

### III.

## **DOSSIER.**

# DOS AÑOS DE UN PAPA LATINOAMERICANO

---

## Aproximación a la teología de la liberación y al pontificado de Francisco I. Una valoración desde la investigación crítica (\*\*)

El miércoles 10 de junio de 2015 se celebró, en la Escuela de Filosofía de la Unviersidad de Costa Rica, la mesa redonda *Miradas filosóficas en la actualidad. Dos años de un Papa latinoamericano*. La mesa redonda contó con la intervención expositiva de los licenciados Luis Diego Cascante F., C. Roberto Fragomeno Castro y Helio C. Gallardo Martínez, y fue moderada por el *Mag. Phil.* Jimmy Washburn Calvo.

Dos de los textos leídos en aquella oportunidad se publican en el presente *dossier*. El artículo del profesor Fragomeno C. no puede ser aquí editado porque ha sido previamente acogido por la revista digital *El Paquidermo*. Agradecemos intensamente, a los profesores Cascante y Gallardo, su generosa disposición a permitirnos editar, como un *dossier* del número 140 de la *Revista de Filosofía*, sus enjundiosas contribuciones escritas.

Revista de Filosofía  
de la Universidad de Costa Rica.

Luis Diego Cascante F. (\*)

## Aproximación a la teología de la liberación y al pontificado de Francisco I. Una valoración desde la *investigación crítica* (\*\*)

Estos apuntes no pretenden ser ni globales ni exhaustivos respecto de la *teología de la liberación latinoamericana* (TL). Quizás resulte muy pronto y, además, atrevido, decir algo de manera contundente respecto de este modo de entender la teología y de interpretar el mundo en particular. Sin embargo, se busca situarla en lo que podría denominarse la propuesta académica de la aquella, situarse *en* la TL a pesar de... Debe quedar claro que, como están las cosas actualmente, la TL expresa el sentir de minorías (no obstante el discurso y los signos externos del nuevo Papa Francisco I: Bergoglio escogió a Francisco (*el pobre*) de Asís para delinear su pontificado, es un jesuita cuya Compañía tiene la opción por las víctimas, desde P. Arrupe, como norte pastoral y, recientemente, desatoró y llevó a cabo la beatificación de Monseñor Óscar Arnulfo Romero).

La idea de estos apuntes es asumir el tema de la pobreza desde la TL y desde los resultados actuales de la investigación crítica para así valorar si Jesús (como personaje esencial del cristianismo), en el contexto de la Palestina del siglo I, fue pobre o no. Si Jesús no fue pobre, ¿debe la teología católica (oficial y la TL) seguir aduciendo que su compromiso con los pobres está enraizada en la pobreza de Jesús? Es una cuestión de fundamento bíblico y, en consecuencia, de legitimidad. (Aquí no se discute ni el valor —que es grande— de la teología en favor de los pobres ni su pertinencia —es decir, urgencia).

\*\*\*

El proverbio “a modos de ser nuevos, nuevas respuestas” interpela de manera particular al poner sobre la mesa la TL. La TL surgió (1964) en Petrópolis, tras las propuestas de Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo y L. Gera en el catolicismo<sup>1</sup> y con la colaboración de H. Assmann, Segundo Galilea y J. Comblin. El legado para la teología en general de parte de la TL podría condensarse en las dos grandes intuiciones y que siguen siendo sugerentes (teológicamente): “la llamada “perspectiva del pobre” y el “primado de la praxis” (González, 2003, 368 y ss.). A partir de estos, varios temas cristológicos cobraron importancia decisiva:

1. La TL subrayó el acercamiento de Jesús a los pobres, como lugar teológico, desde la teología dogmática, claro está. Es asumir la realidad de la encarnación no solamente como solidaridad con el género humano, sino fundamentalmente como introducción en el mundo de los pobres desde un dinamismo transformador de su realidad. [Esto permitió nuevas y frescas lecturas desde la teología bíblica (como refrescamiento de la teología dogmática y en sintonía con ella) y dio paso a la censura de personajes que la publicitaron y asumieron, entre ellos, L. Boff (con su inolvidable libro *Jesucristo el liberador*), Jon Sobrino (*Jesucristo liberador*), Ignacio Ellacuría, entre otros, con el peso perverso

de guardar silencio o aplicárseles la invisibilización eclesial.]

