

Horacio Bojorge

Teologías deicidas

**El pensamiento de Juan Luis Segundo
en su contexto**

Reexamen, informe crítico, evaluación

**Centro Cultural Católico “Fe y Razón”
Montevideo – 2011
Segunda edición**

Colección **Fe y Razón** N° 6

© 2011 Horacio Bojorge

Diseño: Daniel Iglesias Grèzes

Queda totalmente prohibida, sin la autorización escrita del titular del 'Copyright', bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier procedimiento, incluidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

Primera Edición: Ediciones Encuentro, Madrid 2000, [1500 ejemplares].

Usted puede adquirir esta obra en forma de libro impreso en la siguiente página de Lulu: <http://stores.lulu.com/feyrazon>

También puede descargarla gratuitamente en forma de *e-book* (libro electrónico) en la misma página de Lulu y en el Portal Catholic.net (<http://es.catholic.net/hbojorge/articulo.php?tem=874&id=19871>), únicos sitios autorizados a tales efectos

Para cualquier información sobre las obras publicadas de la Colección **Fe y Razón**, por favor diríjase a: feyrazon@gmail.com.

Prólogo a la segunda edición

Teologías deicidas tiene un objeto doble.

1) El pensamiento de Juan Luis Segundo es el objeto próximo y material.

2) El contexto ideológico en que se inscribe y del que es representativo es el objeto formal y por eso el principal.

Su método es proceder desde el efecto a sus causas y desde el hecho a los principios.

El padre jesuita norteamericano Vincent Capuano, misionero en Argentina, percibió y expresó en estos términos el doble objeto de esta obra y la importancia subordinada del primero al segundo, en una reseña destinada a una revista norteamericana: “*El trabajo de Bojorge es interesante porque pone en su contexto amplio al pensamiento de Segundo y muestra su genealogía y que procede en su mayor parte de raíces europeas. [...] es útil especialmente para quienes se inician en el estudio de la teología, porque tomando como ejemplo a Juan Luis Segundo muestra a dónde conducen las diversas tendencias teológicas. Este libro podría ser especialmente útil para los estudiantes de teología norteamericanos, porque la tendencia general en las Academias teológicas norteamericanas es servir una mesa abundantísima de ideas teológicas pero sin ninguna clase de orientación acerca de en qué consiste una dieta saludable al consumirlas*”. Gracias, Padre Vincent Capuano. Ésa es también la tendencia de las Academias teológicas entre nosotros.

Han transcurrido apenas quince años desde la muerte de Juan Luis Segundo en el año 1996, y catorce años desde que escribí *Teologías deicidas*; once desde la primera edición en el año 2000; ocho desde que esa primera edición, de 1.500 ejemplares, se agotó en tres años, en 2003.

Entre tanto el pensamiento y las obras de Juan Luis Segundo han entrado en el cono de sombras de la historia. Por el contrario, el contexto ideológico que es el marco causal de ese pensamiento, no solamente sigue vigente sino que se exacerba y se desborda en forma paroxística. De ese contexto que —como se ve— existe independientemente de sus circunstanciales divulgadores, se ocupa principalmente *Teologías deicidas*. Esto no solamente justifica plenamente su reedición, sino que la hace de algún modo necesaria.

El entonces Padre General de la Compañía de Jesús Peter Hans Kolvenbach me había animado en carta de 1997 a la publicación de la obra. En esa carta —para mi sorpresa, pero también para mi enseñanza—, el P. General vinculó, espontánea y perspicazmente, el pensamiento de Juan Luis Segundo con el fenómeno más amplio de la acedia, de la que yo me había comenzado a ocupar en el libro *En mi sed me dieron vinagre*.

El P. General percibió que el fenómeno de *la acedia teológica* trascendía a Juan Luis Segundo y era el marco espiritual en el que se inscribía su

pensamiento. «Sería oportuno —me escribió— que usted publicara su evaluación de la obra del P. Segundo, participando así en el diálogo teológico y contribuyendo a la formación de la mentalidad de los cristianos y, en particular, de los miembros de la Compañía. Sería quizás una aplicación particular de los análisis que hace en su obra En mi sed me dieron vinagre: la civilización de la acedia, que acabo de recibir».

El motivo de esta reedición no es otro que persistir en lograr los mismos cinco fines que le señaló el P. General P. H. Kolvenbach a la primera:

- 1) participar en el diálogo teológico,
- 2) la confrontación intelectual con el contexto ideológico todavía vigente,
- 3) la contribución a la formación de la mentalidad de los cristianos y,
- 4) en particular, de los miembros de la Compañía, y
- 5) la aplicación a casos particulares de la enseñanza sobre la civilización de la acedia.

Que esto se lleve a cabo a partir del *ejemplo* particular de la obra de Juan Luis Segundo es algo contingente.

El demonio de la acedia sigue activo en el mundo del pensamiento y la academia católicos. El contexto intelectual resultante, filosófico y teológico, es uno de sus *efectos* principales. A pesar de lo cual el demonio de la acedia sigue siendo un factor mayormente ignorado por los agentes de la evangelización y de la pastoral.

Sin embargo, Jesucristo “envió a predicar *con poder para expulsar demonios*” (Marcos 6,7.13). Por lo que el envío evangelizador debería ir infaliblemente acompañado con la colación del poder exorcístico que confiere el hecho de conocer el nombre de los demonios. Mientras se desconozca —por ejemplo— el nombre y la naturaleza espiritual acédica del mesianismo ideológico imperante, no habrá modo de dominarlo. Esa ignorancia explica cómo pudo y sigue pudiendo someter a tantos enviados sin ni siquiera ser sentido.

“*El examen adecuado de la ideología* —ha dicho el filósofo argentino Mario Enrique Sacchi con perspicacia de maestro y de profeta— *no suele ser debidamente enfocado en las obras de ciencia política, sino en aquellas otras que la estudian a la luz de la teología sagrada. En efecto, por más que a veces los ideólogos desprecien o ataquen a la religión y a la sagrada teología con saña inocultable, la ideología es producto de un pensamiento formalmente religioso [...] que de antemano contiene una posición determinada de la esencia y del fin último del ente humano y de sus relaciones con el primer principio de todas las cosas. Es por ello que, junto a su fobia antiteológica la ideología [...] conlleva un pensamiento religioso*” (*El mesianismo ideológico*, Ed. UCALP, La Plata 2010, p. 7).

Cuando estos demonios apenas comenzaban a vocear sus *slogans* ideológicos, Fiodor Dostoiewski percibió su naturaleza y los retrató en su obra “*Demonios*” (1871).

El P. Kolvenbach percibió también que detrás de ese pensamiento ideológico-religioso estaba activo el espíritu de la acedia, cuya naturaleza religioso-demoníaca enseñan la Sagrada Escritura y los Santos Padres, de los que el Padre Kolvenbach es gran conocedor.

Muchos lectores de *Teologías deicidas* que ni conocían a Juan Luis Segundo ni habían leído sus obras encontraron en las páginas de este libro, reflejado como en un espejo, el rostro perfectamente reconocible de la gnosis modernista y de su cortejo de errores, con el que ellos tienen que convivir. Los efectos permiten conocer las causas.

Ofrezco *Teologías deicidas* en segunda edición con algunas actualizaciones bibliográficas y el retoque de algunas notas a esos lectores que buscan la verdad en medio de las turbulencias ideológicas ambientales. Espero que les ayude a reconocer su verdadera entidad de religión anónima, de espíritu de acedia y de culto del príncipe de este mundo.

El Beato Juan Pablo II nos señaló el rumbo apostólico para este tiempo en la *Tertio Millenio Adveniente*: «*Dos compromisos serán ineludibles especialmente durante el tercer año preparatorio: la confrontación con el secularismo y el diálogo con las grandes religiones*» (n. 52).

Pueda *Teologías deicidas* seguir ayudando a quienes quieran confrontarse con el secularismo, que corroe las entrañas sobrenaturales del pueblo católico.

Montevideo, 1° de julio de 2011.

Solemnidad del Sagrado Corazón de Jesús,
a Quien consigno y consagro
esta segunda edición de *Teologías deicidas*.

Horacio Bojorge S.J.

«En fin fin, la verdad padece, mas no perece, y ansí espero aun lo ha de declarar más el Señor».

(Santa Teresa de Jesús, Carta del 3 de mayo de 1579 a las MM. Isabel de Jerónimo y María de San José).

«Se trata de la Religión católica y de su seguridad. Basta, pues, de silencio; prolongarlo sería un crimen»

(San Pío X, Pascendi 2).

«Siguiendo las huellas de los apóstoles, el ministerio sacerdotal no debe predicar o enseñar lo que ha vivido o experimentado privadamente, sino que tiene que predicar y enseñar en primera persona cuanto enseña la Iglesia. Nuestros Padres en la fe, sobre todo los Padres Capadocios, subrayaron que esto es un auténtico sacrificium intellectus, porque exige ya docilidad a la objetividad de un saber reflejo (la ciencia sagrada), ya la docilidad a la enseñanza de la Iglesia. Este sacrificium caracteriza con un sello propiamente sacrificial, y por tanto sacerdotal, todo el trabajo intelectual que constituye siempre la base del anuncio de la Palabra de Dios. No es por el saber como se ha de medir, primordialmente, la capacidad de leer y expresar en la Iglesia, para bien del pueblo de Dios, la Palabra confiada a la misma Iglesia: esta capacidad proviene ante todo de la integración de la persona del ministro sacerdotal en el Cuerpo eclesial del Señor y de la integración amorosa de nuestra inteligencia en la Palabra mediadora»

(M.R.P.G. Peter Hans Kolvenbach S.J., Ejercicios en el Vaticano).

0. Introducción

«Sería oportuno que usted publicara su evaluación de la obra del P. Segundo, participando así en el diálogo teológico y contribuyendo a la formación de la mentalidad de los cristianos y, en particular, de los miembros de la Compañía. Sería quizás una aplicación particular de los análisis que hace en su obra En mi sed me dieron vinagre: la civilización de la acedia, que acabo de recibir.»
(M.R.P.G. Peter Hans Kolvenbach SJ)

0.1. Por qué un informe crítico

Desde el fallecimiento del jesuita uruguayo Juan Luis Segundo, el 17 de enero de 1996, desbordando lo habitual en los elogios fúnebres, se manifestó el empeño de exaltar, junto con su persona, su pensamiento. Dado que están interviniendo en la recomendación de sus obras y de su enseñanza, personas, instituciones y publicaciones representativas de la Compañía de Jesús, se suscita la fundada impresión de que la Compañía misma asume, respalda y difunde como propias las doctrinas de Juan Luis Segundo¹.

Ahora bien, este informe crítico muestra que el pensamiento de Segundo se inscribe dentro de corrientes históricas del pensamiento naturalista, cuyas categorías él ha aceptado y padecido pasivamente más que repensado, pero que no por eso deja de compartir y, en consecuencia, de difundir. El pensamiento de este autor merece por eso objeciones que hacen aconsejable medir los elogios exagerados que algunos le tributan y emitir juicios más cautelosos y matizados. Si muchos lo aplauden es porque representa el pensamiento de la modernidad acerca de la fe y de la Iglesia y porque repite los motivos modernistas, aplicándolos a diversos temas y situaciones. No conviene, por eso, recomendarlo sin reservas, y menos asumirlo como propio o representativo de la Compañía de Jesús.

Como en toda obra humana, no todo parece malo o condenable en la obra de Juan Luis Segundo. Pero una larga experiencia ha enseñado a los pastores de la Iglesia que, como la piedra en el plato de arroz, el error más dañoso es el que viene mezclado con verdades². Por eso se informa acerca de sus errores, con el fin de evitar que se siga sirviendo de este arroz en medio de alabanzas, como si fuera no sólo seguro sino excelente. Lejos de recomendarlo

tan entusiastamente, correspondería avisar, por lo menos, para que se mastique con cuidado.

