



Colección
Studiositas
Theologica

Manual de contra teología o teología corregida

Homenaje a Juan Luis Segundo

Álvaro Mejía Góez



ediciones
USTA

Manual de contra teología o teología corregida

Homenaje a Juan Luis Segundo

Álvaro Mejía Góez

Manual de contra teología o teología corregida

Homenaje a Juan Luis Segundo

Facultad de Teología



Mejía Góez, Álvaro

Manual de contra teología o teología corregida : Homenaje a Juan Luis Segundo/ Álvaro Mejía Góez. – Bogotá : Universidad Santo Tomás, 2016.

198 páginas.

Incluye referencias bibliográficas (páginas 189-198)

ISBN 978-958-631-929-4

1. Teología 2. Teología dogmática 3. Desarrollo del dogma I. Juan Luis Segundo. II. Universidad Santo Tomás (Colombia).

CDD 230

Co-BoUST



© Álvaro Mejía Góez
© Universidad Santo Tomás, 2016

Ediciones USTA
Carrera 9 No.51-11
Edificio Luis J. Torres sótano 1
Bogotá D.C., Colombia
Teléfono: (+571) 5878797, ext. 2991
editorial@usantotomas.edu.co
<http://ediciones.usta.edu.co>

Dirección editorial: Matilde Salazar Ospina
Coordinación de libros: Karen Grisales Velosa
Asistente editorial: Andrés Felipe Andrade
Corrección de estilo: María del Mar Agudelo
Diseño de carátula: Kilka Diseño Gráfico
Diagramación: Valentina Zuluaga

Hecho el depósito que establece la ley
ISBN: 978-958-631-929-4

Impreso en Colombia • Printed in Colombia
Impreso por:
Primera edición: 2016

Todos los derechos reservados
Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio, sin la autorización previa por escrito de los titulares.

*A Juan Luis Segundo, quien con su obra inspiró mi
intento de liberar nuestra teología.
A mis padres, especialmente a mi papá, quien murió
mientras adelantaba este trabajo.
A mis estudiantes de Medellín y Bogotá.
A mis amigos del alma, compañeros y cómplices en
la teología.*

CONTENIDO

PRÓLOGO	II
INTRODUCCIÓN	19
CAPÍTULO I	25
UNA HERMENÉUTICA LIBERADORA PARA LIBERAR LA TEOLOGÍA	
CAPÍTULO II	47
TEOLOGÍA HUMANIZADORA Y LIBERACIÓN DE LA TEOLOGÍA	
CAPÍTULO III	65
“LA PALABRA BAJO SECUESTRO” O LA LIBERACIÓN DEL LENGUAJE DOGMÁTICO	
CAPÍTULO IV	85
ANAMNESIS Y METANOIA: CATEGORÍAS PARA LA LIBERACIÓN DE LA ECLESIOLOGÍA	
CAPÍTULO V	117
“LA CRUZ BAJO SECUESTRO” O LA LIBERACIÓN DE LA TEOLOGÍA DE LA CRUZ	
CAPÍTULO VI	145
“MARÍA BAJO SECUESTRO” O LA LIBERACIÓN DE LA MARIOLOGÍA	
CAPÍTULO VII	159
“EL INFIERNO BAJO SECUESTRO” O LA LIBERACIÓN DE LA ESCATOLOGÍA	
CONCLUSIONES	185
BIBLIOGRAFÍA	191

PRÓLOGO

ESTE *MANUAL DE CONTRATEOLOGÍA O TEOLOGÍA CORREGIDA* AMBICIONA SER UN HOMENAJE A UNO DE LOS MÁS GRANDES Y PROLÍFEROS TEÓLOGOS SISTEMÁTICOS LATINOAMERICANOS DE TODOS LOS TIEMPOS: EL SACERDOTE, FILÓSOFO Y TEÓLOGO JESUITA URUGUAYO JUAN LUIS SEGUNDO.

No ha de resultar faena simple homenajear a un escritor tremendamente profundo y crítico, pretendiendo a la vez seguir las huellas del teólogo-maestro al dar continuidad a la tarea de liberar la teología de sus sesgos, prejuicios y no tan ingenuas ataduras. Pero este libro lo logra. Porque al igual que a Segundo, al colega, hermano y amigo sacerdote Álvaro Mejía, en sus cursos parroquiales, sus homilías y su actividad docente y pastoralista, le mueve una pasión por el pueblo creyente, al cual busca mostrarle la libertad radical que se encuentra en Jesús de Nazaret. Es ese mismo Jesús, plantea el libro de Álvaro, quien hoy nos exige continuar liberando la religión y la teología de anquilosamientos innecesarios y superfluos.

Nuestro autor se pregunta por la pertinencia, relectura y actualización de la crítica teológica que hiciera Juan Luis Segundo, y la sitúa de cara al contexto dogmático, eclesiológico y pastoral contemporáneo latinoamericano, y por supuesto, al contexto de la Iglesia, la parroquia, la academia teológica y la fe creyente en Colombia. Toda la estructura está nucleada alrededor de lo que el padre Álvaro entiende e interpreta como claves de lectura del teólogo uruguayo: la crítica ideológica; la hermenéutica de la sospecha (el círculo hermenéutico); la liberación de la teología, del dogma, de la palabra, del método, de la razón occidental, de la memoria, llegando

a exponer de manera clara, y con un lenguaje cercano, muy ameno y asequible a lectores no teólogos de profesión, los criterios desde dónde discernir una fe-revelación verdadera y genuinamente liberadora.

En plena sintonía con el pensamiento de Segundo, y de las posturas del propio autor, el libro está pensado y sopesado a la luz de la fe y de la auténtica tradición cristiana, de la tradición conciliar del Vaticano II, de la perspectiva teológica latinoamericana y del mundo de la vida. Pero aquello que lo define esencialmente —y los lectores darán cuenta de ello en cada uno de los capítulos— es ante todo el ser un libro valiente y contestatario; no teme enfrentarse a las convenciones teológicas dadas ni elude discutir verdades dogmáticas desde el binomio fe-razón. Se trata de un manual coherente, tanto en los contenidos como en el método que sigue, con una hermenéutica liberadora, aplicada aquí a cuestiones dogmáticas, aun no del todo resueltas en el ámbito teológico: la humanización de Dios y la humanización de la teología, la memoria anamnética, el infierno, las perspectivas mariológicas, entre otras. Es, en palabras del propio teólogo, un texto que insta a “liberar algunos argumentos teológicos que permanecen [...] secuestrados por viejas creencias, añejos planteamientos, disminuidas visiones [...] [liberarlos] de aquellas ideologías o medios de eficacia que se han usado para mantener un sistema de ideas viejas y conservadoras, de mecanismos de opresión entre los creyentes”.

La perspectiva que el libro ofrece es la crítica al “secuestro teológico”, la hermenéutica de la sospecha frente a enunciados dogmáticos no suficientemente identificados en la ideologización que esconden, y la necesaria liberación de la antropología teológica, la exégesis bíblica, la eclesiología, la escatología, la mariología, entre otras. El texto pone las bases de la hermenéutica que se quiere seguir,

a partir de Segundo, y la desarrolla de manera procesual en los dogmas o cuestiones teológicas que son tratadas en cada capítulo. Así, esta pretendida “liberación de la teología” tiene referentes y asideros concretos donde se pone en juego el mismo proceso liberador del dogma. Liberar —“del secuestro”— a los dogmas es el atrevido hilo conductor que articula este libro.