2. La predicación de Jesús se vincula con el anuncio de la llegada del *reinado* de Dios, como una acción permanente que transforma todas las cosas y, entre ellas, las sociales, las económicas, la estructura eclesial misma, etc. Este tema, que ya estaba en la exégesis europea (recuérdese la teología política de J. B. Metz), es asumido desde la dimensión social de ese reinado. La liberación no era un problema sino un punto de llegada desde la inminencia del reinado de Dios. Una historia de la salvación y una salvación en la historia (I. Ellacuría). En este sentido, el reinado de Dios comienza aquí en la Tierra y culmina en el más allá, inyectando 'gracia' a las estructuras (políticas, sociales, eclesiales, etc.) de convivencia humanas. Es un 'ya' pero todavía no, escatológicamente.

Las consecuencias de lo anterior con los poderes de este mundo fue manifiesto, pues el mensaje de Jesús le condujo a un conflicto con las autoridades de su tiempo. [Muchos asumieron el análisis económico marxista como una herramienta que permitía mejorar la intelección de la realidad que oprimía a los pobres y rescatarlos, tratando de transformar las fosilizadas instituciones/estructuras que sirven de tentáculos de las estructuras que generan opresión. Algunos pasaron de ser 'agentes de pastoral' a ser 'activistas sociales' (innegociable defecto para la teología oficial, con el recordatorio, si eran sacerdotes, de mantenerse alejados de las luchas sociales de los pueblos que pastoreaban. La opción por los pobres llevó a combatir las causas de la pobreza como violencia estructural y, simultáneamente, a defender a los pobres de la opresión de los señores de este mundo para hacer efectivo el estallido de la gloria de Dios.]

Esto, *grosso modo*, es lo "teológico" de la TL.

A partir de lo dicho más arriba, la TL se tuvo que enfrentar a:

1. La derrota de los movimientos de liberación nacional de finales de siglo XX. Esto la afectó indirectamente. La toma de poder del estado nacional colapsó dado el grado global del capitalismo. Un poder escondido tras estructuras invisibles internacionales, manipulador del poder político nacional, pero anónimo, dificultó la lucha.
2. La reacción en lo interior de la iglesia dividió al clero. En favor y en contra, la causa de los pobres enfrentó a conservadores y simpatizantes de la TL. En consecuencia, quienes se "metían en política" eran declarados peligrosos y, por ende, "asesinables". Esto marcó el catolicismo posterior en América Latina. (La cadena de sacerdotes, monjas y agentes de pastoral católicos asesinados –y de líderes y creyentes protestantes– es larga, en América Central sobresalen Rutilio Grande, Monseñor Romero, Ignacio Ellacuría, y muchos más.)
3. La agresiva avanzada de las sectas, en especial el pentecostalismo, compitieron con la TL, la cual no pudo hacer que los "pobres" no se hicieran pentecostales, que en la Iglesia no florecieran los movimientos de carácter carismático, con su característico énfasis emocional y la espiritualización del Reino, *sub specie aeternitatis* (bajo especie de la eternidad), como *fuga mundi* (fuga del mundo).