No se desconocen tampoco sus buenas intenciones. Pero ellas no bastan para servir a la verdad. Como la corriente gnóstica en la que se inscribe, también Segundo pretende ayudar al creyente que se encuentra en dificultades con su fe, llevar el mensaje a los ateos y tomar en serio la historia y el mundo contemporáneo sin condenas ni ruptura del diálogo. Pero ese esfuerzo gnóstico se hace a costa de la fe, y su apologética termina volviéndose contra el creyente. Este informe recoge las voces de serios pensadores que muestran cómo Juan Luis Segundo, al igual que tantos otros intentos gnósticos de salvataje de los creyentes en crisis, y en su diálogo lleno de simpatía con los ateos, les ha arrojado, con toda buena voluntad, un «salvavidas de plomo». Y muestra también que, si bien Segundo intenta ser justo y abierto a los valores de la modernidad, no lo es por igual con el concreto pueblo de Dios que no tiene dificultades con su fe.

El pensamiento gnóstico moderno ha sido bien descrito y estudiado. Sus representantes se apartan de la organicidad propia de la verdad cristiana. Toman prestados de la fe su lenguaje y sus temas, pero para entenderlos a su manera. Aunque no *crean* en todos los artículos del *Credo* revelado, sin embargo utilizan en su discurso un cierto número de ellos. Ante ese discurso, el creyente experimenta un cierto malestar. Siente que los objetos de la fe están como deportados, descentrados en relación con la verdad orgánica del dogma, que por ello entran en contradicción unos con otros y que, en ese contexto, no se puede mantener la síntesis orgánica. Y es que los gnósticos no están determinando sus convicciones por la fe teologal. Formalmente, el motivo de su «fe» es una convicción humana (juicio de valor, opción estética, filosófica, ética o política, opción ideológica), no el efecto de un descubrimiento de la Revelación de Dios, de una adhesión obediente y amorosa a su Persona. El gnóstico cree por toda una serie de razones, excepto por la única razón que en definitiva puede ser determinante para la fe: que Dios ha querido revelarse tal como es. Los gnósticos modernos comienzan en general con una apologética que quisiera ofrecer a los hombres una fe «creíble». Pero al situar los elementos del cristianismo en una perspectiva radicalmente extraña a la visión propia de la fe, los pervierten. Los separan de la estructura original

que los sostiene y les da sentido. Al hacer esto no reconocen la especificidad de la Revelación cristiana y despedazan su organicidad³.

A lo largo de este informe se podrá ver que el perfil del pensamiento de Juan Luis Segundo es el de los pensadores gnósticos y modernistas. Su intención apologética y su modo de relacionarse con los contenidos de la fe lo identifican.

0.2 Divulgador más que creador

«Si algo no ha cambiado en la historia son las costumbres ahistóricas de los teólogos, a los cuales les cuesta comprender que el oficio propio de la ciencia histórica es, como se sabe, liberarse de la historia comprendiéndola»⁴. Este informe discierne el pensamiento de Segundo y lo explica ubicándolo en el marco histórico de las corrientes de pensamiento que han recibido el nombre de naturalismo, gnosis, secularismo, modernismo, etc.

Juan Luis Segundo se sitúa, más precisamente, en el marco de una época en que se radicalizó la conciencia, agudizada con el diálogo Iglesia-mundo moderno, descubriendo la radical conflictividad de sus estructuras globales, y ese análisis fue asumido por la reflexión de fe. Así fue como desde la fe se cuestionó la sociedad global en su estructuración injusta, según ésta había surgido del proceso moderno. Se comenzó entonces a hablar de «estructuras de pecado» y «pecado institucionalizado». Sin embargo, aunque situándose en ese contexto de cuestionamiento global de la sociedad moderna, los pensadores como Segundo no llegan a cuestionar y a «convertir» –en el sentido evangélico– el mismo tipo de racionalidad y de praxis críticas desde las cuales hace la crítica. De ese modo Segundo no supera el ámbito propio de la subjetividad moderna, aunque a ésta la comprenda como dialéctica, como social y en sus estructuras materiales. Por ejemplo, critica la sociedad liberal y su racionalidad burguesa haciendo uso del marxismo, pero sin cuestionar también los rasgos de esa racionalidad que provocaron la crisis y que el marxismo comparte⁵. Sin cuestionar tampoco la crítica antieclesial proveniente de esa racionalidad, que Segundo asume, comparte y a veces subraya y hasta radicaliza. Entre una apologética a ultranza que defiende todo lo de las propias filas sólo por el hecho de serlo y la renuncia a toda

apología y a la internalización de la actitud autodenigradora, habría cabido un justo medio que Segundo no alcanzó, hasta el punto de levantar interrogantes acerca de su sentido de pertenencia. Por ejemplo: Juan Luis Segundo puede emitir juicios tan duros como éste: «*la teología tradicional de los manuales permitió en el hemisferio norte matar sin remordimientos millones de personas durante la Segunda Guerra Mundial y en campos de batalla más recientes*»⁶. Involucrar a la teología católica en la culpa por las guerras europeas eludiendo todo estudio y juicio histórico es intelectualmente aventurado, temerario e injusto, pero, religiosamente, ¿qué significa? Este juicio tan poco matizado formulado por una inteligencia tan aguda, ¿manifiesta alguna pasión oculta?

La obra de Juan Luis Segundo difunde, pues, no sólo este tipo de juicios, sino doctrinas y posturas teológicas, actitudes espirituales y religiosas como ésta y otras de las que, más que creador, fue repetidor, reelaborador y divulgador. Aunque más que portador de las mismas fue a menudo conducido por ellas, la reformulación que les dio y la aplicación a situaciones concretas, pudo hacerlas aparecer novedosas u originales en su momento. Pero Juan Luis Segundo no fue el creador de la mayoría de ellas, sino que las tomó prestadas y las compartió con las corrientes de pensamiento gnóstico en las que navegó y cuyos autores inspiraron su reflexión: naturalismo, modernismo, existencialismo, teología de la muerte de Dios, las así llamadas teologías progresista, secularista, política, de la esperanza, de la liberación proclive al marxismo. Juan Luis Segundo comparte sus rasgos: inmanentismo, antropocentrismo, adoración de la historia, descuido de los contenidos de la Revelación, cambio del objeto formal de la fe por enunciados, olvido de la Tradición, manejo a veces desaprensivo del método teológico y arbitrario de la Escritura, distancia crítica e indócil ante el Magisterio, etc.⁷ El pensamiento de Juan Luis Segundo está marcado muy especialmente por el lenguaje, las categorías y los planteos propios del diálogo marxistas-cristianos y de los cristianos por el socialismo.

Una vez desaparecido Juan Luis Segundo, las ideas del tiempo lo sobrevivirán y seguirán difundiéndose por otros caminos y por medio de otros autores y pensadores. Si bien este informe se ocupa principalmente de Juan Luis Segundo, pues ha tenido que salir al

cruce de los intentos de difundir indiscriminadamente su pensamiento, su intención es identificar esos **errores**, más allá de su circunstancial divulgador y más allá de la ocasional necesidad de ocuparse de él. Este informe no surge del mero afán de señalar errores, sino que apunta a despejar obstáculos en el proceso de búsqueda de la verdad y de la superación positiva de la modernidad y de la posmodernidad. El error no existe sino como defecto de la verdad. El pensamiento de Juan Luis Segundo es como una soga, que por sí sola no ahorcaría a nadie, si no estuviera atada a una firme y resistente rama de pensamiento naturalista y gnóstico. Rama que, sin embargo, irónicamente pertenece al mismo arraigadísimo y resistente tronco de la cultura dominante –opuesta a la fe y a la cultura católica de la que es portador el pueblo creyente– y recibe de él su savia.

0.3 Test de la capacidad dialogal y crítica

La necesidad de señalar los reparos que impone el pensamiento de Juan Luis Segundo surge también, en buena medida, de la conveniencia de evitar que sus buenas intenciones y sus aportes, naufraguen en el coro obsecuente de los elogios. Como ha dicho uno de sus críticos más respetuosos e inteligentes: *«pienso que la preocupación por los pobres no me obliga a aceptar todos los métodos y conclusiones de Segundo. Es solamente por medio del diálogo y de la crítica que su teología evitará convertirse en una reflexión solitaria, estéril y facciosa»*⁸.

Se ha dicho que el fracaso de los maestros revolucionarios está en el hecho de que sus discípulos se dedican a conservar su revolución y se convierten así en conservadores. Dedicarse a alabar el pensamiento de Segundo sin criticarlo ni aceptar que se lo critique, sería traicionar su espíritu, incurriendo en la actitud conservadora de quien sigue vendiendo un pensamiento congelado... con errores y todo. Este mecanismo de la congelación conservadora de un espíritu rupturista es tan característico de la modernidad, que hasta cuando quiere sobrevivirse a sí misma echa mano a una etiqueta pseudo-rupturista: *posmodernidad*.

Juan Luis Segundo quiso ser un pensador crítico. Pero su instrumental y sus técnicas críticas, tomados de la modernidad, no lo habilitaron para otra cosa que para el mismo estilo de

operaciones previstas por los manuales modernos. La historia dirá si a su sombra se formaron mentes realmente críticas, capaces de criticar sus propias técnicas e instrumentales, o sólo mentes conservadoras incapaces de trascender las tapias del patio modernista y de reproducir al infinito el mismo esquema de pensamiento, impotentes para renovar sus principios. Este informe es, en alguna medida, un *test* que plantea ese desafío y reclama esa prueba histórica.

Este informe tiene su origen en una serie de representaciones epistolares, no destinadas a su publicación, dirigidas a instancias de gobierno internas de la Compañía de Jesús. Su publicación no se debe a la intención ni a la iniciativa del autor sino a las del P. General de la Compañía de Jesús Peter Hans Kolvenbach, quien lo consideró conveniente: «*Sería oportuno que usted publicara su evaluación de la obra del P. Segundo, participando así en el diálogo teológico y contribuyendo a la formación de la mentalidad de los cristianos y, en particular, de los miembros de la Compañía. Sería quizás una aplicación particular de los análisis que hace en su obra En mi sed me dieron vinagre: la civilización de la acedia, que acabo de recibir*»⁹.

Con este fin los primitivos informes tuvieron que ser ampliados y su contenido sistematizado, en vistas a esta publicación. La extensión que ella tiene actualmente se debe a la necesidad de dar razón de la evaluación del pensamiento de Juan Luis Segundo y de fundamentar los motivos por los cuales se juzga inconveniente el empeño de difundirlo. Con este mismo fin se agregan anexos, en los que se comentan textos de Juan Luis Segundo que, por la extensión del comentario que exigen, habrían recargado aún más el texto de esta evaluación.

El presente estudio expone una selección de críticas a algunos aspectos del pensamiento de Segundo; añade otras; señala defectos de método y errores de doctrina; apunta a ubicar a Juan Luis Segundo en el marco referencial de determinadas corrientes y maestros de pensamiento; señala también, aquí o allá, efectos y consecuencias pastorales de estas ideas.

0.4 Críticas de la Jerarquía y de la Academia

Este informe se hace oportuno, también, porque la honestidad intelectual y el celo pastoral exigen reconocer y advertir a los fieles que hay afirmaciones en las obras de Juan Luis Segundo –ahora sí, en concreto y nominalmente de *sus* obras– que han merecido serias reservas y objeciones, tanto de la Jerarquía como de la Academia.