Quizá no sea del todo inédito un texto sobre el pensamiento de J. L. Segundo; lo inédito aquí es la lectura particular de dogmas concretos que hace el padre Álvaro, iluminado por el pensamiento de Segundo; el atreverse a develar el contenido de sus libros y su teología, en el contexto de un cristianismo colombiano, históricamente no tan cercano a la teología crítica y desideologizante; el reinterpretar la teología con pretensión de liberarla de sus prejuicios. Esto resulta tremendamente iluminador. Porque una teología verdaderamente liberada, y a su vez liberadora, implica una relectura de los contenidos de la verdad revelada a lo largo de la historia de la Salvación, que no son otros que los contenidos de esa fe cristológica, trinitaria, antropológica, escatológica. En ese sentido es que Álvaro Mejía busca actualizar algunos postulados centrales de la antropología cristiana, la interpretación bíblica, la eclesiología, la teología de la cruz (staurología), entre otros tratados, asumiéndolos desde una tradición que habla de forma teológica —la mediación y los contenidos son teológicos—, pero que no hace teología encerrada en sí misma, tautológica ni autorreferente, sino que teológicamente habla de lo humano, de la vida y de lo trascendente, con criterio crítico y liberador.

A escala metodológica, el padre Álvaro pretende seguir la propia circularidad hermenéutica identificando, desde los contextos particulares, el dónde o *locus* de una lectura comprometida con la realidad, la sospecha ideológica, metodológica, teológica y

exegética. Hay exposición de las claves hermenéuticas generales, y posteriormente aplicación de tales claves a los temas dogmáticos concretos. Es difícil no dejarse llevar por la esquizofrenia metodológica (medieval y escolástica, fundamentalmente) que denuncia el mismo autor, a través de Segundo, al discutir temas de razón, fe, palabra, significado y experiencia; pero el texto es consciente de ello, al exponer el *a priori* teológico de la autonomía frente a las ciencias (de la Revelación o verdad revelada frente a la razón positiva) y, a la vez, la dependencia de las ciencias sociales y del Espíritu.

Espero que el libro sea suficientemente leído, compartido y socializado. De lograrse así, sin duda, implicará cambios en muchísimas de las concepciones y los discursos atávicos y retrógrados de un cristianismo que no termina de abrirse a lo moderno, pero que sin ser consciente ya ha entrado en la era poscristiana, en una era que supera el hegemonismo del pensamiento cristiano monolítico. Por eso, el libro de Álvaro tendría que ser asumido como lectura pertinente, que responde a la necesidad de abrirnos al mundo y de poder seguir haciendo presente a Dios en la razón contemporánea (cf. Juan XXIII).

Hoy más que nunca urge responder a la pregunta por el tipo de fe que tenemos —que no puede ser otra sino una fe antropológica—, por los contenidos de esa fe creyente y por la manera cómo llegamos a afirmar esta fe (cuestión del método). Urge, en otras palabras, discernir esa tradición de fe y teología crítica, liberadora y esperanzadora, que nos permita seguir hablando del Dios vivo de una manera inteligible e inteligente, desde los signos de los tiempos presentes, y bajo las condiciones y gramáticas tardo-modernas actuales. En mi muy humilde opinión, este *Manual de*

contrateología, pretendido corrector de una teología secuestrada, es un camino de búsquedas que responde a tal urgencia.

Loida Sardiñas Iglesias

Universidad Santo Tomás de Aquino

Bogotá, 9 de octubre de 2015

INTRODUCCIÓN

HACE UNOS CINCO O SEIS AÑOS ME INTERESÉ POR EL PROBLEMA DEL LENGUAJE Y SU RELACIÓN CON EL DOGMA; CON MIS ESTUDIANTES DEL MOMENTO, EN MEDELLÍN, FORMAMOS UN SEMILLERO DE INVESTIGACIÓN PARA OCUPARNOS DE ESE TEMA.

En la búsqueda bibliográfica nos topamos con un maravilloso libro del jesuita, teólogo de la liberación, uruguayo, Juan Luis Segundo, quien en su título retrataba plenamente lo que por años yo había pensado y buscado para mi vida de creyente y neófito teólogo. *El dogma que libera* llegó a mis manos y fue ‘amor a primera vista’. Cuando decidí hacer el doctorado no dudé en que J. L. Segundo sería objeto de mi investigación.

Rápidamente comencé la búsqueda de las demás obras de Juan Luis, y me puse en contacto con sus seguidores y conocedores. La tarea fue fácil, dado que algunos meses antes había conocido a monseñor Luis del Castillo, obispo de la diócesis de Melo en Uruguay, y más adelante, a su sucesor, monseñor Heriberto Bodeant, obispo actual de Mello y secretario de la Conferencia Episcopal Uruguay. A ellos agradezco su amistad, fraternidad y ayuda para ponerme en contacto con la obra del padre Segundo y con las comunidades laicales que él fundó, y que aún hoy siguen reuniéndose a estudiar sus textos. Un agradecimiento especial a Elbio Medina, quien fue el secretario personal de Juan Luis Segundo hasta el día de su muerte, y que, por ser uno de los más conocedores de su obra, quiso acompañarme como director de mi tesis doctoral en la primera etapa.

El panorama de la obra teológica de Juan Luis se fue abriendo y completando en la medida en que accedía a sus libros, que por demás, debo decir, son escasos en nuestras bibliotecas especializadas en el país, seguramente porque su obra fue consciente e intencionalmente arrinconada y olvidada por los enemigos de la teología de la liberación en estas latitudes. Y Juan Luis lo sabía y estuvo dispuesto a pagar el precio. Ya en su propio país, en su propia iglesia, a Juan Luis le hicieron un veto implícito al no invitarlo a ser profesor en la Facultad de Teología de Montevideo. Juan Luis era mejor escuchado y aceptado en universidades laicas uruguayas, europeas y norteamericanas.

Precisamente, es en la Universidad de Harvard donde da a luz uno de sus textos más paradigmáticos sobre la teología de la liberación, el cual, paradójicamente, lleva el título de *Liberación de la teología*. Este breve escrito, fruto de las notas que el teólogo uruguayo preparaba para sus clases en Harvard, terminó siendo uno de los libros más revolucionarios al interior de la misma teología latinoamericana. Sus argumentos eran una piedra en el zapato para la misma Teología de la liberación. En él, Segundo hacía notar las fuertes deficiencias metódicas de la naciente teología latinoamericana, y denunciaba la necesidad de un esfuerzo más serio por crear una teología realmente nuestra. Este esfuerzo que reclamaba Juan Luis no quedó en la retórica; no al menos de su parte. Por eso, sin lugar a dudas —y en esto muchos otros colegas míos están de acuerdo—, Juan Luis Segundo fue el más y mejor sistemático de todos los teólogos de la liberación en nuestro continente.

En una conferencia en la Universidad de Paysandú, Uruguay, Juan Luis Segundo contaba cómo fueron los orígenes de la teología de la liberación, y hacía caer en la cuenta de que esta teología no podría lograr su cometido de ayudar a la liberación de los cristianos,

si ella misma no era sometida a un serio proceso de liberación. Las palabras exactas de Juan Luis en esa ocasión fueron: “no es posible hablar de liberación si no corregimos nuestra manera tradicional de hacer teología”. Por lo tanto, era necesario en Latinoamérica hacer una especie de ‘contra teología’, capaz de repensar los paradigmas tradicionales y las viejas formas de hablar de Dios y de la salvación obrada por Jesucristo. Una teología que, más allá de recordar “unas cuantas horas que duró su pasión y muerte”, explore toda una vida de predicación del reino de Dios, y de los signos que acompañaban a Jesús en favor de los excluidos.