Lo *latinoamericano* de la TL podría condensarse así:

1. Lo *latinoamericano* puede entenderse de muchas maneras, sin embargo decir "latinoamericano" es sinónimo de "fragmentaciones" en lo interior de los países. Esto significa que "solemos estar en guerra en contra de nosotros mismos y ello se manifiesta como enajenación de la autoestima" (Gallardo, 1994, 12). Esto es un desgarramiento destructivo. La TL se lee así como una praxis que busca transformar las estructuras y situaciones de empobrecimiento. En este sentido, es valiosa la distinción entre "pobre", un estado, y "empobrecido", en cuanto la pobreza es consecuencia de relaciones histórico-sociales violentas.
2. Además, el pobre no se asume como objeto, por ende, insignificante, sino como *sujeto*, en cuanto soporta y sufre el pecado social de insolidaridad. Por lo tanto, no existe una

única manera de ingresar en la opción por los pobres en AL, pues el discernimiento del pobre instala en situaciones de carencia y contraste en sí mismas y no por otras.

Respecto de su valoración, todavía hoy se escuchan las dos caricaturas más comunes sobre la TL: que fue y es de inspiración *comunista* y *antieclesial*. La suerte de América Latina ubica al continente en un lugar de oligarquías que no negocian espacios de poder ni mucho menos garantías económicas. Históricamente se anatematizaron las novedades surgidas durante el siglo XX. Existen otras formas de anatematizar pero indirectamente: no brindar los espacios reales para que se den los cambios, tal es el caso del 'laicado'. Así, de las enseñanzas esbozadas en el Concilio Vaticano II, quizás sea la teología y la pastoral del laicado la menos asumida por la Iglesia postconciliar. Parece que todavía el cambio no se ha dado y que los laicos terminan siendo 'subutilizados' o, en el peor de los casos, considerados carentes de "sutileza doctrinal".

Pero ¿qué dice el Vaticano II sobre los laicos? (4) En la *Lumen Gentium* (LG), tanto los pastores como los laicos, participan de la función sacerdotal, profética y real de Cristo (LG 10-12, 30-31). Hay unidad de misión aunque haya diversidad de ministerios. En virtud de que todos son hermanos (LG 30), pastores y laicos, hay igualdad de dignidad y de acción. La variedad de ministerios hace que sea el laico quien, por vocación propia, busque el Reino de Dios tratando de ordenar los asuntos temporales. Así la función laical no depende de los sacerdotes para ejercer el apostolado, sino que brota como deber y derecho de la misma unión con el Cristo de la fe (LG 33), aunque, por supuesto, haya subordinación a los pastores.<sup>2</sup>

\*\*\*

Desde la *investigación crítica*, la TL padece –bíblicamente hablando– la misma inmunización de la teología oficial en cuanto que se fundamenta en la dogmática cristológica, incapaz de dialogar con la filología neotestamentaria y con la historia.

En este momento, la reflexión cristológica de la TL no ha asimilado los desarrollos de la investigación crítica más radicales: la metáfora de Jesús como 'Hijo de Dios' y de su resurrección, la encarnación, la apocalíptica de este judío, etc., entre otras, aunque con mayor gusto ha visto en el 'Jesús por los pobres' ciertamente a un revolucionario suavizado para su tiempo, sin asumir el contexto en el que nació, creció y vivió su judaísmo, lo cual le daría radicalidad a la propuesta religioso-política de Jesús.

Jesús no fue ni celota ni sicario. Los celotas, como movimiento armado organizado (iniciado por Judas el Galileo en el 6 d. C. y sus seguidores, unidos a una doctrina de fondo estrictamente fariseo –de la escuela de Samay, entendida en sus aspectos sociales y políticos radicalmente– y cuya ideología mantuvo difusamente base teológica para sustentar la violencia religiosa antirromana, no tuvieron importancia sino hasta después de comenzada la guerra judía (66-70 d.C.). Para los celotas ('celosos por la Ley'), la liberación de Israel estaba en manos de Dios y de quienes empuñaran las armas tanto contra los romanos como contra los judíos colaboracionistas, ya que nadie fuera del Dios único de Israel puede ser admitido ni honrado como rey o señor.