En efecto. Se ha pasado en silencio u olvidado, entre otros, dos hechos. Primero: que los obispos del Uruguay pusieron en guardia contra algunos de sus errores, en una declaración de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Uruguayana que transcribiremos más adelante, calificándolos de *errores ruinosos para la fe y la vida del pueblo cristiano*. Segundo: la existencia de un amplio y autorizado disenso académico y pastoral alrededor de las obras de Juan Luis Segundo, a cuyo pensamiento se le han hecho graves reparos. Existen críticas académicas al pensamiento de Segundo tan autorizadas como las de los uruguayos Dr. Miguel A. Barriola y el Dr. Eduardo Rodríguez Antuñaño SJ¹⁰, las de los jesuitas P. Bigo, J.-Y. Calvez, J. M. Carreras, S. Cevallos, C. Pozo; y de otros prestigiosos teólogos: J. H. Nicolas, C. Focant, L. Renwart, A. J. Tambasco, B. Mondin, J. P. Galvin, J. Zimbelman y otras que se citarán más adelante.

La propaganda alrededor de su figura y de su obra, demuestra hasta qué punto Juan Luis Segundo es representante de una corriente amplia y compleja, dentro de la cual confluyen intereses intelectuales, religiosos, ideológicos y políticos¹¹, la cual cuenta con medios o tiene acceso a medios de poder y de expresión y que está empeñada en glorificarlo, pero también tiende a desplazar y silenciar otras formas de ver y de pensar.

0.5 De cara al Tercer Milenio: confrontación con el secularismo

El intento de divulgar y recomendar las doctrinas de Juan Luis Segundo ocurre en vísperas del Tercer Milenio. Por eso se enmarca en el contexto de la apremiante exhortación del papa Juan Pablo II en la Carta Apostólica *Tertio Millennio Adveniente*: «*Un serio examen de conciencia ha sido auspiciado por numerosos Cardenales y Obispos sobre todo para la Iglesia del presente. A las puertas del nuevo Milenio los cristianos deben ponerse*

humildemente ante el Señor para interrogarse sobre las responsabilidades que ellos tienen también con relación a los males de nuestro tiempo. La época actual junto a muchas luces presenta igualmente no pocas sombras [...] De hecho no se puede negar que la vida espiritual atraviesa en muchos cristianos un momento de incertidumbre que afecta no sólo la vida moral, sino incluso la oración y la misma rectitud teológica de la fe. Ésta, ya probada por el careo con nuestro tiempo, está a veces desorientada por posturas teológicas erróneas, que se difunden también a causa de la crisis de obediencia al Magisterio de la Iglesia»¹².

De cara, pues, al Tercer Milenio: ¿cómo podemos pesar dentro de la Iglesia uruguaya y universal en la dirección que señala el Papa, acompañando su magisterio? El presente informe crítico expone los motivos por los cuales recomendar y divulgar la doctrina de Juan Luis Segundo sería contribuir al deterioro ya grande de la rectitud teológica de la fe y de la obediencia al Magisterio. Siendo Juan Luis Segundo en muchos aspectos un pensador de la corriente secularista, *la confrontación* con su pensamiento está en la línea de confrontación con el secularismo que el Papa espera de los católicos y les anima a entablar, en la *Tertio Millenio Adveniente*: «*Dos compromisos serán ineludibles especialmente durante el tercer año preparatorio: la confrontación con el secularismo y el diálogo con las grandes religiones*» (n. 52).

Notas

¹Un volumen de homenaje, número doble de la revista de la Compañía de Jesús en Uruguay *Misión de Fe y Solidaridad* 62-63 (junio-julio 1996) titulado *Una Teología con sabor a Vida*, reúne elogios a la persona y al pensamiento de Juan Luis Segundo. Ha sido traducido al portugués y publicado por los jesuitas en Brasil. Este volumen contiene contribuciones de los siguientes jesuitas: Andrés Assandri, Armando Raffo, Andrés Torres Queiruga, Carlos Palacio, Roger Haight, Jon Sobrino, Pierre Vallin, Elbio Medina, Fernando Verdugo. Los demás son, en su mayoría, laicos allegados a la Compañía y algunos ex-jesuitas.

Armando Raffo SJ, «*Juan Luis Segundo: La Espiritualidad como profundidad de la Teología (evocación de su espiritualidad)*», en: *CIS* [Revista publicada por el *Secretariatus Spiritualitatis Ignatianae*, Roma] 27-2 (1996) n. 82, pp. 43-45.

Elbio Medina SJ, «*Juan Luis Segundo, SJ: un creyente sabio y comprometido*», en: *Miscelánea Comillas* 54 (1996), pp. 193-197. Elbio Medina SJ, también un elogio póstumo en el periódico de izquierda *Cuadernos de Marcha* (3ª Época) 10 (1996), n. 113, p. 27.

Jon Sobrino SJ, «*Ateísmo e Idolatría en la teología de Juan Luis Segundo SJ*», en: *Revista Latinoamericana de Teología* 37 (enero-abril 1996), pp. 3-10. Republicado en CIAS 45 (Oct/1996), n. 457, pp. 475-482, que agrega una serie de cartas obituarías en pp. 482-488.

El P. Martin Maier, SJ, redactor de la revista de los jesuitas alemanes *Stimmen der Zeit*, elogia a Segundo en un artículo dedicado a la *Teología de la Liberación en América Latina* que se publica en la revista de los jesuitas españoles *Razón y Fe* 236 (1997), n. 1.189, p. 288.

En revistas dirigidas por la Compañía han publicado elogios otros pensadores de renombre: Gustavo Gutiérrez, «*Juan Luis Segundo: una amistad para toda la vida*», en: *Signos* enero 1996, p. 8; republicado en *Misión de Fe y Solidaridad* 62-63 (junio-julio 1996), pp. 51-52.

E. Hoornaert, «*In Memoriam: Juan Luis Segundo (1925-1976)*», en: *Perspectiva Teológica* 28 (1996), pp. 153-155.

Ricardo Cetrulo, que perteneció a la Compañía, escribe “*Un liberador de la Teología*”, en el periódico de izquierda *Brecha* (Montevideo), n. 535, marzo 1996, p. 22.

Después de su muerte, el P. Armando Raffo ha dado a publicar el manuscrito del libro de Segundo: *El Infierno. Un diálogo con Karl Rahner*, prologado por Elbio Medina. Coeditado por Trilce, Montevideo 1997, y Lohlé-Lumen, Buenos Aires 1998. El libro fue presentado por el P. Elbio Medina y el ex jesuita Ricardo Cetrulo en la Asociación Cristiana de Jóvenes de Montevideo el 01-09-1998. Simultáneamente ha aparecido su traducción portuguesa en Brasil: *O Inferno como absoluto menos. Um dialogo com Karl Rahner*, Paulinas, São Paulo 1998.

²El error se define como defecto de la verdad.

³M. J. Le Guillou, *El Misterio del Padre. Fe de los Apóstoles. Gnosis actuales*, Encuentro, Madrid 1998. Original francés Arthème Fayard, Paris 1973. Ver pp. 42-43.

⁴Augusto del Noce, «*Teología della Secolarizzazione e Filosofia*», en: *Archivio di Filosofia* (1974), p. 139.

⁵Ver Juan Carlos Scannone, *Evangelización, Cultura y Teología*, Guadalupe, Buenos Aires 1990, p. 30.

⁶Juan Luis Segundo, «*Les deux théologies de la libération en Amérique latine*», en: *Études* 361 (1984), p. 149.

⁷Estas corrientes teológicas han sido abundantemente estudiadas desde distintos ángulos. Juan Carlos Scannone ha tratado el tema en *Evangelización, Cultura y Teología* y en otros escritos. Entre otros autores y obras pueden citarse: Armando Bandera, *La Iglesia ante el proceso de liberación*, BAC, Madrid 1975; Cornelio Fabro, *La Aventura de la Teología progresista*, Eunsa, Pamplona 1976; Augusto del Noce, *L'Epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970; José Luis Illanes, *Cristianismo, Historia, Dios*, Eunsa, Pamplona 1973.

⁸«*I assume, that concern for the poor does not necessitate my accepting all the methods and conclusions of Segundo. It is only by dialogue and critique that Has own theology avoids becoming an inbred, sterile and factious reflection*». A. J. Tambasco, «*A Critical Appraisal of Segundo's Biblical Hermeneutics*», en: *The Use of Scripture in Moral Theology*, pp. 321-336 (Editores: C. E. Curran, R. A. Mc Cormick.; *Readings in Moral Theol.* 4) New York Ramsey, Paulist Press 1984, VIII-384 pp.; nuestra cita en p. 321.

⁹Carta del 7 de mayo de 1997. La obra *En mi Sed me dieron vinagre*, a la que se refiere el P. Gral., apareció en *Lumen*, Buenos Aires 1996¹, 1999². La sugerencia de

aplicar al pensamiento de Juan Luis Segundo las tesis teológico-pastorales expuestas en esta obra se demostró como una intuición particularmente profunda e iluminadora.

¹⁰Véase la tesis doctoral de este jesuita uruguayo, dirigida por Peter Hünemann y H. Vorgrimler, inédita hasta hoy: Eduardo Rodríguez Antuñaño, *El Problema Cristológico en la Actual Búsqueda Teológica Latinoamericana, Inaugural-Diss. zur Erlangung der theologischen Doktorwürde beim Fachbereich Katholische Theologie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster in Westfalen* 1976; Referent Prof. Dr. P. Hünemann, Korreferent Dr. H. Vorgrimler, 490+200 pp.

¹¹En el homenaje recordatorio a Juan Luis Segundo promovido por los ediles del partido de coalición de fuerzas de izquierda llamado *Frente Amplio*, en la Junta de Gobierno Departamental de Montevideo, el 8 de febrero de 1996, hablan, haciendo su elogio, ediles de dicho partido. Esas intervenciones, que se citarán más adelante en este informe, pueden verse en *Enlace* (Noticias de la Provincia Uruguay de la Compañía de Jesús) 27 (En.-Feb. 1996) pp. 13-14 y *CIAS* (Revista del Centro de Investigación y Acción Social de la Provincia argentina de la Compañía de Jesús) 457 (Oct/1996) pp. 487-488.

¹²*Tertio Millennio Adveniente* 36,1.3.

1. La Esjatología cercenada

«La más aterradora injusticia que puedo imaginar»
(Julián Marías)

Los que trataron y conocieron personalmente a Juan Luis Segundo saben que su pensamiento iba más allá de lo que consigna por escrito. El alcance doctrinal de esos silencios podrán aquilatarlo los confidentes de las facetas arcanas de su pensamiento. No es posible acceder a ese ámbito indocumentable. Pero se debe dejar constancia de que existía y pedir, a los que conocen el hecho, el acto de sinceridad de reconocerlo. Ellos saben, pues, que Juan Luis no se animaba a poner por escrito, para publicarlo, todo lo que pensaba.

El mismo Juan Luis Segundo reconoció, en el que él llama su *libro póstumo*, que ha evitado tratar ciertos temas: «*No tengo por qué ocultar que, en el cuarto de siglo que vengo escribiendo de temas teológicos, he tratado de evitar 'meter los dedos en el ventilador' [...] El confesar que he evitado ex profeso esos puntos o temas equivaldría tal vez, ante el juicio de algunos lectores, a autoacusarme de hipocresía o de cinismo*»¹. Sin embargo, no todos sus silencios son atribuibles al temor a la censura. Algunos de ellos, y quizás los de más graves consecuencias, se deben simplemente a la «*hairesis*» o selección de los artículos de la fe, característica del pensamiento gnóstico.

Antes de tratar de sus doctrinas expresas, conviene señalar la existencia de ciertos significativos silencios en su obra que son perjudiciales para una exposición correcta y completa de la doctrina de la fe. Como decía Karl Rahner, «*los errores en los escritos teológicos, desde el modernismo para acá, están, muchas veces, más en lo que se silencia que en lo que se dice. Por eso, la heterodoxia se ha hecho actualmente sutil y casi inasible por el solo análisis de los textos*»².