Estoy tratando de explicar en esta breve introducción el origen del título de este modesto librito. Ya seguramente entendieron el porqué de “contra teología o teología corregida”. A esto querría agregarle otra circunstancia que explica los títulos que el amable lector encontrará en cada capítulo: la expresión “bajo secuestro”. Ciertamente, se la debo a Karl Rahner, quien la utiliza cuando habla del olvido que la literatura teológica había tenido, después del Concilio Vaticano II, de la doctrina de la Trinidad. Luego me encontré con el libro póstumo *El infierno: un diálogo con K. Rahner*, de Juan Luis Segundo, publicado algunos años después de su muerte por Elbio Medina, uno de sus más fervientes seguidores, y tal vez el más conocedor de su obra. Para mí fue una grata coincidencia, porque ambos, excelentes teólogos jesuitas, me hablaban, uno de secuestro de la teología y el otro de liberar la teología.

Lo que aquí encontrará, entonces, apreciado lector, es mi propio intento por liberar algunos argumentos teológicos que permanecen, a mi modo de ver, secuestrados por viejas creencias, añejos planteamientos, disminuidas visiones. Este es solo un ensayo que quiere motivar a otros a repensar algunos aspectos de nuestra tradicional forma de ver las cosas, porque ya desde el gran John Henry

Newman, en el siglo XIX, había quedado en evidencia que el dogma también tenía que ser liberado.

Finalmente, es preciso aclararles a los lectores que algunos capítulos son trabajos inéditos y otros ya habían sido publicados en distintas revistas nacionales e internacionales. En cada caso, una nota al pie de página presenta los créditos de la revista donde el trabajo apareció por primera vez. Al final se ha incluido una extensa bibliografía que, sin pretensiones de abarcar todas las fuentes posibles, se brinda como ayuda para que los lectores puedan seguir indagando y ampliando los temas que aquí se proponen.

Álvaro Mejía Góez

Pascua del Señor de 2015

CAPÍTULO I

UNA HERMENÉUTICA LIBERADORA PARA LIBERAR LA TEOLOGÍA*

LA TEOLOGÍA NO PUEDE SER AJENA AL USO
DE LAS IDEOLOGÍAS PARA VEHICULAR SU
PENSAMIENTO, SI QUIERE SER PERTINENTE
Y DECIR ALGO INTELIGENTE EN LOS
CONTEXTOS CULTURALES ACTUALES.

* Este texto es la ponencia que el autor pronunció en la *Lectio Inauguralis*, en la Facultad de Teología de la Universidad de San Buenaventura, en Bogotá, el 2 de agosto de 2011.

Después de varios años de confrontación, ataques y matices entre los representantes de la llamada *teología europea* y algunos representantes de la *teología de la liberación* en Latinoamérica, ha quedado la percepción de que para la teología clásica, representada de alguna manera por las dos instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre algunos aspectos de la teología de la liberación¹, es necesaria una especie de purismo, neutralidad o asepsia ideológica, ya que cualquier ideología aplicada a la teología sería un intento de ‘acomodación’, y esto haría que la teología perdiera su objetivo principal de *estar al servicio* de la Iglesia.

En este breve trabajo pretendo mostrar que la teología no puede ser ajena al uso de las ideologías para vehicular su pensamiento, si quiere ser pertinente y decir algo inteligente en los contextos culturales actuales; pero a la vez quiero enfatizar en la necesidad de liberar la teología de aquellas ideologías o medios de eficacia que ha usado para mantener un sistema de ideas viejas y conservador de mecanismos de opresión entre los creyentes.

Quiero proponer, como perspectiva para una teología de la liberación todavía pertinente en nuestro continente, que el mejor servicio que los teólogos podemos darle a la teología en su conjunto

¹ Congregación para la Doctrina de la Fe. *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación (libertatis nuntius)*, 6-8-1984. *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación (Libertatis conscientia)*, 22-3-1986.

es crear una *hermenéutica liberadora*, que dé cuenta de los procesos de ideologización y desideologización necesarios en la comprensión y actualización de los relatos fundantes del cristianismo. Para tal objetivo, parto de algunas opciones metodológicas propuestas por el jesuita uruguayo Juan Luis Segundo, cofundador de la teología de la liberación.

¿Por qué Juan Luis Segundo?

En Colombia, cuando alguien se vuelve incómodo para otros por sus posturas críticas, su inconformidad con lo establecido, su disidencia frente a la manera como se están haciendo las cosas, afirmamos, de manera coloquial, que esa persona “se volvió una piedra en el zapato”.

Hoy, creo que ninguno lo discute, Juan Luis Segundo, junto con Hugo Assmann y Gustavo Gutiérrez, es considerado cofundador de la teología de la liberación en América Latina. Sin embargo, el jesuita uruguayo se caracterizó por su crítica constante a la forma como se estaba abordando el método de hacer esta teología; además, alertaba a todos a percibir que existían fisuras epistemológicas en la teología de la liberación, y quiso llevarla hacia fronteras mucho más serias, hasta formular los principios y criterios de una verdadera teología fundamental latinoamericana, como lo expresaba Andrés Torres Queiruga en un homenaje póstumo a Juan Luis Segundo: “*qué* creemos y *por qué* creemos fueron de manera obsesiva sus preguntas fundamentales. Él sabía que, por innegable e ineludible destino histórico, la fe actual es una fe-en-crisis. Y estaba convencido de que solo reconociéndolo así —es decir, solo partiendo de esta precisa realidad y solo ‘atreviéndose a pensar’ sin ortodoxias estrechas ni tradicionalismos rancios—, cabe hoy creer con una *fe adulta*, verdaderamente humana y *humanizadora*”².

² Andrés Torres Queiruga, “Juan Luis Segundo: una teología verdadera”, *Misión de fe y solidaridad* n° 62/63 (junio-julio 1996): 12-13

El mismo J. L. Segundo, al hablar de la crisis al interior de la teología de la liberación, afirmó: “La teología de la liberación, después de muchos años, continúa hablando de liberación más que de teología”³. Acto seguido, remite a repensar metodológicamente la teología de la liberación, desde la teología fundamental, considerando que el vacío se ha producido porque la teología de la liberación “no ha reflexionado o releído la Revelación sobre los demás temas teológicos”⁴. Más aún, J. L. Segundo considera que se ha justificado la teología de la liberación, pero no se ha hecho una teología liberadora⁵.

Las críticas de Juan Luis Segundo iban en distintas direcciones. Las epistemológicas eran tal vez las más fuertes, como lo demuestra su libro de 1975 *Liberación de la teología*, que ya en la introducción se preguntaba: “¿Qué quedará, de aquí a un tiempo, de la teología de la liberación?”⁶. Y hablando de las amenazas a las que se exponían los contenidos de la teología de la liberación, precisaba “tal vez sea la hora de la epistemología, es decir, de analizar, más que el contenido, el método mismo de la teología latinoamericana y su relación con la liberación”⁷.

De otra parte, no es desconocida la fuerte controversia que Segundo entabló con una segunda generación de teólogos de la liberación, en torno al tema del pobre como objeto o sujeto de la liberación. Debido a esta controversia se ganó la acusación de elitista, desacertada, por cierto, habida cuenta de la aclaración que sobre el tema de las elites y su postura crítica sobre aquellas, Juan Luis había dado desde los inicios de su trabajo teológico en el breve escrito *Masas y minorías en la dialéctica divina de la liberación*⁸.