En *Antigüedades* 20, 164, Flavio Josefo narra: "Subieron algunos de (los bandidos) a la ciudad con la intención aparente de rendir culto a Dios, ocultando sus puñales debajo de su vestimenta, y de esta manera, mezclándose con Jonatán, lo mataron". Estos puñales (*xiphidion*, en griego) eran también designados con el nombre latino, 'sica', del cual provino la denominación de 'sicarios'. Estos fueron probablemente un grupo de celotas independientes, que emprendían acciones que hoy calificaríamos de 'terroristas' por motivos religiosos. Sus métodos usuales incluían actuar en pleno día y cometer asesinatos simbólicos de gente distinguida por su cargo o posición, o practicar secuestros y extorsiones (Cf. *Guerra* II, 254-257).

Retomando la cuestión de la pobreza en el Nuevo Testamento (NT), es necesario hacer dos distinciones:

1. Jesús el judío (Cf. G. Vermes y E. Sanders) fue hijo de su tiempo y, en la Palestina del

s. I, nunca pensó él ni quienes le siguieron en asumir la “pobreza” como modelo ético (para la posteridad o, lo que es lo mismo, a lo largo de dos mil años), pues se trató más bien de una ética de urgencia: el Reino de Dios es inminente y no tiene sentido (“porque ya viene” con “sus legiones de ángeles”) acumular bienes materiales en consecuencia. La inminencia —que es también inmanencia— del Reino de Dios inscribe a Jesús dentro de la apocalíptica (a la manera de Juan el Bautista, pero con matices), mas siempre desde el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, el cual irrumpiría en la historia del pueblo judío para llevar a todos al Dios de Israel (teocracia) y al cumplimiento de la Ley de Moisés. En esta dirección están las Bienaventuranzas/Malaventuranzas. Esta ética no fue un código de reglas destinadas a la convivencia en una sociedad duradera, sino un acento de urgencia del amor de Dios y del prójimo, en un Reino futuro (Mc 10, 17-27) aquí en la Tierra. Este Reino es una entidad político-religiosa, pues la historia judía es una historia sagrada que une necesariamente lo político y lo religioso.

No se puede suavizar el judaísmo de Jesús ni mucho menos negar que el pueblo elegido es el judío, al que pertenece la Ley de Moisés, la cual siempre ha estado siempre en manos de este y que ha sido leído y enseñado a través de la exégesis rabínica. (Habrá que devolverle el Antiguo Testamento al judaísmo para que nos ilustre).

2. Jesús el judío no puede ser considerado “pobre”, por lo menos si nos atenemos a los textos del NT de los que se deduce “su” pobreza. El *Jesús pobre* y su defensa de la pobreza no es desprendible de los textos bíblicos con la fuerza que pretende el catolicismo (en cualquiera de sus vertientes, la oficial y la de la TL). El famoso libro del sacerdote y exegeta católico J. Meier, *Un judío marginal*, funda su título en la tesis de que Jesús fue un judío marginal a partir de Lucas 8, 1-3. Si se elimina la leyenda (ficción) del texto, entonces tenemos: Jesús predicando a los Doce (!), la alusión directa a las doce tribus de Israel, y haciendo