1.1 El silencio acerca de la Vida eterna

La moderna ciencia de la comunicación nos ha enseñado que el silencio es también un metalenguaje y muy expresivo. Los silencios en los escritos de Juan Luis Segundo son significativos. Merecerían elencarse. Dadas las dimensiones a las que debe ceñirse este

informe, se estudiará uno solo de esos puntos silenciados; otros sólo serán señalados de paso. En este capítulo se tratará de un silencio de tal gravedad que compromete el valor teológico de su obra; y es, a la vez, significativo para caracterizar la pertenencia intelectual de Juan Luis Segundo: es el silenciamiento de la Vida eterna en su discurso sobre la salvación humana.

Comentando *El dogma que libera*, obra de madurez de Juan Luis Segundo, un destacado teólogo se lo señala en estos términos: *«Que la salvación comporte aquí abajo, en la vida terrenal, condiciones humanas de existencia por lograr las cuales deben esforzarse cuantos creen verdaderamente en Jesucristo, eso es innegable y la Iglesia no cesa de enseñar a sus hijos ese deber y de instarlos a cumplirlo. Esta obra tiene el mérito de recordárnoslo. Pero ella pasa en silencio de manera perjudicial el otro aspecto del cristianismo, que la existencia terrena del hombre no es sino la primera fase de su destino último, y no nos dice que esta vocación sublime, que la Revelación nos da a conocer, consiste en hacernos cada vez más hijos de Dios desde aquí abajo y en compartir, más allá de la muerte corporal, la vida trinitaria y su bienaventuranza. Que esta vocación comience a realizarse en la existencia terrena misma del hombre, la Iglesia lo ha enseñado siempre. Pero esta existencia no puede ser verdaderamente comprendida ni vivida, aun humanamente, sino en función de la Vida eterna, objeto real y definitivo de la promesa divina. El interés, no excesivo sino descentrado, que el autor presta a la situación terrena del hombre —a la que él llama situación histórica y que parece ser la única que lo preocupa—, no solamente tiende a ocultar la verdadera naturaleza del destino humano, sino que, más aún, frustra al hombre en su bienaventurada esperanza, la de la salvación verdadera y definitiva, prometida al hombre por Dios y dada en Cristo: porque ninguna teología y ninguna práctica evitarían al hombre aquella desgracia definitiva que consistiría en morirse sin creer en la resurrección y la Vida eterna: Si solamente en esta vida tenemos puesta en Cristo nuestra esperanza, somos los más dignos de lástima entre todos los hombres (1 Cor 15,19)»³.*

1.2 Un silencio que identifica

Juan Luis Segundo no es por cierto el que ha impuesto este silencio sobre el tema, ni de lejos el único que lo olvida. Este olvido es mal de acedia crónico de cuantos beben en las fuentes y en las corrientes del moralismo inmanentista de la modernidad ilustrada y los caracteriza e identifica inequívocamente.

Quizás algún lector no mida la gravedad de este silencio que se suma a un creciente silencio ambiental y cultural sobre el tema y al que, por eso, terminamos habituándonos. A encarecerle a este lector la gravedad de este olvido apuntan las siguientes reflexiones de Julián Marías, que lo denuncia como «*un despojo imperdonable*»:

«Pocos temas apasionan al hombre de nuestro tiempo como el de la justicia social; muchos cristianos –especialmente eclesiásticos– lo han descubierto recientemente; los ha fascinado de tal manera, que tienen la propensión marcadísima a identificar religión con justicia social. Esto me parece perfectamente sin sentido, porque, si es un error reducir a Dios a su condición de garantizador de la inmortalidad del hombre, más absurdo sería confinarlo a la función de custodio de la justicia social. Dios interesa por sí mismo y de Él se derivan para el hombre innumerables cosas. Que una de ellas sea la justicia social, no lo dudo; pero no se olvide que la justicia social es sólo una forma particular de la justicia, y que más allá de la justicia hay legión de cosas que importan [...] La más atroz injusticia que se puede cometer con un hombre es despojarlo de su esperanza [...] Hoy son muchos los que se dedican a minar esa esperanza, a destruirla o por lo menos hacerla olvidar. Lo grave es que a veces lo hacen en nombre de la ‘justicia social’, cometiendo la más aterradora injusticia que puedo imaginar. Cuando alguien no espera la otra vida ¿cuál es su situación si ésta ya no le ofrece más que infelicidad? Hoy vemos innumerables hombres y mujeres empujados a la desesperanza, despojados de la expectación de la vida perdurable mediante el ataque frontal, el desprecio, el sarcasmo, o simplemente la mención en hueco, insincera o ineficaz, o más sencillamente aún el silencio. Para mí esto es la máxima injusticia social, un despojo difícilmente perdonable»⁴.

Miguel de Unamuno ha escrito, con su habitual lucidez y agudeza, en defensa del primado de la Redención traída por

Jesucristo sobre las redenciones políticas de una clase: *«No faltará quien crea que Don Quijote debió atemperarse al público que le escuchaba y hablar a los cabreros de la cuestión cabreril y del modo de redimirlos de su baja condición de pastores de cabras. Eso hubiera hecho Sancho, a tener saber y arrestos para ello; pero el Caballero no. Don Quijote sabía bien que no hay más que una sola cuestión, para todos la misma, y lo que redima de su pobreza al pobre, redimirá, a la vez, de su riqueza al rico»*⁵.

Véase ahora cómo han entendido el silencio de Segundo los ateos a quienes él consideró como su público predilecto y cómo han captado su metamensaje. Al hacer el elogio póstumo de Juan Luis Segundo, la edila Alicia Topolanski⁶ exaltó la figura del jesuita uruguayo en la sala de la Junta Departamental de Montevideo, en estos términos: *«fue un humanista, un hombre que creyó firmemente que la teología, la filosofía, eran partidos que se jugaban en esta cancha, aquí en la tierra, entre los humanos, entre la naturaleza toda, en este mundo y no en el más allá, o sólo en el pensamiento...»*⁷.

La edila no se está refiriendo a este o aquel texto de Juan Luis Segundo, sino que trasmite la impresión global que le ha dejado su magisterio. Porque lo que sugiere el silencio de esta obra, otras obras lo dan a entender en ambiguas formulaciones: *«Así es la tierra que nos espera y que se identifica con la Vida eterna. No es otra: es la nuestra, la de nuestra historia, la de nuestro trabajo, transformada. Y transformada por el regalo de Dios que le otorga a nuestra historia y a nuestro trabajo el que lo efímero, corruptible y mortal en Él adquiera perennidad, incorrupción e inmortalidad, los atributos que vienen de lo alto»*⁸. En esto, Segundo sigue a J. B. Metz, cuyas declaraciones en el coloquio entre marxistas y cristianos de Salzburgo (29 de abril al 2 de mayo de 1965) cita explícitamente: *«Es necesario, desde el punto de vista teológico, reunir lo que funestamente ha estado durante largo tiempo separado en la conciencia teológica, es a saber, la trascendencia y el futuro»*. Y Juan Luis Segundo comenta: *«O, lo que es lo mismo, la Vida eterna y la construcción de la historia. La Vida eterna es la nueva tierra»*⁹.

La intención de ambos teólogos es perfectamente comprensible, pero en su corrección de curso pierden de nuevo el rumbo de la verdad de fe por el extremo opuesto, cercenando la entidad propia

de la trascendencia, que parece convertirse en un apéndice al servicio de la inmanencia histórica. Por distanciarse, en obsequio de sus interlocutores, de una visión que éstos acusan de absorber la vida terrena en la Vida eterna, ofrecen un planteo en que la Vida eterna queda absorbida en la vida terrena. Hay que zafar de esos mecanismos reactivos en el pensamiento teológico. Las teologías «correctoras», sobre todo cuando no corrigen a un autor determinado sino lo que se siente como un error generalizado, caen, como lo muestra la experiencia, en esas trampas por las que queriendo curar una reducción incurren en la contraria. Esto les sucede, quizás, porque en ese caso, los teólogos están invadiendo competencias propias del Magisterio. O porque no imitan el ejemplo de éste, que suele corregir los errores mediante la exposición renovada de la sana doctrina.

En el concilio Vaticano II, la Iglesia, en efecto, empeñada en evangelizar al mundo de los no creyentes, a la vez que en invitar a los fieles a asumir sus responsabilidades históricas en el mundo, no había guardado silencio, y había querido proclamar inequívocamente la fe católica: *«enseñada por la divina Revelación, afirma que el hombre ha sido creado por Dios para un fin dichoso más allá de los límites de la miserable vida terrestre. Incluso la muerte corporal, de la que se habría substraído el hombre de no haber pecado, la fe cristiana enseña que será vencida cuando el hombre sea restituido por el omnipotente y misericordioso Salvador a la salvación, perdida por su culpa. Pues Dios llamó y llama al hombre para que se le adhiera a Él con toda su naturaleza en la perpetua comunión de una incorruptible Vida divina»*¹⁰.

El humanismo inmanentista y materialista no puede considerar un bien a la Vida eterna ni a la fe en ella, y las acusa de alienantes de las tareas terrenas. Es orientador recordar que, en la tradición del pensamiento creyente, esa incapacidad de ver recibió el nombre de acedia¹¹. La acedia está actualmente organizada en forma de civilización y ya tiene sus descalificaciones y sus acusaciones elaboradas: opio del pueblo, etc. Es algo más que un mero fenómeno de reacción contra una deformación religiosa. Es una oposición también a lo que la fe tiene de sanamente propio. Como lo ha dicho Juan Pablo II: *«el materialismo es el desarrollo sistemático y coherente de aquella ‘resistencia’ y oposición*

denunciados por san Pablo con estas palabras: 'La carne tiene apetitos contrarios al espíritu y el espíritu apetitos contrarios a la carne'. El que quiere vivir según el Espíritu, aceptando y correspondiendo a su acción salvífica, no puede dejar de rechazar las tendencias y pretensiones internas y externas de la 'carne', incluso en su expresión ideológica e histórica de 'materialismo' antirreligioso»¹².

En el diálogo con ese humanismo, si se quiere que sea un diálogo evangelizador, por lo menos no hay que disimular ni diluir el alcance de la doctrina de la fe para hacerlo aceptable.

La debilidad intelectual y crítica del pensamiento de Juan Luis Segundo, que es común a los pensadores de las corrientes en las que se inscribe, consiste precisamente en que se han planteado el problema del ateísmo contemporáneo sin realizar una crítica a fondo de la filosofía racionalista, a la que han acabado finalmente por sucumbir.

«Lo que el momento presente de la teología requiere no es un silencio equívoco sobre las cuestiones últimas, sino al contrario una afirmación neta y clara de la fe con todas sus implicaciones y todas sus exigencias [...] lo que implica de una parte apertura a las necesidades y valores del propio momento histórico, y de otra el reconocimiento decidido de la fe como punto de partida radical del conocer cristiano, es decir, no sólo como fuerza que fundamenta el actuar, sino como luz que guía a la inteligencia en su función de análisis y comprensión de la realidad». De lo contrario, «en lugar de una asimilación de la dimensión social del hombre en una visión cristiana de la vida, lo que se obtiene es la yuxtaposición de un cristianismo fideísta y de un humanismo naturalista, si es que no se desemboca sin más en la disolución del cristianismo en una visión puramente terrena e intramundana del acontecer»¹³.