De igual manera, como lo ampliamos más adelante, es importante

3 Teófilo Cabestrero, *Diálogos sobre la Iglesia en América Latina*, 4.a ed. (Bilbao: Desclee De Brouwer, Bilbao, 1978), 73.

4 Ibid.

5 Cf. Ibid., 74.

6 Juan Luis Segundo, *Liberación de la teología* (Buenos Aires: Carlos Lohé, 1975), 7.

7 Ibid., 9.

8 Cf. Juan Luis Segundo, *Masas y minorías en la dialéctica divina de la liberación* (Buenos Aires: La Aurora, 1973).

resaltar la controversia suscitada por Segundo en torno a la opción que los teólogos de la liberación hicieron por el libro del Éxodo y su lectura política, opacando la fuerza del mensaje de los evangelios y de Pablo, lo que originó como consecuencia una cristología deficiente en la teología de la liberación. Así lo afirmaba el jesuita Carlos Palacio, profesor de teología de la Universidad de Río de Janeiro, resaltando los aportes de Juan Luis Segundo en esta materia: “Es significativo que el ‘Éxodo’ haya sido durante tanto tiempo el paradigma indiscutido para la teología de la liberación. Pero además, cuando descubrió esa dimensión lo hizo de manera unilateral. La prueba está en la lectura ‘selectiva’ e interesada de ciertos textos del Evangelio [...] así se pasó del hecho innegable de la clave política en la vida de Jesús al dogma absoluto de lo político como clave de lectura”⁹.

Más tarde, las críticas a la teología de la liberación vinieron de otras latitudes, de afuera y de adentro de la misma Iglesia, de teólogos y no teólogos; muchas de ellas les daban la razón a las alertas enviadas por Juan Luis. La crítica de Malik Tahar Chaouch es mordaz al afirmar lo siguiente:

No resulta difícil percibir la debilidad del análisis sociológico propuesto por la literatura militante sobre la teología de la liberación. Esta literatura buscó siempre reducir la realidad social del fenómeno a un combate bipolar entre el catolicismo ‘oficial’ y una ‘iglesia de los pobres’. El primero era denunciado por su complicidad con el *status quo* de la miseria social. La segunda declaraba fundamentarse en la alianza entre la acción concientizadora de sus agentes eclesiales y sus bases populares concientizadas. El combate de ‘la iglesia de los pobres’ a favor de la justicia social implicaba una serie de oposiciones simétricas no menos simplistas: entre el progresismo y el conservadurismo católico; entre el surgimiento de un proyecto eclesial construido ‘desde abajo’, y el repliegue de la institución sobre

⁹ Carlos Palacio, “Dos conceptos fundamentales en la cristología de Juan Luis Segundo”, *Misión de fe y solidaridad*, n° 62/63 (junio-julio 1996): 24.

su principio vertical de autoridad; entre una teología propiamente latinoamericana, concreta y dialéctica, y la teología europea, abstracta y exógena; y entre una religión liberadora y la alienación religiosa. Estos textos sometieron la observación de la realidad a los prejuicios de las ideas, sobre las cuales se hacían interminables comentarios¹⁰.

A lo anterior, agrega el sociólogo francés: “por su parte, la literatura hostil a la teología de la liberación no superó el nivel de la polémica. Se quedó también encerrada en el debate ideológico, pues se limitó a rechazar el carácter ‘cristiano’ de la teología ‘marxista’ de la liberación y se preocupó por la ‘reducción política’ de la significación de los Evangelios”¹¹.

A propósito de esta crítica sobre una debilidad en el análisis sociológico propuesto por la teología de la liberación, Juan Luis Segundo ya lo había diagnosticado en un serio estudio que hace en el capítulo II de *Liberación de la teología*, titulado “En busca de la sociología”. Allí Segundo reconoce, como sociólogo de profesión, que en América Latina tiene gran influjo la sociología de corte estadounidense, que con fuertes características positivistas, representa un involucionismo de esta disciplina, al menos en relación con la ideología alemana de Marx, considerada por muchos fundadora de la sociología moderna.

Al analizar un trabajo del sociólogo argentino Eliseo Verón, Juan Luis Segundo asume siete tesis de Verón donde muestra el involucionismo sociológico en relación con la sociología moderna. Según Verón, la actual sociología “va dejando sin cubrir campos cada vez más significativos del vivir social humano”¹². Juan Luis agrega “que esos campos que van quedando fuera del quehacer sociológico con

¹⁰ M. Tahar Chaouch, “Mitos y realidades sociológicas de la teología de la liberación en América Latina”, *Estudios Sociológicos* 25, no 1 (enero-abril 2007): 72.

¹¹ Ibid.

¹² Cf. Eliseo Verón, citado en Segundo, *Liberación de la teología*, 58ss.

esa involución de la sociología son también los más importantes para un trabajo conjunto de gran alcance para la teología”¹³.

Para los que podrían estar pensando que la salida es una vuelta a la sociología de corte marxista, Segundo los desalienta mostrando que ni Marx ni los marxistas ofrecen una ayuda suficiente a la teología latinoamericana; entre otras cosas, porque el mismo Marx no consideraba la religión como una superestructura que pudiera ser corregida, sino como un error que debía ser abolido como condición para la revolución.

El mismo Clodivis Boff, quien es reconocido como uno de los teólogos más preocupados por los asuntos metodológicos de la teología de la liberación, reconoce en su actual balance que lo que lo “incomodaba de los ensayos ‘liberadores’ de aquella época no era la problemática, que compartía íntegramente, sino el modo de abordarla [...]; que no propugnaban un nuevo ‘sistema’ teológico, sino un nuevo ‘método’, un ‘nuevo modo de teologizar’”¹⁴.

De otra parte, conocemos de sobra las críticas por parte de Roma, en las dos conocidas “instrucciones”; pero valga aquí, para efectos de ilustrar lo que venimos argumentando, citar algunos apartes de la *Libertatis nuntius*¹⁵:

1. Como todo movimiento de ideas, las “teologías de la liberación” encubren posiciones teológicas diversas; sus fronteras doctrinales están mal definidas (LN III, 3).
2. Pero, desde un punto de vista descriptivo conviene hablar de las *teologías de la liberación*, ya que la expresión encubre posiciones teológicas, o a veces también ideológicas, no solamente diferentes, sino también a menudo incompatibles entre sí (LN VI, 8).
3. Préstamos no criticados de la ideología marxista y el

¹³ Ibid.

¹⁴ Boff, citado en Segundo, *Liberación de la teología*, 78.

¹⁵ Congregación para la doctrina de la fe. *Instrucción sobre algunos aspectos de la “Teología de la liberación” (Libertatis nuntius)* (Ciudad del Vaticano: Editrice vaticana, 1984).

recurso a la tesis de una hermenéutica bíblica dominada por el racionalismo son la raíz de la nueva interpretación, que viene a corromper lo que tenía de auténtico el generoso compromiso inicial a favor de los pobres (LN VI, 10).

4. ... la utilización de un método de aproximación a la realidad debe estar precedido de un examen crítico de naturaleza epistemológica. Este previo examen crítico le falta a más de una “teología de la liberación” (LN VII, 4).

5. Los *a priori* ideológicos son presupuestos para la lectura de la realidad social. Así, la disociación de los elementos heterogéneos que componen esta amalgama epistemológicamente híbrida llega a ser imposible, de tal modo que creyendo aceptar solamente lo que se presenta como análisis, resulta obligado aceptar al mismo tiempo la ideología. Así no es raro que sean los aspectos ideológicos los que predominan en los préstamos que muchos de los “teólogos de la liberación” toman de los autores marxistas (LN VII, 6).