milagros (!). Queda un residuo: las mujeres que lo acompañan y le **dan soporte económico**. Estas mujeres son mencionadas por Mateo y por Marcos (por atestación múltiple) como contemplando de lejos el sacrificio en la cruz. El problema no es el discipulado sino el tipo de discípulas que se infiere de María Magdalena, Juana, Susana y otras. María Magdalena es una ex endemoniada y Lucas (24, 10) la recuerda anunciando la resurrección a los apóstoles. Juana, la mujer de Cusa, intendente de Herodes, el tetrarca de Galilea (esto es una cruz en el texto, por criterio de dificultad) y, además, casada con un digno colaborador de Roma, que recauda impuestos, y ella andando por los pueblos con varones (entre ellos, Jesús), mientras su marido trabaja en favor del Imperio. A Susana, nunca más mencionada y desconocida. Otras en general. Conclusión de J. Meier: Jesús anda deambulando de pueblo en pueblo, es decir, es un judío marginal. Sin exageraciones, pues el texto de Lucas no da para tanto. Adversamente, aplicando con dureza el método histórico-crítico, se podría sostener otra tesis: que Jesús (con un marcado mesianismo político: sedicioso, a partir de la acepción de *lestái* en Flavio Josefo) era el líder de un grupo de galileos armados de inspiración apocalíptica y macabea, que molestó a las autoridades romanas y, en cuanto tal, vivir y pasar la vida en la periferia de los pueblos le otorgaba seguridad, pues, de lo contrario, habría sido apresado antes de tiempo y, aún más durante la Pascua en Jerusalén pues, por razones estratégicas, era custodiada por los romanos durante las festividades con el fin de controlar cualquier simulacro de rebelión. (Jerusalén en tiempos de Jesús no solo era un lugar económicamente importante para el Imperio, pues movilizaba cerca de un millón de personas durante la Pascua, sino que la convertía en un lugar potencialmente peligroso y amenazante para el poder romano). Esto es plausible históricamente porque parte de los hechos narrados por documentos históricos universalmente reconocidos: la vida y muerte de Juan el Bautista, la existencia de Jesús y de su hermano Santiago, la ejecución

de Jesús por Poncio Pilato, relatos de las cartas de Pablo, muerte de Santiago en el año 62 (Cascante, 2011, 23-24).

La aproximación de la teología oficial y de la TL respecto de la pobreza, en la época y por parte de Jesús, parcializa la cuestión, pues no asume radicalmente el judaísmo de Jesús, ya que Jesús estaría pensando en la inminencia del Reino de Dios y no en fundar un nuevo modo de vida (ética), mucho menos una religión. Dicho de otro modo, esta lectura asume los relatos evangélicos como si fueran totalmente históricos y maquilla a Jesús con su opción por los pobres, cuando salta a la vista que estamos hablando de un Jesús sedicioso, más bien.

Antes bien, la inminencia del Reino (religiosamente) apuntaría en la dirección del uso de la violencia como medio (políticamente) para la consecución de aquel, lo cual es evidente si pensamos que Jesús no condena explícitamente la violencia en ninguno de los evangelios (ni en el Documento Q). Entonces, tanto la pobreza fruto del desprendimiento de los bienes materiales como la lucha armada (sedición) son signos condicionados por la inminencia del Reino y para apresurarlo.

Aquí surge una tensión entre los resultados de la investigación histórica y la teología católica (también la TL) y protestante: la primera obliga a la teología a repensar su cristología y la comprensión de expresiones cristológicas.

No hay duda de que los autores de las narraciones evangélicas callaron o editaron convenientemente la información sobre Jesús (aunque no se puede afirmar que mediara mala intención). Sin embargo, si se revisan los textos bíblicos con atención, se tiene otra perspectiva sobre Jesús: 1) en las dos fuentes más antiguas de la tradición sinóptica (Marcos y Fuente Q) no hay ninguna condena explícita de la violencia; 2) en Mc 11, 15-18, la purificación del Templo puede ser relacionada con una insurrección política en la que estuvo implicado un tal Barrabás (Mc 15, 7 y Lc 23, 19); 3) el conato de violencia en Getsemaní (Mc 14, 47); 4) el ideario político-religioso de Jesús (Mc 11, 7-10); su ostentosa condición como mesías de Israel; 5) la hostilidad entre Jesús y Herodes Antipas (Lc 23, 7-12); 6) la intervención

