permite ingresar al núcleo semántico y pragmático del texto, enseñándonos así que verdaderamente “la Palabra de Dios es viva y eficaz” (Heb 4, 12) y, dicha desde la eternidad, abarca todo presente y lo norma según una práctica humana y asequible: la práctica de Jesús. Esta práctica es la que in-forma al seguimiento auténtico de Jesús en todo tiempo.
- f) Por lo que toca a la perenne actualidad de “lo cristiano”, el libro, originado del planteamiento del relato de Marcos, nos lanza de fondo la pregunta: ¿con qué nuevos poderes anti-humanos se enfrenta hoy la causa del Reino? En advertir dichos poderes, desenmascararlos y combatirlos con la “práctica cristiana” nos jugamos el futuro del mundo y de la historia.

CONCLUSIÓN

La persona de Jesús aparece en el evangelio de Marcos como una especie de icono existencial-profético-ético-escatológico que se plantea ante toda persona como camino de realización humana plena, y como único y verdadero camino de salvación. Que ante los desánimos del mundo de hoy por conquistar una unidad plural como la mejor imagen de la humanidad, la Oración Sacerdotal de Jesucristo siga resonando en el mundo y en nuestros corazones, y brille siempre como sol que atrae las miradas humanas, esa oración de amplias ambiciones, posible sólo al Pontífice Eterno, el Hijo de Dios: “Padre, que todos sean uno, como tú, Padre, en mí y yo en ti, que también sean uno en nosotros” (Jn 17, 21).

Referencias

- BRAVO, Carlos, **Galilea año 30**. Para leer el evangelio de Marcos. Barcelona: Ed. Herder, 2021, 178 pp.
- . **Jesús, hombre en conflicto**. *El relato de Marcos en América Latina*, México: Ed. Universidad Iberoamericana/CRT, 1996, 2ª Edición, corregida y aumentada, 330pp.
- . **Jesús de Nazaret, el Cristo Liberador**. In: ELLACURÍA, I. y SOBRINO, J., **Mysterium liberationis**. Conceptos fundamentales de teología de la liberación. San Salvador: UCA Editores, 1997, pp. 551-573.
- CONGAR, Yves, **Diario de un teólogo (1946-1956)**. Madrid: Ed. Trotta, 2004, 503 pp.

KONINGS, Johan, Die neue Art der Bibellektüre in Lateinamerika nach dem II. Vatikanum, In: FORNET-BETANCOURT, Raúl (Hg.), **Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft**. Band 1: Bilanz der letzten 25 Jahre (1968-1993). Mainz: Matthias-Grünwald, 1997, pp. 285.

LOIS, Julio, Cristología en la teología de la liberación. In: ELLACURÍA, Ignacio y SOBRINO, Jon. **Mysterium liberationis**. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación. San Salvador: UCA Editores, 1993, Tomo 1, pp. 223-251.

MALIANDI, Ricardo, El debate actual entre la ética discursiva y la ética de la liberación, In: FORNET-BETANCOURT, Raúl (Hg.), **Diskurs und Leidenschaft**. Festschrift für Karl-Otto Apel zum 75. Geburtstag. Aachen: Verlag der Augustinus Buchhandlung, 1996, pp. 145-160.

———. **Ética convergente**. Fenomenología de la conflictividad. Buenos Aires: Ed. Las Cuarenta, 2010, t. I, pp. 343.

EL CONFLICTO, CLAVE DE AUTENTICIDAD DEL SEGUIMIENTO DE JESÚS.
UNA RELECTURA DE LA OBRA DE C. BRAVO: JESÚS, HOMBRE EN CONFLICTO
Mauricio Urrea Carrillo