Algunas de las posiciones críticas de las autoridades romanas encontraron respuestas por parte del mismo J. L. Segundo, quien, en un texto que hizo carrera en su momento, aceptó algunas posturas del cardenal Ratzinger, por encontrarlas acordes con sus mismas críticas metodológicas a la teología de la liberación, pero también refutó otras posiciones vaticanas, que resultaban infundadas y falseaban lo que realmente era la teología de la liberación¹⁶. Dice Segundo:

He creído ver aflorar casi continuamente (en la *Instrucción*) un resentimiento que lleva a la caricatura y desautoriza una crítica que, de otra manera, debería ser reconocida y atendida por la teología de la liberación. Porque la necesita. No por cierto para abandonar la partida, sino para madurar. [...] Siento y mantengo mi solidaridad global con mis colegas latinoamericanos [...]. Pero no puedo hablar en nombre de ellos. Lo hago solo en el mío. Quería decirlo porque en este capítulo y en el siguiente admitiré lo bien fundado de ciertas críticas o advertencias hechas a la teología de la liberación¹⁷.

¹⁶ Cf. Juan Luis Segundo, *Teología de la liberación: Respuesta al Cardenal Ratzinger* (Madrid: Cristiandad, 1985). El lector también se puede dirigir a la síntesis que sobre este texto se hizo en los cuadernos de Cristianismo i justicia, en mayo de 1986. La versión digital se encuentra en www.fespinal.com.

¹⁷ Ibid., p. 151.

Para terminar este apartado, quiero citar el significativo testimonio de Hugo Assmann, quien en 2000, haciendo una evaluación de la teología de la liberación, a propósito de la contribución de Juan Luis Segundo a la teología latinoamericana, afirmó: “Escuché de sus labios agudas sospechas acerca de las ambigüedades en los esquemas mentales y en los procedimientos de militantes y grupos de izquierda que yo consideraba heroicos [...] y demoledoras irreverencias ante algunos de los primeros textos teológicos de la teología de la liberación, incluidos los míos (‘¡Cuántas certezas...!’)”¹⁸.

Creo, entonces, que queda de alguna manera justificada mi opción por Juan Luis Segundo, como punto de partida para una propuesta en perspectiva para el futuro de la teología en América Latina, ya que sus críticas me resultan proféticas y a la vez alentadoras, para seguirla jugando por una teología humanizadora en nuestro continente. A continuación, algunas propuestas de Juan Luis, releídas por mí y propuestas para ustedes.

Liberar la teología: una tarea pendiente de la teología

Juan Luis Segundo era optimista frente a la posibilidad de “liberar a la teología” del uso de las ideologías que al servicio de la teología no han servido para liberar a nadie. Es necesario sospechar de un sistema de ideas que solo continúan esclavizando a las personas, en nombre de un discurso religioso que en últimas es deshumanizador. El uso de ideologías resulta natural ya que, según Segundo, en cualquier opción humana está presente un conjunto de medios para lograr fines, pero es necesario considerar esos medios como sistemas siempre relativos.

¹⁸ Hugo Assmann, “Por una teología humanamente saludable: Fragmentos de memoria personal”, en *El mar se abrió: Treinta años de teología en América Latina*, ed. por Luis Carlos Susin (Santander: Sal Terrae, 2000), 109.

En su tesis doctoral sobre Juan Luis Segundo, Javier Jiménez Limón afirma que Segundo critica una especie de “fariseísmo cristianoide”, el cual, con el pretexto de purismo ideológico, desecha cualquier injerencia de las ideologías. Este divorcio religioso es enemigo de mediaciones de análisis necesarias para la teología, y de esta manera la misma teología podría ser acusada de *mala ideología*¹⁹.

Para *liberar la teología*, es necesario, primero que todo, tomar conciencia de la urgencia de aprender a sospechar de lo normalmente establecido²⁰. Se trata de formar una actitud crítica metódicamente consciente. Como lo afirma el mismo Juan Luis Segundo: “Un hombre satisfecho con el mundo no tendrá jamás el menor interés en desenmascarar los mecanismos que le ocultan la verdadera realidad”²¹. Para efectos de la teología, la sospecha tendrá que ser ideológica, teológica y exegética. Una anécdota contada por el mismo Juan Luis Segundo, en la Universidad de Paysandú, en Uruguay, nos puede ayudar a introducir el tema²²:

Contó en una ocasión Leonardo Boff que su hermano Clodovis lo invitaba con frecuencia a pasar vacaciones en su parroquia, y de paso colaboraba con algunas charlas a los campesinos feligreses habituales de la parroquia. En una ocasión Leonardo preguntó a los asistentes: ¿Cómo nos salvó Jesucristo? La respuesta fue casi unánime: “A través de su sufrimiento y su muerte en la bendita santa cruz”. La respuesta generalizada llevó a Leonardo Boff a explicar que la salvación debía entenderse en el conjunto de toda la vida de Jesús de Nazaret: desde

¹⁹ Cf.

²⁰ A partir de la crítica metodológica introducida por Juan Luis Segundo en *Teología de la liberación*, otros teólogos de esa misma corriente asumieron dicha crítica y ampliaron su perspectiva. J. B. Libanio, por ejemplo, habla de un “círculo ideológico”, que consistiría en “la relación mutua, dialéctica, entre nuestra praxis y la teoría que se presenta como su inteligencia y explicación”. Nuestras prácticas, posiblemente, no estén ayudándonos en nuestra realización, pero cada vez estas están siendo reforzadas por la teoría, lo que nos llevaría a un círculo que se cierra en una teoría que cada vez más justifica y legitima nuestra práctica equivocada. Libanio coincide con Juan Luis Segundo en afirmar que el peligro de un círculo vicioso es que nos enfrentamos a cuestiones nuevas con respuestas viejas. Este peligro, según Libanio, nos debe llevar a aprender a “sospechar”, como primer paso para superar un círculo cerrado. Cf. Juan Bautista Libanio, *Formación de la conciencia crítica: aportes socioanalíticos* (Bogotá: CLAR, 1980).

²¹ Segundo, *Liberación de la teología*, 14.

²² La anécdota a la que se hace referencia aparece grabada en CD, y no se cuenta con una transcripción oficial. Se sabe que la conferencia dictada en la Universidad de Paysandú, Uruguay, se realizó el 29 de julio de 1988.

su encarnación, pasando por sus signos y palabras, por sus actitudes mesiánicas, por su preferencia y amistad para con los excluidos, por su crítica a la religión instituida, etc.; todo en su conjunto, y no solo unos cuantos momentos de Jesús crucificado, podría ser determinante para la salvación de todos los hombres de todos los tiempos.

La anécdota es usada por Juan Luis Segundo para mostrar los tres tipos de sospecha que debemos ejercitar, si queremos liberar a la teología para que esta sea realmente liberadora, y que harán parte, a su vez, del círculo hermenéutico que explicaremos más adelante.

El primer paso es el de la *sospecha ideológica*. Todos los creyentes deberíamos preguntarnos si lo que hemos aprendido, o, mejor, lo que nos han enseñado, está al servicio de la justificación de situaciones de injusticia y opresión. La mayoría de las veces, las instituciones sirven como lugar e instrumento de reproducción de la sociedad imperante y del tipo de personas que ella necesita²³. La pregunta que podríamos hacernos es: ¿Quién o quiénes usaron un conjunto de ideas como medios eficaces para implantar en medio de estas personas la idea de que el sufrimiento y la muerte salvan? Este conjunto de ideas que sirven como medios eficaces para lograr fines es lo que Segundo entiende por *ideología*.