violenta de Jesús en el templo (en los cuatro evangelios); 7) los sobrenombres de carácter violento en algunos de los discípulos de Jesús (Mc 3, 17 y Lc 6, 15-16: Simón y Judas Iscariote, “celotas”, y Santiago el Mayor y Juan, Boanerges o “Hijos del trueno”); 8) la acusación pública mesiánica reiterada (Mc 15, 26 y 32); 9) la predicación del reino de Dios con sus características de bienes materiales y espirituales que la divinidad concedería tras la intervención de doce legiones de ángeles para expulsar a los malvados (Mt 26, 53); 10) el convencimiento de los seguidores de Jesús del carácter político del Reino (Hechos 1, 6); 11) el temor a una revuelta del pueblo (Mc 14, 2); 12) la instrucción de que cada discípulo “compre una espada” (Lc 22, 36); 13) “Señor, ¿herimos a espada?” (Lc 22, 49-50) y de donde se colige que Jesús y los suyos iban armados para una contienda y que estaban dispuestos a presentar resistencia armada; 14) hay armas de combate (del griego ‘máchaira’, espada de dos filos que, con todo y vaina, pesaba cerca de cinco kilogramos) en manos de los seguidores de Jesús –ya antes de la mención de su uso en el Monte de los Olivos (Lc 22, 36-38: dos espadas)- y utilizada por el ejército romano (desde el s. II a. C., como lo atestigua Polibio de Megalópolis, hasta el 54 d. C. con el emperador Claudio; 15) son usadas esas armas en un enfrentamiento (Mc 15, 7 y Lc 23, 19); 16) Jesús es detenido por tropas abundantes (Jn 18, 3 y 12: una “cohorta”, entre quinientos y seiscientos soldados) y al mando de un tribuno; 17) sucesos acaecidos en el monte de los Olivos (Mc 14, 26-52; Mt 26, 30-56; Lc 22, 39-53), lugar vinculado con revueltas político-religiosas; 18) en Mt 27, 17 y 22, se refiere a Jesús como “el llamado Mesías”; 19) sobre la incitación a la rebelión popular y la condena del pago del tributo (Lc 23, 2 y 14); 20) Jesús muere crucificado a manos de los romanos (sentenciado a ‘muerte agravada’ para rebeldes políticos, en Mc 15, 27); 21) Jesús crucificado con ‘rebeldes’ (“léstai”, según F. Josefo) en Mc 15, 27 y en Mt 27, 38, sin nombres, y plausiblemente por olvido voluntario de la tradición, aprendidos y castigados con él, y puesto Jesús en medio de ellos (Jn 19, 18) insinuando su liderazgo dentro del grupo y, a la vez, como castigo ejemplar para quienes los vieran; 22) y, por supuesto, en cuanto hecho histórico, el

título punzante de su causa condenatoria: “el rey de los judíos” (Mc 15, 26; Lc 23, 38; Mt 27, 37; Jn 19, 19), cuyo “titulus” en lo alto de la cruz o en el cuello del condenado debía aparecer como calificación legalmente adecuada de la acción del condenado a muerte.

En investigación la hipótesis explicativa más simple y unitaria (convergencia de los datos) es la que debe ser preferida: el proceder de Jesús denota a otro Jesús partidario de la lucha armada y es, como mínimo, verosímil. Razones y evidencia son la clave interpretativa.

\*\*\*

Si la teología católica (oficial y la TL) quieren seguir a Jesús respecto del tema de la pobreza, ha de hacerlo buscándolo donde él dijo que estaría: luchando contra los opresores dada la inminencia del Reino como él lo hizo siendo un judío de su tiempo. El fundamento doctrinal del proyecto cristiano, ateniéndose a los textos del NT y a la época, está montado sobre un mito, a saber, el “Cristo celestial” de inspiración paulina, con lo cual pierde fuerza y se desfigura el Jesús histórico.