1.3 Silenciamiento de la Vida eterna y secularismo

El silencio acerca de la Vida eterna, o su dilución en un discurso ambiguo acerca de su relación con la inmanencia, no es, pues, inocuo, sobre todo en un mundo que está empeñado en silenciarla como algo nocivo, y en un momento en que la Iglesia se empeña en evangelizarlo anunciándosela. Ese silencio reviste, en nuestro tiempo, una especial gravedad. Primero como infidelidad al

ministerio de quienes fueron enviados a enseñar, a todos, *todo* lo que Cristo enseñó (Mt 28,20). En segundo lugar, porque es *el síntoma característico del secularismo*, ese mal que señala Juan Pablo II como el más grave de esta hora y con el que, según el Papa, *«la Iglesia tiene el compromiso ineludible de confrontarse»*¹⁴. Pero en tercer lugar, y sobre todo, porque cercena la integridad y el corazón mismo del mensaje cristiano no acerca de la «otra vida» sino acerca de «ésta», que recibe de aquélla su pleno sentido. Si se pierde de vista la verdad sobre la Vida eterna, se esfuma la verdad acerca de la vida entera.

Cuando despuntaba el fenómeno en la Dinamarca luterana del siglo pasado, Kierkegaard se adelantó a dar la alarma como un gallo tempranero: *«El más allá se ha vuelto una broma, una exigencia tan incierta que no sólo ya nadie la respeta, sino que tampoco la proyecta, hasta tal punto que nos divertimos sólo de pensar que había una época en que esta idea era capaz de transformar la existencia»*¹⁵.

Siglo y medio después, el mal ha calado hondo y ha alcanzado al catolicismo: a pensadores y pastores. Del olvido de la trascendencia, el más allá y la Vida eterna, se ha dicho: *«Este fenómeno tiene un nombre preciso. Definido respecto del tiempo se llama secularización, o temporalismo; definido respecto del espacio, se llama inmanentismo. [...] Secularización, significa olvidar, o poner entre paréntesis, el destino eterno del hombre, aferrándose exclusivamente al saeculum, es decir al tiempo presente y este mundo. Se considera que es la herejía más difundida y más insidiosa de la era moderna [...] ¿Cuál es la consecuencia práctica de este eclipse de la idea de eternidad? [...] El deseo natural de vivir 'para siempre', deformado, se vuelve deseo o frenesí de vivir 'bien', es decir, placenteramente»*¹⁶. A esta luz, el silencio de Segundo acerca de la Vida eterna cobra todo su sentido como un rasgo inconfundible de la fisonomía secularista de su pensamiento.

1.4 El reclamo de un mesianismo intrahistórico

Consecuencia lógica del cercenamiento de la visión esjatológica de la fe, de la Vida eterna y de los Novísimos, es la reducción de la salvación a términos intrahistóricos e inmanentes. Esto significa, en

los hechos, la preocupación exclusiva por una salvación intramundana, preocupación que pasa a gobernar la reflexión teológica y que impide comprender la vida del pueblo creyente tal como es. De ahí derivan lógicamente juicios negativos y acusaciones sobre la fe de ese pueblo y sobre la Iglesia; pero sobre todo la tentación de una concepción de la salvación como mesiánico-intrahistórica y, por lo tanto, lógicamente política. Se recae así en la reedición de esperanzas mesiánicas que Jesucristo defraudó y la Iglesia necesariamente defraudará siempre¹⁷.

Uno de los capítulos deficitarios en la obra de Juan Luis Segundo es, en consecuencia, el de los Novísimos. Sus referencias al *Reino de Dios* son predominantemente intrahistóricas e inmanentes: «*Contemplar y celebrar las realizaciones del reino, por fortuitas y frágiles que aparezcan en la historia [...] hay en cada humanización del hombre una señal o, mejor aún, el resultado de una fuerza (así llamaban los sinópticos a los beneficios que dispensaba Jesús) que es la del reino*»¹⁸.

1.5 Inmanentismo salvífico

En su explicación de lo que es la salvación, el énfasis se pone en las dimensiones intrahistóricas de la salvación y, consecuente con esta visión, el discurso, aunque no niegue explícitamente y hasta parezca que afirma ocasionalmente, de manera nominal, las realidades metahistóricas, se ocupa tan exclusivamente de las históricas que ignora a aquellas de hecho. Lo que pudiera parecer una necesaria corrección de ciertas exageraciones, se convierte en una exageración opuesta: la de atender de hecho exclusivamente a los aspectos inmanentes de la salvación, como puede ser, por ejemplo, la dimensión moral con preterición de la cultural.

De ahí que Juan Luis Segundo adoptara el marxismo como una doctrina salvífica que apunta a realizar la salvación en la historia, como se verá en el capítulo dedicado a su afiliación a las ideas marxistas. Segundo llega a negar explícitamente «*que exista una trascendencia de la persona humana que no se extienda a la historia, donde los hombres buscan dar a la sociedad estructuras más justas y amistosas*»¹⁹. Se ha observado que esta reducción intramundana de lo eschatológico responde a una raíz más profunda de su pensamiento: al monismo por el que de hecho destruye toda

distinción entre profano y sagrado, natural y sobrenatural, historia humana e historia de la salvación, tiempo y eternidad, progreso humano y reino de Dios, filosofía y teología²⁰. Este monismo teológico tiene, naturalmente, su raíz filosófica: el monismo metafísico que Juan Luis Segundo expone y opone al fundamento filosófico, que él considera dualista, de la teología católica tradicional²¹.

Juan Luis Segundo atribuye la dimensión metahistórica de la salvación a resabios veterotestamentarios y postula como lo típicamente cristiano el haber colocado la salvación en lo moral y lo immanente: *«es posible afirmar que el mensaje de Cristo fue dado en un contexto religioso de salvación extramundana sin corregir explícitamente en este punto la estructura mental existente, pero introduciendo implícitamente elementos de corrección con respecto a dicha mentalidad. Y que esos elementos llevaron a una segunda lectura teológica del mensaje, la realizada precisamente por Pablo y por Juan, en la que aparecen nuevas fórmulas de lenguaje destinadas a expresar con más exactitud que la salvación, sin dejar de ser absoluta, se realizaba dentro de la construcción de la historia humana»*²². *«La transformación en que consiste la salvación tiene lugar ya aquí dentro del tiempo humano y con relación a una tarea histórica»*²³. *«El mensaje cristiano se expresó ciertamente en un contexto de salvación extramundana, aunque llevando dentro de sí elementos esenciales que iban a obligar a los primeros pensadores cristianos, como Pablo, a buscar una expresión más adecuada»*²⁴. Para hallar esa expresión “más adecuada”, *«Pablo volvía al contenido intramundano e histórico de la palabra ‘salvar’ y hacía de ella una palabra clave para reconocer la absoluta novedad del cristianismo»*²⁵. *Podemos, pues, decir, que el cristianismo, aunque concuerda con las religiones de salvación extramundana en referirse a una salvación absoluta, difiere de ellas en haber introducido ese valor absoluto en medio de la realidad histórica y aparentemente profana de la existencia del hombre. Sólo así, corrigiendo lo que nuestra mentalidad o nuestras expresiones conservan aún, en este punto capital, de precristiano»*²⁶, *la Iglesia podrá realizar su función de ser signo de la salvación de Cristo en el Mundo»*²⁷.

¿Estarán superadas expresiones como éstas?: *«La Iglesia anhela el reino consumado, espera con todas sus fuerzas y desea*

ardientemente unirse con su Rey en la gloria» (LG 5); «Mientras fracasa toda imaginación ante la muerte, la Iglesia, aleccionada por la revelación divina, afirma que el hombre ha sido creado por Dios para un destino feliz situado más allá de las fronteras de la miseria terrestre. [...] la fe, apoyada en sólidos argumentos... ofrece la posibilidad de una comunión con nuestros mismos queridos hermanos arrebatados por la muerte, dándonos la esperanza de que poseen ya en Dios la vida verdadera» (GS 18); «La unión de los peregrinos con los hermanos que durmieron en la paz de Cristo de ninguna manera se interrumpe, antes bien, según la constante fe de la Iglesia, se fortalece con la comunicación de los bienes espirituales. Por lo mismo que los bienaventurados están más íntimamente unidos a Cristo, consolidan más eficazmente a toda la Iglesia en la santidad, ennoblecen el culto que Ella misma ofrece a Dios en la tierra y contribuyen de múltiples maneras a su más dilatada edificación (Cf. 1 Cor 12,12-27). Porque ellos llegaron ya a la patria y gozan de la presencia del Señor (Cf. 2 Cor 5,8); por Él, con Él y en Él no cesan de interceder por nosotros ante el Padre» (LG 49).

¿Habrà que decir que los textos del Vaticano II y del Catecismo de la Iglesia Católica en que se afirma la Vida eterna tienen que ser purificados y corregidos de estos ‘resabios veterotestamentarios’? ¿Qué pensar del recurso del Concilio a la autoridad de Pablo como apoyo de esta fe en la Vida eterna? ¿Es un modo de hablar ‘veterotestamentario’ decir que la salvación, sin duda aquí comenzada, cosa que jamás ha negado la Iglesia, consiste en entrar en la Vida eterna, entrar en el Reino, ver la Vida eterna, conocer como somos conocidos, ver a Dios tal cual es, y mil otras formas más de expresar el misterio de la vida futura en comunión con Dios?²⁸

La manera dialéctica de ver como rivales o como opuestas la trascendencia y la inmanencia, y de sacrificar, subordinar o reducir lo eterno a lo temporal²⁹, no es un invento de Juan Luis Segundo. La inclinación inmanentista de su pensamiento le es común con el pensamiento gnóstico, con toda la teología política, incluida, aunque parezca irónico decirlo, la teología de la *esperanza*, que como es sabido inmanentiza el *ésjaton*. Es cierto que el Reino comienza a realizarse ya desde aquí, pero esto se afirma de manera

reivindicativa y olvidando que siempre se da referido a una consumación metahistórica.

He aquí cómo se describe esa corriente de pensamiento en la que se inserta Juan Luis Segundo: *«La política se considera cómodamente como el lugar hermenéutico de la Revelación... el porvenir proporciona la clave de la interpretación de la Escritura. De ese modo se entra en una nueva lectura de la esjatología que, para destacar la dimensión social y política del cristianismo, pretende ser 'creadora y militante'. A partir de ahí se llega a afirmar que la salvación sólo se obtiene por la historia, y finalmente, por la revolución. Ya no hay otra cosa que la glorificación del porvenir en oposición al ser. La salvación se construye en oposición a la creación, al ser [a la Vida eterna]; con toda verdad es revolución»*³⁰. *«La ruptura entre Cristo y el Antiguo Testamento, puesto que establece la oposición entre Cristo y el Creador, conduce inevitablemente a la concepción de una salvación de naturaleza propiamente política y revolucionaria que se engendra a través de la violencia»*³¹. Es la postura de Ernst Bloch, con la que coincide Juan Luis Segundo, como se verá en el capítulo 5, dedicado a su postura marxista, y en la sección 10.5.