El segundo paso es el de la *sospecha teológica*. Este momento está íntimamente articulado con el primero, ya que es posible que quienes hayan usado la ideología para generar actitudes de resignación en los miembros de una comunidad, usaran también la religión y la doctrina para justificar, desde la teología, mecanismos de opresión²⁴. Es necesario, entonces, sospechar de la teología que puede mantener un discurso ideológico al servicio de algunas causas no evangélicas.

²³ Cf. Mario Peresson, *Evangelizar educando desde las áreas del currículo* (Bogotá: Salesianas, 2004), 196.

²⁴ Al respecto valdría la pena repasar aquel pequeño manual de espiritualidad cristiana, de hace quinientos años: *La imitación de Cristo*, del monje Tomás de Kempis. El capítulo 12 afirma: "Mira que toda la vida cristiana se resume en la cruz, y que toda la perfección espiritual se basa en morir a sí mismo". Más adelante afirma: "La vida de Cristo fue pura cruz y martirio. ¿Y tú quieres descansar y gozar? Yerras, mucho yerras, si otra cosa buscas que sufrir tribulaciones, porque toda esta vida mortal está llena de miserias, y poblada de cruces por doquier". Cf. Tomás de Kempis, *La imitación de Cristo* (Barcelona: Herder, 1981), 121-128.

El Concilio Vaticano II lo dijo claramente, al hablar sobre las causas del ateísmo: que “una parte no pequeña de la responsabilidad cargue sobre los creyentes, en cuanto que [...] por una exposición deficiente de la doctrina [...] en vez de revelar el rostro auténtico de Dios y de la religión, se ha de decir que más bien lo velan” (GS 19)²⁵.

La tercera sospecha es la *exegética*. Este momento está también muy ligado al anterior, en la medida en que una buena y correcta teología supone un correcto acercamiento al texto bíblico, como fuente primaria y “alma de la teología” (DV 24). Si eso es verdad, la pregunta podría ser en doble vía: ¿hemos hecho una teología al margen de las Sagradas Escrituras, y por eso hemos echado mano de ideologías para construir doctrina, una doctrina que desdibuja y traiciona el texto bíblico? O ¿es la exégesis la que se ha quedado en cánones viejos, literalistas y arqueologizantes, haciendo uso de las ciencias que la ayudan a entender el pasado, el origen del texto y el significado de las palabras en el contexto antiguo, y la que a su vez se niega a usar las ciencias modernas que le ayudan a actualizar el mensaje, en una interpretación bíblica corriente que no tiene en cuenta datos importantes?²⁶.

Los tres tipos de sospechas, hasta aquí ejemplificados, hacen parte de lo que Juan Luis Segundo llama “círculo hermenéutico”. Antes de explicarlo y constatar que solo desde esta seriedad metodológica podemos entrar al texto bíblico para extraer de él un mensaje liberador, es importante saber qué entiende Segundo por *fe e ideología*, dos pilares de toda su teoría teológica.

²⁵ Documentos completos del Vaticano II (Bilbao: Mensajero, s. f.).

²⁶ Cf. Segundo, *Liberación de la teología*, 14. Para ampliar esta visión de una teología que continúa interpretando de manera opresora y poco humanizante la Escritura Sagrada, véase Álvaro Mejía Góez, *Teología y lenguaje: “el lenguaje como problema para decir a Dios”*. *Theologica Xaveriana* 55, n° 153 (2005 enero-marzo). Andrés Torres Queiruga, *Crear de otra manera* (Santander: Sal Terrae, 1999). Francois Varone, *El dios “sádico”: ¿Ama Dios el sufrimiento?* (Santander: Sal Terrae, 1988).

Fe e ideología: claves para entender una hermenéutica liberadora²⁷

Las primeras intuiciones de Juan Luis Segundo sobre *fe e ideología* las plasmó en su libro de 1975: *Liberación de la teología*, y más adelante, en una obra de mucha más madurez y síntesis teológica, titulada *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, publicada en 1982, y compuesta por tres volúmenes, de los cuales el tomo I es dedicado al tema que nos ocupa.

Al sintetizar los argumentos de ambas obras, cosa no fácil en la complejidad del pensamiento de J. L. Segundo, podríamos partir de la siguiente pregunta: ¿de qué se trata cuando se habla de la “fe”? Habría que responder, primero, con lo que no es la fe, o con algunos equívocos que en ocasiones aparecen entre quienes tenemos fe y quienes dicen no tenerla.

Una primera equivocación es creer que quienes tenemos fe somos poseedores de una verdad que nos hace inmunes a los problemas que aquejan a otros. Pareciera que el creyente sacralizara su situación para no tener que confrontarse desde lo humano con su propia realidad.

Una segunda equivocación es suponer que automáticamente entre dos personas o grupos que tienen la misma fe religiosa, se comparte el mismo sistema de valores o que, peor aún, esos valores están en el mismo orden de la escala. Aquí es necesario afirmar que no existe un único cristianismo ni un único contexto donde se vive ese conjunto de valores.

El tercer equívoco proviene de los llamados *no creyentes*, que suponen que todas sus posiciones y decisiones están libres de condicionamientos creyentes *a priori*, o que la fe no afecta esos *a priori*, o que la principal característica de sus posturas ideológicas es la neutralidad y la cientificidad de sus argumentos.

27 Seguimos aquí los planteamientos que sobre Juan Luis Segundo hace Alejandro Tilve, “La fe en el pensamiento de Juan Luis Segundo”, en *Hacia una teología abierta y liberadora* (Montevideo: Centro Laical de Diálogo Fe-Vida “Surcos”, 1991).

Este tercer grupo es el que inspira a Juan Luis Segundo para proponer su *fe antropológica*. Esta fe pertenece al propio ser humano, no es exclusiva de las personas religiosas, lo cual significa que los hombres vivimos todos los días haciendo apuestas en la vida. La fe, entonces, es un impulso a arriesgarse a vivir, a apostarle al futuro, a preguntarse si vale la pena hacerse proyectos.

Es porque tenemos fe antropológica que —aunque alguien no sea creyente religioso— poseemos un sistema de valores, ya que esta fe es la que lleva al individuo a preguntarse por lo que vale la pena ser vivido o arriesgar en un proyecto. Claro que esta fe nunca será demostrable en su veracidad o falsedad, al menos hasta alcanzar el fin último. Esta fe supone que al emprender un proyecto se pueda fracasar a mitad del camino, y se tenga que optar por otra alternativa; esta fe es un jugarse siempre y un fiarse en ocasiones de otros²⁸.

La fe antropológica es solo una cara de la moneda; Juan Luis Segundo no cae en un equivocado reduccionismo de la fe. La otra cara de la fe es su dimensión religiosa, ella es verdad revelada por Dios, y en esa medida es *verdad absoluta*²⁹. Aquí el término absoluto debe entenderse como algo que se busca en sí mismo, que determina por sí mismo los fines que un ser humano busca para orientar su vida. En este sentido, J. L. Segundo diferencia la fe en sí misma de la verdad que esa fe ayuda a recibir existencialmente, ya que esa verdad revelada por Dios debe ponerse “al servicio de los problemas históricos y de su solución”³⁰; de ese modo se constituye en algo relativo³¹.