### Notas

1. En el protestantismo se deben decir los nombres de R. Schuall, J. de Santa Ana, Rubén Aves y J. Mígues Bonino.
2. El Concilio distingue tres fines y cinco campos principales del apostolado laical. Los fines son: la evangelización y santificación de los hombres, la instauración del orden temporal (específica de los laicos) y las obras de caridad (*Apostolicam actuositatem*, c. II). Los cinco campos son, a saber: las comunidades de la Iglesia, la familia, la juventud, el ámbito social, los órdenes nacional e internacional. También los obispos y presbíteros tienen obligaciones con los laicos: deben reconocer y promover su dignidad en la Iglesia; hacer gustosamente uso de sus consejos; encargarles tareas en servicio de la Iglesia; dejarles libertad para actuar; animarles a que espontáneamente asuman cometidos propios; considerar atentamente

sus peticiones y deseos; reconocer su libertad en la sociedad civil (LG 37).

Algunos –tanto clérigos como laicos– piensan que el estado laical está delimitado por una exigencia sociológica. No; es su *consagración sacramental* por el bautismo y la confirmación que se capacita y se le facilita hacer valer “la existencia cristiana en el interior de los sectores mundanos en que se encuentra involucrado” (5). Lamentablemente, la incapacidad de muchos y la falta de sensatez de otros, ha promocionado que los clérigos no se apropien del laicado y, de rebote, el fenómeno inverso: la apropiación de clérigos por “comunidades” supuestamente autónomas, que bajo la dirección de laicos incorporan a los clérigos ocasionalmente para servicios auxiliares.

La vivencia del laicado debe, pues, ser efectiva. Es decir, el laico debe luchar por quitar el pecado. En virtud de esto, el laico no debe hacer nada que contribuya a aumentar la situación del pecado y no debe poner resistencia a transformar radicalmente este mundo de pecado. Es decir, el compromiso del laico, en su trabajo, con el seguimiento de Cristo será rechazado por el mundo y aquí está su *purificación*. “Estar en el mundo sin ser de él”, con todas las internas contradicciones que ello implique en su condición de cristiano.

(\*\*) El texto de la ponencia del Prof. Luis Diego Cascante, leído el miércoles 10 de junio de 2015 en la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, ha sido previamente publicado en el *blog* del Prof. Helio C. Gallardo Martínez.

### Referencias

- Balthasar, Hans Urs von. ¿Qué es un laico?. En *Revista Católica Internacional*, Año 7, noviembre-diciembre, VI/85, 502.
- Benzo, Miguel. “El seglar en la doctrina del Vaticano II”. En *Revista Católica Internacional*, Año 7, noviembre-diciembre, VI/85, 518-521.
- Cascante, Luis Diego. (2011). *El otro Jesús*. San José, Costa Rica: Antanaclasis Editores.
- Ellacuría, Ignacio. (1984). *Conversión de la iglesia al Reino de Dios*. Madrid: Sal Terrae.
- Gallardo, Helio. (1994). La teología de la liberación como pensamiento latinoamericano. En *Revista Pasos*, No. 56 (1994), noviembre-diciembre, 12.
- González, Antonio. (2003). El pasado de la teología y el futuro de la liberación. En *Revista Senderos*, No. 75 (2003), año XXV, mayo-agosto, 368 y ss.



Meier, John P. (1998). *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. IV vols. Pamplona: Verbo Divino.

Montserrat i Torrents, José. (2007). *Jesús el galileo armado*. Madrid: EDAF.

Piñero, Antonio. (2006). *Guía para entender el Nuevo Testamento*. Madrid: Trotta.

Sanders, E. (2004). *Jesús y el judaísmo*. Madrid: Trotta.

Vermes, Geza. (1977). *Jesús el judío*. Barcelona: Muchnik.

(\*) **Luis Diego Cascante F.** (luisdiegocascante@gmail.com). Docente e investigador de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. Docto conocedor de la historia de la filosofía antigua, la historia de la teología patristica, el cristianismo primitivo y, finalmente, la filosofía de la naturaleza.

Recibido: el martes 16 de junio de 2015.  
Aprobado: el viernes 19 de junio de 2015.