1.6 Un ejemplo: la salvación en Guadalupe

Véase un texto de Juan Luis Segundo donde queda de manifiesto, a través de su argumentación, esa concepción inmanentista de la salvación. Tratando del fenómeno de la devoción popular a la Virgen de Guadalupe, Segundo afirma que, *para los criterios del mundo moderno*, la Virgen parece que ha desamparado a ese pueblo y no ha cumplido su palabra de aliviar sus penas y dolores y que por lo tanto la adhesión de ese pueblo no puede durar, si se concientiza, porque las preguntas que plantea *«no tienen respuesta»*³²:

«En la concepción del mundo moderno –dice Segundo–, esa concepción de una 'alianza' entre la Virgen [de Guadalupe] y el mundo de los indios mexicanos, es decir, de los pobres, no puede durar. [...] Si la Virgen ha elegido a los pobres y humildes y está dispuesta a 'aliviar sus penas y dolores', ¿por qué pide un santuario? En 1531, durante la etapa más inhumana de la conquista ¿por qué no pide algo que afecte más directamente al

indio y que frene la destrucción de su cultura y su marginación nueva? [...] ¿Cómo compaginar esa ‘ayuda mutua’ con la miseria que, cuatro siglos y medio después, continúa arrastrándose a ese santuario que la Virgen pidió por intermedio del pobre indio y en beneficio de los indios? Esta pregunta, que amenaza con destruir toda la hipótesis de la ‘alianza’ edificada dentro de la comunidad ‘cristiana’, está ya a flor de la conciencia, digamos, en algunos comentaristas. Comprueban ellos que la situación es virtualmente la misma que la de siglos atrás para los indios [...] ¿Cuánto durará en estas comunidades populares el aprecio por una devoción que, desde el comienzo hasta hoy, ha estado actuando como un ‘alivio’ religioso no transformador de su miseria real?»³³

1.7 Salvación como comunión

Juan Luis Segundo tendría razón si la salvación cristiana hubiera de ser inmanente como la concibe el mesianismo humanista. Pero si la fe cristiana salva al hombre, aun sin transformar nada en su situación externa (en Cristo ya no hay judío ni gentil, libre ni esclavo, hombre ni mujer, pobre o rico...), sino ya —y principalmente— por el merísimo hecho de introducirlo en una relación de comunión, entonces Juan Luis Segundo no ha visto y no señala lo principal; manifiestamente porque no lo acepta como un hecho *realmente* salvífico. El pueblo que acude libremente al santuario parece tener una experiencia salvífica distinta que, por eso, Juan Luis Segundo y los «comentaristas» citados por él no pueden comprender. Y es lógico que no puedan, porque esa experiencia salvífica sólo puede comprenderse desde dentro de la fe del pueblo creyente que acude al santuario y percibe el consuelo de la «pertenencia» y de la «comunión».

Se ve qué íntimamente unidos están el silencio acerca de la Vida eterna y el silencio o, lo que es más grave, la incompreensión de la verdadera naturaleza de la salvación consistente en la comunión de amor con el Nosotros divino-humano, Trinitario-eclesial. El pueblo creyente lo ve, por una «razón sapiencial simbólica» que le otorga la fe. Para el pueblo creyente es verdad que la Virgen de Guadalupe ha cumplido las promesas de su alianza y ha aliviado sus penas y dolores, mediante su cercanía con ellos³⁴. Es el modo propio de la fe el que se les escapa a los observadores exteriores. El pueblo

creyente no se da el trabajo de fingir: confiesa con su fidelidad a la Virgen, que ellos experimentan la fidelidad de la Virgen.

Esta llamativa ceguera intelectual podría explicarse, como lo hace Scannone, debido a que: *«tanto liberalismo como marxismo privilegian como exclusivamente racional a la razón ilustrada y científicamente autoconsciente; no sólo menosprecian la razón sapiencial simbólica, propia de los pueblos, sino que ambos caen en el elitismo, sea éste el de las vanguardias tecnocráticas o el de las vanguardias ideológicas, que pretenden ambas sustituir a los pueblos en ser agentes de su historia»*³⁵. Esto es verdad pero no toda la verdad. El menosprecio va más allá de la razón sapiencial simbólica y toca la entraña de la fe, inseparable del lenguaje bíblico-simbólico en que ella se expresa y se nos ha transmitido, que es la comunión con Dios y con el gran Nosotros Divino-ecclesial. El menosprecio nace de una ceguera para la importancia de la comunión, que es considerada irrelevante desde el punto de vista moral o político³⁶. Ese menosprecio alcanza, como en Bultmann, al lenguaje y las categorías evangélicas y dogmáticas.

La fe establece una clara ecuación entre comunión y Vida eterna. El Catecismo de la Iglesia Católica define: El cielo es *«comunión de vida y de amor con la Santísima Trinidad, con la Virgen María, los ángeles y todos los bienaventurados»* (CIC 1024), es *«la comunidad bienaventurada de todos los que están perfectamente incorporados a Jesucristo»* (CIC 1026). *«Vivir en el cielo es estar con Cristo»* (CIC 1025). El infierno es: *«El estado de autoexclusión definitiva de la comunión con Dios y con los bienaventurados»* (CIC 1033), aunque no desdeña definirlo también como un «lugar» a donde se baja (CIC 1035).

1.8 Comunión con Jesús en el tiempo y Vida eterna

Las aporías conceptuales entre finito e infinito, tiempo y eternidad, lugar y estado, en que se debate el pensamiento de Juan Luis Segundo en sus obras y más particularmente en *El Infierno*, se deben a que, como el naturalismo, como la gnosis y sus derivados políticos y modernos, Segundo no toma en serio el polo divino del misterio de la Encarnación y lo que ello significa: Jesús *verdadero Dios*. Jesús es el mediador entre Dios y el Hombre (1 Tm 2,5). Y por eso es también el mediador entre el tiempo y la eternidad, y

entre la creación espacial y su Creador transespacial. «Sabemos que eternidad y tiempo no son menos inconmensurables e irreducibles entre ellos de lo que son divinidad y humanidad, espíritu y carne. Son, por lo tanto, una adecuada transposición sobre el plano existencial e histórico, del dogma de Cristo, Dios y hombre. [...] Él es el puente sobre el abismo, el que permite pasar de una orilla a otra. Toda la novedad de Cristo viene precisamente del 'salto' que se ha operado en Él desde la eternidad al tiempo. Pero un salto muy especial, como del que, quedándose con un pie en la orilla en que estaba, se extiende hasta alcanzar, con el otro pie, la orilla opuesta. En efecto, Cristo, como decía León Magno 'al quedar fuera del tiempo, empieza a existir en el tiempo'»³⁷.

Es la comunión con Jesucristo por la fe, aquí en esta vida, la que permite el tránsito y la comunión con Él, ya *desde ahora*, con su eternidad. El que cree en Él posee ya la Vida eterna (1 Jn 5,13). Por eso Él es la Puerta y el Pontífice. Y sólo Él. En Él se anuda la alianza nupcial entre el Creador y la Creación, de la cual el Hombre Jesús es Rey y Cabeza. Juan Luis Segundo ha pasado de largo sin advertir que la solución a las aporías que él plantea reside en el «*inconfuse et indivise*» del dogma cristológico. Juan Luis Segundo maneja, por eso, un concepto de eternidad *pos-temporal*, que no es apto para expresar el misterio cristiano y lo falsea. Lo mismo puede decirse de su uso de las categorías opuestas: espacio-infinito, lugar-estado. Dios las ha unido sin embargo en Cristo y puede decirse a este propósito: «*Lo que Dios ha unido* (en el misterio de la Encarnación), *que el hombre no lo separe*».

Pero la dificultad de Juan Luis Segundo con los Novísimos tiene una raíz aún más profunda. Arraiga en su teodicea. Segundo considera inconciliables la teodicea tradicional y la Revelación. Un examen de sus argumentos muestra que su conocimiento de la teodicea tradicional es superficial. O bien refuta lo que no ha entendido o no ha estudiado suficientemente, lo cual vacilarán en imputarle los que reconocen su inteligencia, o falsea los textos que quiere refutar, lo cual sería penoso tener que conceder³⁸. De los misterios de la fe cristiana no es posible hablar, en creyente, sino con el lenguaje bíblico, tal como lo han interpretado la tradición y el magisterio. Si uno se apea del lenguaje bíblico-dogmático, se apea de la intelección mística y se confina en una comprensión racionalista, naturalista, reduccionista, de la Revelación. Ése ha

sido el drama de los últimos siglos en los que no ha cesado de extenderse la herejía naturalista. Es erróneo atribuir a la revelación objetiva la dificultad subjetiva de los que no la aceptan ni reciben. En la aventura apologética gnóstica, no se logra que sea el incrédulo el que obedezca al Dios que se revela, sino que son los contenidos de la revelación los que terminan plegándose a la voluntad inflexible del hombre. Es lógico, porque se busca la conversión por vía de convicción racional sin contar con la gracia del Espíritu.

La acción intratemporal del Espíritu eterno que se entrega por la humanidad de Jesús es –por el contrario– la norma hermenéutica del creyente: *«La presencia, a modo de primicias, de la eternidad en la Iglesia y en cada uno de nosotros tiene un nombre propio: se llama Espíritu Santo. Él es definido como ‘anticipo de la eternidad’ (Cf. Ef 1,14; 2 Cor 5,5), y nos ha sido dado para que, habiendo recibido las primicias, anhelemos la plenitud [...] Él, que es ‘un espíritu eterno’ (Cf. Hb 9,14), es capaz de encender en nosotros la verdadera nostalgia de la eternidad y hacer nuevamente que la palabra eternidad sea una palabra viva y palpitante, que suscita gozo y miedo»*³⁹.

En el cuerpo material (pero no sólo material) del cristiano se alberga el Espíritu divino, y a través de una Iglesia de hombres, seres materiales, consagra el Universo para gloria del Padre. ¿De qué asombrarse si los cuerpos corruptibles, una vez vestidos de incorrupción, siguen siendo «espaciales» en una «tierra y un cielo nuevos», en los que también se puede hablar de «espacios»? ¿Dónde está entonces la dificultad para aceptar el misterio del cielo y del infierno como «lugares» a la vez que como «estados», puesto que son «estados» de seres humanos, y por lo tanto en comunión con la Humanidad divinizada del Verbo de Dios? Cuando el naturalismo se levanta contra la concepción espacial del cielo o del infierno, muestra que su concepto de la creación es precristiano o acristiano y que también lo es su antropología, que no se ha dejado impregnar por la plena verdad cristológica⁴⁰.

1.9 La sabiduría del pueblo creyente entre el juicio de Dios y el juicio de los hombres

El escándalo de la opresión y de la impunidad de los opresores lo supera también la fe del pueblo creyendo *realmente* en el juicio futuro de Dios. La esperanza en la justicia divina, que ya no dice mucho a los «teólogos de la esperanza», es una fuente de paz para el creyente, a la vez que imprime seriedad a sus opciones históricas, de las que será llamado a responsabilidad de cara a la eternidad. Sin eternidad, como sucede en la mentalidad reencarnacionista o en el puro inmanentismo, la historia pierde seriedad, dramaticidad.

Si se pierde la visión holística que asegura la fe, no queda sino el escándalo ante esa misma fe popular, acusada de conformismo y de pereza para asumir los protagonismos histórico-políticos que se le prescriben. Pero ¿qué tan sabia es esa «sabiduría» que declara necia la sabiduría del pueblo creyente? Juan Luis Segundo hace suyo el escándalo de Leonardo Boff, que ante la fe espontánea del pueblo en la sabiduría de la cruz, se pregunta: *«¿Por qué estas gentes asocian inmediatamente redención y cruz? Sin duda alguna porque no han aprendido el carácter histórico de la redención, quiero decir del proceso de liberación. Puede ser quizás debido a que su vida no está hecha más que de sufrimientos y de cruz, la cruz que la sociedad ha logrado cargar sobre sus espaldas. Un Jesús que se limita a sufrir no libera: engendra el culto del sufrimiento y del fatalismo. Es necesario recolocar la cruz en su verdadero lugar en el espíritu de esta gente del pueblo»*⁴¹.