Aquí conviene dejar dos cosas claras: 1) la fe antropológica es de todos los seres humanos, y la religiosa, solo de algunos; y 2) la diferencia

28 Juan Luis Segundo afirma que la experiencia nos muestra que, en ocasiones, “solo se puede tener la idea de un camino satisfactorio de manera cierta a través de experiencias ajenas”, y es lo que, de alguna manera, legitima la importancia de la tradición. Juan Luis Segundo, *Fe e ideología*, t. 1, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret* (Madrid: Cristiandad, 1982), 18.

29 Segundo, *Liberación de la teología*, 175

30 Ibid

31 En este sentido, Leonardo Boff establece la diferencia entre *fe y expresiones de fe*. Cf. Leonardo Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación* (Madrid: Paulinas, 1987).

entre unos y otros no es que los religiosos tengan un absoluto, ya que ambas fe lo tienen (todos absolutizan un valor último, un modo de organizar los valores y jerarquizarlos). La diferencia está en que la fe religiosa absolutiza, además, una tradición humana de dónde asimilar esos valores y *aprender a aprender* cómo llevarlos a cabo (sin repetir necesariamente soluciones viejas), a la vez que cree que un dios garantiza si las personas ponen los medios (ideología) necesarios y la realización última de esos valores.

Es en este momento donde la fe entra en una estrecha simbiosis con la ideología, en cuanto que esta última funge como medio para solucionar un problema histórico, y es por ello que ningún medio puede erigirse como un valor absoluto. Solo la fe es absoluta en cuanto es la inspiradora de los fines, mientras que las ideologías siempre serán relativas, en cuanto medios para alcanzarlos.

En conclusión, una fe sin ideologías está muerta³², es decir, no cuenta con los medios eficaces para transformar la existencia en una experiencia más humanizante. La fe oprime, mantiene al creyente paralizado frente al futuro, lo imposibilita para trasegar por la historia de la mano de Dios; los fines últimos y absolutos por los que nos jugamos en la vida se diluyen en falsos proyectos, y terminamos apostándole a los medios, es decir, a las ideologías, como si fueran fines en sí mismas. Dichas ideologías que piensan que son neutras, que no responden a determinados valores, en realidad son mentirosas, y están encubriendo, bajo un halo de racionalidad, apuestas humanas como las de cualquier creyente. Las mediaciones o ideologías pueden ser —¡y deben serlo!— razonables, pero no “objetivas”, al punto de excluir la razonabilidad de otras posibles ideologías. Dicho de otro modo, el conocimiento y la acción subsiguiente que se desprende de él siempre están mediados.

³² Cf. Segundo, *Liberación de la teología*, 122. Véase también: Juan Luis Segundo, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret: de los sinópticos a Pablo* (Santander: Sal Terrae, 1991), 89.

La teología y la Biblia: su imposible inocencia ideológica

Si ya hemos entendido que Juan Luis Segundo define la ideología como un conjunto de ideas y mecanismos de eficacia que nos posibilitan obtener o llegar a una meta identificada *a priori*³³, y que una fe sin medios eficaces, que ayuden a quien la tiene a conseguir los fines últimos y absolutos que Dios le ha revelado, o que cada uno se ha trazado desde sus propios proyectos humanos, entendemos ya que no es posible una teología que se proclame inocente frente a las ideologías. Más aún, ningún texto bíblico, en cuanto texto teológico, podría hacerlo.

El Antiguo Testamento es una ‘caldera’ de ejemplos; todos sabemos que la simbiosis entre religión y orden social en Israel es evidente. Para dar solo un ejemplo, recordemos los diez mandamientos, un código de comportamiento social elevado a la categoría de *palabra de Dios*. Vale la pena recordar también que, aunque ese código dice explícitamente “no matarás”, en ocasiones Dios mismo da la orden de asesinar al que se considera enemigo, o el Rey considera necesario hacerlo para preservar los mandatos de YHWH. Aquí hay una clara relación bíblica entre fines y medios, es decir, entre fe e ideologías.

Otro ejemplo, más cercano aún a la misma teología de la liberación, es el Éxodo. Los teólogos de la liberación privilegiaron en su hermenéutica bíblica el uso de aquel libro, ya que en él confluyen dos elementos centrales que convergen en uno solo: “El Dios liberador y el proceso político de liberación que lleva a Israel desde la esclavitud de Egipto a la tierra prometida. En ninguna otra parte de la Escritura el Dios liberador se revela a sí mismo en relación más estrecha con el plano político de la existencia”³⁴.

³³ Segundo, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret: de los sinópticos a Pablo* (Santander: Sal Terrae, 1991, 116 y 28).

³⁴ Ibid

Este orden de cosas lo encontró Jesús de Nazaret en su contexto judío. Es incorrecto afirmar que Jesús no hizo opciones políticas, so pretexto de que su mensaje era religioso y de que su enfrentamiento no era, al contrario de los revolucionarios zelotas, con el Imperio romano invasor, sino que consistió en atacar las bases de la religión establecida por los escribas y los fariseos³⁵. En época de Jesús, y en el pueblo judío, era imposible pensar en una separación absoluta entre religión y política, no al menos si logramos percibir que allí la política no era entendida como la comprendemos y la practicamos en la actualidad. Por la manera como los dirigentes de la religión judía le asignaban connotaciones sociales a las leyes religiosas, es evidente que cualquier crítica a la religión es en sí misma una crítica a las opciones ideológicas de quienes le dan estatus y beligerancia social a la institución religiosa.

Segundo es claro en afirmar dos cosas muy importantes, en relación con la lectura liberacionista que ha hecho la teología de la liberación del Éxodo y el silencio voluntario que se ha querido dar a las opciones políticas de Jesús. Por un lado, critica una teología que quiera dar cuenta de lo cristiano y no supere la utilización del Antiguo Testamento, en detrimento del encuentro que debe hacerse con el evangelio; más aún, es ‘ingenuo’ pensar que el Éxodo posee la clave de lectura de toda la Escritura y de los evangelios en particular. Por el otro, algunos han polarizado la identidad de la acción liberadora de Jesús, queriendo identificar a aquel con un zelota, y otros han reconocido el plano político de los evangelios solo desde la relación Judea-Imperio romano y no desde la teocracia judía, la cual, basada en la ley sagrada, era la que determinaba los roles y las relaciones en la sociedad³⁶.

35 Léase al respecto la posición del Joseph Ratzinger (Benedicto xvi), en el primer capítulo del segundo libro *Jesús de Nazaret*. Si bien es cierto que a Jesús no se le puede asociar sin más con el movimiento zelota (aunque se dice que el apóstol Simón era militante en dicho grupo), y en esto hay coincidencia con la posición de J. L. Segundo, también es cierto que no se puede descartar su accionar político, como lo expone Ratzinger en este libro (posición que Segundo no comparte). Cf. Joseph Ratzinger (Benedicto xvi), *Jesús de Nazaret* (Madrid: Encuentro, 2011), 11-35.

36 Cf. Segundo, *Liberación de la teología*, 127-129.

El círculo hermenéutico

Juan Luis Segundo plantea que la única manera de que la Revelación de Dios siga diciéndonos algo hoy es ir al texto sagrado para interpretarlo y actualizarlo. Hasta aquí no hay nada nuevo. La manera de hacerlo es a través de un *círculo hermenéutico*, pero la utilización de esta herramienta tampoco es algo novedoso. La novedad en la obra de Segundo radica en su propuesta de interpretación como desideologización del texto de viejas ideologías, que ya han perdido su eficacia o que, en el peor de los casos, sirven de acicate a doctrinas deshumanizadoras y poco liberadoras³⁷. La otra novedad consiste en que el círculo hermenéutico no es exactamente el usado por Bultmann, sino aquel que está presente en las teorías hermenéuticas de Gadamer y Ricoeur³⁸.

El círculo hermenéutico soluciona una especie de ‘esquizofrenia metodológica’ que sufre la teología: por un lado, no puede ser autónoma frente a las fuentes de la fe cristiana (las Sagradas Escrituras son leídas e interpretadas una y otra vez, con la ayuda de las ciencias que sirven para entender un libro antiguo); por el otro, se declara autónoma frente a las ciencias actuales que le permiten comprender la realidad presente³⁹. El círculo, entonces, ayuda a salir del clásico método escolástico que restringe a la teología a un simple sistema dogmático que puede y debe encajar en cualquier realidad; la Sagrada Escritura llega a esta realidad y pasa por ella “como un rayo de luz por un cristal”, como reza el dogma mariano de la virginidad.

En América Latina, la teología de la liberación ha hecho el intento de superar esa esquizofrenia, al juntar tanto las ciencias que

37 Según Stanley Muschett, Harold Wells, en su artículo “Segundo’s Hermeneutic Circle”, ve en esta postura hermenéutica una afinidad entre el carácter contextual de Segundo y las desideologizaciones de K. Barth en la teología Alemana. Cf. Stanley Muschett, “El círculo hermenéutico de Juan Luis Segundo”, *Communio* 86, n° 8 (1986 septiembre-octubre): 499.

38 La idea de que Juan Luis Segundo adopta las posturas de Paul Ricoeur, en cuanto a las condiciones que impone para que se cumpla el círculo hermenéutico, es también considerada por Stanley Muschett en el artículo anteriormente mencionado, esta vez haciendo referencia a un texto de James O’Donnell: “The Influence of Freud’s Hermeneutics of Suspicion on the Writings of Juan Segundo”, publicado en el *Journal of Psychology and Theology*, en 1982. Muschett “El círculo hermenéutico”, 500.

39 Cf. Segundo, *Liberación de la teología*, 11.

ayudan al teólogo a entender el pasado, como las que le permiten comprender el presente. De ahí el concurso de las ciencias sociales como mediadoras y la consecuente incomodidad y malestar de la teología clásica-europea, tan ajena a la contextualización y tan amiga de la inmunización del mensaje cristiano a cualquier realidad histórica que lo determine.

En su libro *Liberación de la teología*, Segundo explica los cuatro pasos que dicho círculo debe cumplir para que quede completo y pueda realmente actualizar-desideologizar el texto. Esos cuatro pasos son realmente novedosos en la teología de Segundo, junto con los dos presupuestos que el teólogo uruguayo pone como condiciones que el círculo debe cumplir. Aquellos son:

1. Que las preguntas que surgen del presente sean tan ricas, generales y básicas, que nos obliguen a cambiar nuestras concepciones acostumbradas de la vida, de la muerte, del conocimiento, de la sociedad, de la política y del mundo en general. Solo un cambio tal o, por lo menos, la sospecha general acerca de nuestras ideas y juicios de valor sobre esas cosas nos permitirán alcanzar el nivel teológico y obligar a la teología a descender a la realidad y a hacerse nuevas y decisivas preguntas. [Aquí Juan Luis Segundo menciona ya un elemento muy importante del círculo, lo que él denomina “sospecha ideológica”].
2. La segunda condición está íntimamente ligada con la primera. Si la teología llega a suponer que es capaz de responder a las nuevas preguntas sin cambiar su acostumbrada interpretación de las Escrituras, por de pronto, termina el círculo hermenéutico. Además, si la interpretación de la Escritura no cambia junto con los problemas, estos últimos quedarán sin respuesta o, lo que peor, recibirán respuestas viejas, inservibles y conservadoras.

Para Juan Luis Segundo es muy importante, entonces, que se cumplan las dos condiciones, para que el círculo quede completo

y, de esa manera, la teología sea actualizadora; de lo contrario, siempre estaremos al servicio de un sistema ideológico conservador, trasnochado y arqueologizante.

Una vez entendidas las condiciones que debe cumplir el círculo, podemos entender los cuatro puntos decisivos en el círculo:

- 1) Nuestra manera de experimentar la realidad, que nos lleva a la sospecha *ideológica*⁴⁰.
- 2) La aplicación de la *sospecha* ideológica a toda la superestructura ideológica, en general, y a la *teología*, en particular.
- 3) Una nueva manera de experimentar la realidad teológica, que nos lleva a la *sospecha exegética*.
- 4) El nuevo modo de interpretar la fuente de nuestra fe, que es son las Sagradas Escrituras, con los nuevos elementos a nuestra disposición.

A modo de conclusión: una anécdota personal

Cuando viajo a Montevideo a entrevistarme con Elbio Medina, director de mi tesis y antiguo secretario personal de Segundo, aprovecho para visitar los distintos grupos de laicos que se reunían con Juan Luis Segundo a estudiar las Sagradas Escrituras y a reflexionar sobre su aplicación en su contexto de uruguayos. Como fruto de estas reuniones, Segundo escribió una obra de cinco tomos titulada *Teología abierta para el laico adulto*. Desde hace veinticinco años estos grupos se siguen reuniendo a leer las Sagradas Escrituras y a escuchar a Juan Luis, a través de sus libros.

Es interesante notar que el primer gran libro de Juan Luis Segundo se titula *Liberación de la teología*, y el último, que él mismo llamó “póstumo”, *El dogma que libera*. Esto habla de su programa teológico, que

40 La sospecha nos pone en la vía del mismo Gadamer, quien sostenía la imposibilidad de entrar al texto sin unos prejuicios, que son los que permiten que algo encontrado en el texto adquiera un sentido para nosotros. Cf. Gadamer, citado en Muschett, “El círculo hermenéutico”, 502.

yo he hecho propio de mi investigación, en la cual sigo confirmando mi primera intuición: si el dogma debe estar al servicio de mi liberación, es decir de mi humanización, también es cierto que es necesario “liberarse del dogma”⁴¹, que la mayoría de las veces predispone e indispone, para la posibilidad de sumergirse en la Palabra de Dios, con la gratuidad que solo puede experimentarse delante de Dios siendo libre. Dejemos que Juan Luis Segundo lo diga mejor que yo:

El dogma no es un paréntesis de absoluto [...]. Si con la Biblia aprendemos a aprender, tenemos siempre que volver a confiarnos a ese aprendizaje, que reconstruye las experiencias históricas de un pueblo y de una comunidad. Tenemos que volver a vivirlas [...]. Por otra parte, descartamos que el dogma sea la traducción del resultado del proceso educativo [...]. El dogma constituye únicamente los límites dentro de los cuales podemos decir que continuamos dentro de la misma tradición educativa [...]. La fe encarnada en sucesivas ideologías constituye un continuo proceso educativo en el que el hombre aprende a aprender, dirigido por Dios. Por ello no podremos jamás reducir la fe a un determinado libro o página de la Biblia, a un determinado Credo, a un determinado dogma. Todos estos elementos muestran el camino de la fe, pero no pueden darlo por recorrido⁴².

⁴¹ Entendida esta expresión no como una anulación o desconocimiento consciente del dogma, sino como la posibilidad de resituarlo en el lugar justo dentro del cuerpo teológico, para que cumpla con la función pedagógica e identitaria en la tradición religiosa en la que tiene su función.

⁴² Segundo, *Liberación de la teología*, 205.