En este pleito entre la sabiduría del teólogo y la sabiduría del pueblo, ¿hacia qué lado inclina la balanza la doctrina paulina de la sabiduría de la cruz, en 1 Cor 1,17-2,16? Según la respuesta que se da a esta pregunta, se separan las aguas de las dos corrientes de la teología de la liberación que describe Segundo en el artículo citado. Es sabido que él se reconoce dentro de la primera y que critica y está en desacuerdo con la segunda, la cual se caracteriza por confiar en la sabiduría del pueblo; no por ser popular, sino por ser obra del Espíritu que da su gracia a los niños, los humildes y los más sencillos. Según la presunta sabiduría de esta teología política, a la vez que todo sucede dentro de la historia, todo resulta catapultado hacia el futuro. Mete primero al *ésjaton* dentro de la historia, pero luego lo proyecta en el futuro intrahistórico. Aunque esta teología

política se formule como teología de la «esperanza», su esperanza no tiene ya por objeto la Vida eterna, es decir la comunión con la Vida divina, ni tiene en cuenta que ella comienza desde ahora, sino que se limita esencialmente a este mundo como sociedad humana y a sus fuerzas transformadoras. Esta teología se ha hecho teología del mundo y teología de la esperanza para el mundo. Termina, pues, en lo mismo que el ateísmo absoluto, del cual se ha dicho algo que se le aplica a la teología de la esperanza por igual: *«termina con una sumisión reverente y postrada al todopoderoso movimiento de la historia, en una especie de sagrado abandono, mediante el cual el alma humana se entrega al ciego dios de la historia [...] Prosternándose ante la historia. Su rompimiento con este mundo de injusticia y de opresión no era sino superficial y pasajero. Está ahora sometido a las órdenes del mundo más que nunca»*⁴².

Pero, sin advertirlo, no sólo ha dejado escapar la eternidad, sino que ha dado la espalda a lo más consistente de la historia, que son las historias individuales. Ha dado la espalda, ha menospreciado, a la microhistoria que Dios atesora, la historia de la que cada pobre visitante del santuario es protagonista y responsable. Parece tan ciega para esa dimensión de la historia quizás porque al no tener eficacia política mensurable, su gloria no la miden los hombres, sino sólo la mirada de «Aquel que ve en lo secreto». En ese ámbito de la realidad secreta, que sólo Dios ve, pero del que ninguna teología debería prescindir sin correr el riesgo de olvidar lo que es y dejar de ser teología, el pobre visitante del santuario tiene los poderes de un rey, en cuanto que es el responsable supremo y último de un orden y de un bien común cuyo gobierno se le ha confiado. Él forma parte de un pueblo de reyes, que juzgarán a los poderosos de este mundo al fin de los tiempos, pero no sólo entonces, sino que también los están juzgando desde ya con el juicio de sus vidas. Esos *reyes* tienen un poder que llega a ámbitos donde el poder político no llega, y donde la razón «ilustrada» naturalista es incapaz de reconocerlos.

A la racionalidad moderna, liberal o marxista, este lenguaje que no hace sino describir hechos de fe con lenguaje de fe, le suele sonar a «predicación» o a «piedad». No reconoce en él calidad de teología «científica». La teología política pasa en silencio no sólo la Vida eterna, sino la dimensión –terrena, por más «mística» que

sea— en que esa Vida eterna ha comenzado ya dentro de la historia. Su ceguera para la Vida eterna es también una ceguera para una dimensión de la historia: el micromundo de los corazones, que es el macromundo divino de la gracia. Tampoco Jesucristo vino por el camino político, y de esto tendría que empezar dándonos razón la teología política, sino que eligió ese otro camino por el que las multitudes creyentes del santuario sabiamente transitan. Su Madre, en el Tepeyac, no fue una incoherente. Actuó en plena coherencia con los caminos de su Hijo, con sus fines y sus medios. Apuntando a corregir esta mancha ciega en la visión de estos pensadores, se ha afirmado que: «*En América Latina son los pobres y los oprimidos quienes más sabiamente resistieron las agresiones culturales, mejor preservan y condensan la cultura popular latinoamericana, y cuyas aspiraciones legítimas mejor se orientan a la justicia y el bien común. Por ello forman la médula del proceso de liberación social y cultural*»⁴³. Y eso sucede en América Latina donde —y porque— esos pobres son portadores de la cultura criollo-católica y depositarios de la sabiduría evangélica de la Vida eterna, la cruz y el juicio.

En conclusión: en la corriente del pensamiento naturalista en la que se inscribe Juan Luis Segundo, el silencio acerca de la Vida eterna, la comprensión inmanentista y mesiánica de la salvación, el olvido del juicio y la ceguera para la índole de la obra salvífica, que por obra de la gracia del Dios y Hombre Resucitado está históricamente en curso, tienen una íntima conexión lógica.

Notas

¹El dogma que libera, Sal Terrae, Santander 1989, p. 17.

²Rahner ha tocado el tema en *Gefahren im heutigen Katholizismus*, Johannes Verlag, Einsiedeln, del que existe traducción francesa: *Dangers dans le Catholicisme d'Aujourd'hui*, Desclée de Brouwer 1959, pp. 120-122; y castellana: *Peligros en el catolicismo actual*, Cristiandad, Madrid 1964, pp. 112 y ss. Trata también el tema en «¿Qué es herejía?», en *Escritos de Teología*, Taunus, Madrid 1964, T. V, pp. 513-560.

³Jean-Hervé Nicolas, «Le difficile dialogue. A propos de l'Ouvrage de Juan Luis Segundo: Qu'est-ce qu'un dogme?», en *Revue Thomiste* XCIII (1993), p. 488.

⁴Julián Marías, *Problemas del Cristianismo*, BAC, Madrid 1982, Cap. IV: «La vertiente religiosa de la justicia social», pp. 20-25.

⁵Miguel de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Austral, Buenos Aires 1949, Cap. XI, p. 59.

⁶Debo corregir aquí la atribución que hice, en la primera edición de este libro, de la edila Alicia Topolanski al MPP (Movimiento de Participación Popular), partido integrante de la coalición de izquierda Frente Amplio (= FA). La edila, fallecida el 22 de febrero de 2011, no pertenecía a esta fracción del Frente Amplio, sino a otro grupo dentro de las filas del partido de izquierda que es gobierno actualmente en Uruguay.

⁷Junta Departamental de Montevideo, Sesión del 8 de febrero de 1996. Ver texto en las Noticias de la Provincia uruguaya *Enlace* 27 (1996), p. 13; o en *CIAS* 45 (Oct/1996), n. 457, p. 487. El pensamiento de Segundo es grato a la izquierda política porque presenta una visión ideologizada de la fe cristiana que responde al «perfil de la izquierda». En el Capítulo 8, en el párrafo 8.7.1 y la nota 32 se hará referencia se hará referencia a la intervención de Margarita Percovich, otra edila del mismo partido.

⁸*Teología abierta para el laico adulto. 2. Gracia y condición humana*, Lohlé, Buenos Aires 1969, p. 110.

⁹Op. cit., pp. 107-108.

¹⁰*Gaudium et Spes*, 18.

¹¹Hemos tratado ampliamente el asunto en *En mi sed me dieron vinagre. La Civilización de la Acedia. Ensayo de Teología pastoral*, Lumen, Buenos Aires 1999².

¹²Encíclica *Dominum et vivificantem* sobre el Espíritu Santo, n. 56.

¹³José Luis Illanes, *Cristianismo, Historia, Mundo*, Universidad de Navarra, Pamplona 1973, pp. 15-16.

¹⁴*Tertio Millennio Adveniente*, 52.

¹⁵S. Kierkegaard, *Apostilla conclusiva*, 4. Citado por R. Cantalamessa en *Jesucristo el Santo de Dios*, Lumen, Buenos Aires 1995, p. 100.

¹⁶R. Cantalamessa, op. cit. en nota anterior, pp. 100-101.

¹⁷Que el mal que aqueja el pensamiento de Segundo no es nuevo, sino un espíritu que aquejó todo este siglo que termina, lo demuestra, por ejemplo, la anotación de Miguel de Unamuno en su diario íntimo, hacia el fin de su vida: «*En tiempo de Cristo [...] soñaban unos, bajo el nombre de Reino de Dios, en el restablecimiento del reino de Israel y el sacudimiento del yugo romano, y por Mesías esperaban a un guerrero. Así los que hoy esperan una Arcadia terrestre, el reinado de la igualdad, el fin del dominio burgués (la burguesía y el romanismo), la tierra de promisión aquí abajo y aquí abajo la justicia. Éstos son los que sueñan en el triunfo de la ley, en parlamentos y luchas terrenas. Los doctores del socialismo terreno son los nuevos talmudistas. El reino de Dios es para ellos su propio reino. 'Ponen sus ideas en vez del pensamiento de Dios' (P. Didon). Jesús adoptó la palabra corriente al Reino de Dios, como hoy adoptaría el reinado de la justicia y la igualdad y la fraternidad. Pero su reino no es de este mundo. Los espíritus religiosos saben que el reino es espiritual e interior*» (Miguel de Unamuno, *Diario íntimo*, Alianza, Madrid 1970¹, 1986⁸, p. 198).

¹⁸*Teología Abierta III, Reflexiones críticas*, Cristiandad, Madrid 1984, p. 329. Véase el capítulo «*El Reino en Marcha*», allí mismo, pp. 329-334.

¹⁹*Teología de la Liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*, p. 192.

²⁰Véase Cándido Pozo, «*Algunas condiciones para una teología correcta de la liberación*», en *La Teología de la Liberación a la luz del Magisterio. Seminario sobre la Libertatis Nuntius y la Libertatis Conscientia*, Cedral-Trípode, Bogotá-Caracas 1988, pp. 363-364.

²¹Véase *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, pp. 43-69.

²²*De la Sociedad a la Teología*, p. 77.

²³*De la Sociedad a la Teología*, p. 105. Juan Luis Segundo agrega la concesión: «aunque la esperanza de su última realización ultraterrena quede vigente, el mensaje cristiano pierde [así] necesariamente su carácter mágico». Con lo que a primera vista parecería que salva su proposición. Pero no es así si se considera bien lo que se oculta bajo esta aparente concesión. Para caer en la cuenta hay que observar dos cosas. En primer lugar, que lo que queda vigente no es sólo la esperanza sino la realidad del destino ultraterreno, que la fe de la Iglesia afirma en el Credo y reafirma en el Vaticano II, en el Credo de Pablo VI y en el Catecismo de la Iglesia Católica. En segundo lugar que es inadmisibles decir que la fe en la Vida eterna le dé al mensaje cristiano un «carácter mágico». Como si lo que puede darse en formas desviadas de la esperanza cristiana fuese inherente a ella. Juan Luis Segundo, otra vez más, esgrime los abusos contra el uso, y convierte un vicio de la fides *qua* en tacha de la naturaleza de la fides *quae*. De modo que lo que en apariencia es un homenaje a la ortodoxia sólo refuerza veladamente la impugnación.

²⁴*De la Sociedad a la Teología*, p. 104.

²⁵La afirmación es tan audaz como falsa. Juan Luis Segundo no da razón de textos paulinos tales como «deseo morir para estar con Cristo» (Flp 1,23); «Ahora vemos por un espejo oscuramente, entonces veremos cara a cara. Al presente conozco sólo en parte, entonces conoceré como soy conocido» (1 Cor 13,12); «No tenemos aquí morada permanente sino que buscamos la futura» (Hb 13,14); «Pues si de Cristo se predica que ha resucitado de entre los muertos ¿cómo entre vosotros dicen algunos que no hay resurrección de muertos?» (1 Cor 15,12); «El último enemigo vencido será la muerte» (1 Cor 15,26); «En la resurrección de los muertos se siembra en corrupción se cosecha en incorrupción. Se siembra en ignominia y se levanta en gloria» (1 Cor 15,42-43). Tampoco tiene en cuenta las citas de Pablo que invoca el concilio Vaticano II al referirse a la Vida eterna: «Caminamos en fe y no en visión, pero confiamos y quisiéramos más partir del cuerpo y estar presentes al Señor» (2 Cor 5,7); «me está preparada la corona de la justicia que me otorgará aquel día el Señor, justo Juez, y no sólo a mí sino a todos los que aman su manifestación» (2 Tm 4,8).

²⁶Juan Luis Segundo sugiere que el mensaje sobre la Vida eterna es precristiano.

²⁷*De la Sociedad a la Teología*, p. 104.

²⁸Véase el *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 1023-1029. «Las almas de todos los santos [...] aun antes de la resurrección de sus cuerpos y del juicio final [...] estuvieron, están y estarán en el cielo, en el Reino de los cielos y paraíso celestial de Cristo, admitidos en la compañía de los ángeles. Y después de la muerte y pasión de nuestro Señor Jesucristo vieron y ven la divina esencia con una visión intuitiva y cara a cara, sin mediación de ninguna creatura» (Benedicto XII, const. *Benedictus Deus*: Denz.-Sch. 1000).

²⁹De las mismas aporías se resiente su obra *El Infierno. Un diálogo con Karl Rahner*, Trilce, Montevideo 1997, Lohlé-Lumen, Buenos Aires 1998.

³⁰M. J. Le Guillou, *El Misterio del Padre*, p. 76.

³¹*Ib.*, p. 76.

³²Siempre «según los criterios del mundo moderno», que Segundo no cuestiona, sino que acepta como indiscutibles y deja indiscutidos. *Teología abierta, III Reflexiones críticas*, Cristiandad, Madrid 1984, p. 206.

³³*Teología Abierta III, Reflexiones críticas*, Cristiandad, Madrid 1984, pp. 206-208.

³⁴Esos creyentes dan la prueba fehaciente de que la eternidad no es para ellos en esta vida sólo una promesa y una esperanza. ¡Es también una presencia y una experiencia! (como observa R. Cantalamessa, op. cit., p. 106). Pero es precisamente esa prueba la que se niega a ver y descalifica como alienación la acedia naturalista.

³⁵Juan Carlos Scannone, *Evangelización, Cultura y Teología*, Guadalupe, Buenos Aires 1990, p. 31.

³⁶Este discurso equívoco lo ha expresado magistralmente Fiodor Dostoiewski en su obra *Los Hermanos Karamazov*, en el capítulo titulado «*La Controversia*» (Lib. 3, cap. 7), que reproduce un diálogo, paradig-mático, entre Grigori, el creyente sencillo y piadoso, y el cínico Smerdiakov, incrédulo sofista y burlón. Grigori relata emocionado a su amo, Fiodor Pavlovich, el caso de un soldado que se dejó despellejar vivo por no renegar de su fe. Smerdiakov *demuestra* que no habría mentido diciéndose incrédulo y que mintió al confesarse creyente. Nos referiremos a este relato en otro lugar, como ejemplo de la reducción gnóstica, moralista, del misterio de la fe y de la comunión. No se trata de si se miente o no, sino de si se rompen o no, negándolos, una comunión y un vínculo de fidelidad.

³⁷Raniero Cantalamessa, *Jesucristo, el Santo de Dios*, Lumen, Buenos Aires 1995, p. 96.

³⁸Juan Luis Segundo ha expuesto su pensamiento sobre estos temas especialmente en su obra *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, Sal Terrae, Santander 1993. Véase el ejemplo de tergiversación del pensamiento de santo Tomás que comentamos en el Cap. 2.

³⁹R. Cantalamessa, *Jesucristo el Santo de Dios*, pp. 106-107.

⁴⁰En su libro sobre *El Infierno*, aunque Juan Luis Segundo concede que lo que podemos saber de nuestro destino después de la muerte «*procede, no de un puro dato empírico ni de una especulación metafísica sino del testimonio de la autorrevelación de Dios, y por ende de una apropiada exégesis, tradicional y crítica a la vez, de la Biblia, donde aquélla se ha depositado por escrito*» (p. 162), no tiene en cuenta y desecha explícitamente afirmaciones de la tradición y del magisterio —y en particular la visión de Ignacio en los Ejercicios (EE 65-71), que en ellas se inspira— acerca del más allá y del valor del temor servil o contrición imperfecta (Cf. CIC 1453). «*Se hace en varias, dentro de las más conocidas e influyentes, espiritualidades un uso, que no por discreto y secundario deja de ser explícito, del miedo. Se lo provoca a sabiendas y se hace que quien practica los ejercicios lo pida a Dios*» (p. 183). La alusión a los Ejercicios de san Ignacio es evidente. Juan Luis Segundo se pregunta si es posible dar por falsa la visión tradicional de la Iglesia, aun planteada en forma discreta y secundaria (p. 180), pero elude pronunciarse sobre la verdad o falsedad de los dogmas para afirmar en términos que es difícil no interpretar como expresión de un relativismo pragmático, y que no se ve cómo sean compatibles con el inicial reconocimiento del respeto que exigen los datos de la revelación en la Escritura interpretada por la Tradición: «*la investigación llevada hasta aquí, si es aceptada en sus conclusiones, tendrá por necesidad que poseer o establecer una estrecha ligazón entre madurez humana por un lado y verdad teológica por otro*» (p. 183). La pregunta sobre la *verdad* queda soslayada y postergada para evaluar lo que Segundo pasa a llamar reductivamente como «*espiritualidades*», en términos de fuerza y eficacia: «*La espiritualidad... puede tener la misma o mayor fuerza*»; «*pueden ser a veces útiles para una cierta conversión de conductas*»; y en todo caso, la exposición de la doctrina tradicional sobre el infierno «*debe ser controlada y valorada por métodos psicológicos muy*

serios», ya que los sacerdotes serían presuntamente «directores no lo bastante preparados para diagnosticar desviaciones enfermizas muy sutiles» (p. 184).

⁴¹«Two Theologies of Liberation», en *The Month* 17(1984), pp. 321-327, republicado como «Les deux théologies de la libération en Amérique Latine», en *Études* 361 (1984), pp. 149-161; nuestra cita en pp. 151-152.

⁴²J. Maritain, *Significado del ateísmo contemporáneo*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1950, París 1949, p. 19.

⁴³Juan Carlos Scannone, *Evangelización, Cultura y Teología*, p. 70.

2. Vicios de argumentación lógica, teológica y escriturística

*«Uno se encuentra con demasiada frecuencia afirmaciones perentorias, sin pruebas, por lo tanto tan infalsables como inverificables»
(Jean-Hervé Nicolas)*

No es posible hacer una crítica exhaustiva de los escritos de Juan Luis Segundo en los límites que se imponen en este informe. Entre otros motivos porque no es fácil asir su pensamiento exacto, que a menudo se dice y se esconde a la vez, detrás de lo que escribe. Personas que lo conocieron lo recuerdan festejando, con aires de niño travieso, sus juegos a las escondidas con la censura. Este capítulo examinará el estilo argumental de Juan Luis Segundo, desde el punto de vista estilístico primero y desde el punto de vista argumental después.

Su estilo es sinuoso, resbaladizo, dice aquí y desdice más adelante, da a entender o da por supuesto más de lo que afirma. Pavimenta su texto con tal profusión de afirmaciones gratuitas y a veces falsas que algunos críticos, como el Dr. Miguel A. Barriola, se han agotado en la tarea de la refutación minuciosa¹ y otros se han sentido tentados primero de irritarse y luego de desconfiar de su sinceridad, como se verá más abajo. En los *Anexos* se encontrará extensos ejemplos de este estilo. Hay a mano de quien desee ampliar la comprobación de este hecho, centenares de páginas dedicadas al análisis de las mismas, ya sea en las obras de Miguel A. Barriola y Eduardo Rodríguez Antuñano², ya sea en numerosas reseñas que se irán citando.

El mismo Juan Luis Segundo explica *algo* de las razones de sus silencios y de su estilo sinuoso: *«La cúpula de la Iglesia Católica parece experimentar cada vez más dificultad en dejar tratar al aire libre, públicamente, ciertos problemas. ¿Cuáles son estos?, preguntará alarmado algún lector ingenuo. ¡Dichoso el que pudiera responder con certeza a esa pregunta y actuar en consecuencia!»³ [...] En los hechos, la jerarquía eclesiástica dejará pasar cualquier obra que afirme o niegue la salvación de todos los hombres de buena voluntad, pero no una que dude de que el Sumo Pontífice era infalible cuando decidió declarar el dogma de la Asunción de María a los cielos. Pues bien, no tengo por qué*

ocultar que, en el cuarto de siglo que vengo escribiendo de temas teológicos, he tratado de evitar ‘meter los dedos en el ventilador’. O, dicho en otras palabras, tratando de no tocar, si posible fuera, esos puntos sensibles. A pesar de que, sin duda, puede hacerse de ellos una no pequeña lista (por más que como decía, no exista una relación muy visible o lógica entre sus items). El confesar que he evitado ex profeso esos puntos o temas equivaldría tal vez, ante el juicio de algunos lectores, a autoacusarme de hipocresía o de cinismo. Entiendo, por ello, que esos lectores tienen derecho a conocer mis descargos, porque en ellos irá un poco la clave general de este libro. Y de otros anteriores»⁴.

2.1 Un estilo oscuro

Un comentarista observa: *«Para empezar, ahí está el estilo: basto, desprovisto de adornos, concentrado, alusivo, con las conexiones implícitas más que explícitas [...] sería probablemente injusto achacar al traductor una opacidad en el estilo de Segundo que proviene del mismo Segundo; John Drury [el traductor] un experto conocedor de Segundo y de Sobrino, simplemente ha permanecido fiel al texto, y los lectores deberían estar preparados para algunos ágiles brincos en el curso del razonamiento (como por ejemplo cuando Teilhard aparece como producto y luego como crítico de los Ejercicios)»⁵.*

El profesor evangélico rioplatense de teología J. R. Stumme considera que *«los conceptos del autor uruguayo no parecen claros, coherentes ni convincentes»*; que, por ejemplo, *«la identificación que realiza entre fin y fe, ideología y medios no es un ejemplo de claridad conceptual»*; que *«tampoco dialoga seriamente con las definiciones propuestas en la literatura actual»⁶.*

2.2 Saltos y ambigüedades

A esta característica del discurso de Juan Luis Segundo se ha referido también Eduardo Rodríguez Antuñano cuando nota los que él llama *«saltos no fundamentados»* característicos de su método. Estos «saltos» son pasajes o deslizamientos que, sin decirlo, se salen de los carriles de la teología, aunque sigan utilizando el

lenguaje teológico. Uno de esos saltos es el que va de la teología a la sociología y otro el que va de la Escritura a la consideración, sociológica también, de la Iglesia actual:

«Finalmente, parece importante, a modo de síntesis, señalar ciertos ‘saltos’ no fundamentados que se aprecian en el pensamiento del autor:

-se ‘salta’ de la exégesis de la actuación de Pablo en Corinto en el contexto de una parusía cercana, a la consideración de la comunidad-Iglesia en términos de signo (élite)-masa (Teol. Abierta T. I pp. 121 y ss), que son categorías sociológicas (élite-masa);

-se ‘salta’ de un contexto teológico (exégesis de Pablo) a categorías sociológicas (élite-masa);

-se ‘salta’ de un privilegiar la Iglesia como ‘signo global’, como ‘sacramento del mundo’ a un detrimento de los signos concretos que esa comunidad ha recibido y/o se da, para actualizar la salvación en ella y en el mundo. En reacción al ‘carisma’ y al ‘objetivismo’ de un ‘ex opere operato’ se privilegia el ‘semiotismo’ y el ‘idealismo’ de un ‘ex opere operantis’ (Iglesia) que sin embargo en la ‘economía’ de la salvación, que es su auto-comprensión, es del orden de los ‘medios’ y no de los ‘fines’, y su realidad está ligada a la ‘figura’ de este mundo, a este ‘eón’. Se ‘salta’ así de la Iglesia-signo, a una teología de los sacramentos centrada sólo en la responsabilidad de la Iglesia hacia el mundo (Cfr. Teol. Abierta, T. IV, p. 129);

-se ‘salta’ de una noción de fe tal como aparece en Berdiaeff y que supone una teología apofática o mística con vistas a purificar la noción de Dios de toda deformación antropomórfica (Cf. Teol. Abierta, T. III, pp. 154-155 y Liberación de la Teol., p. 194) a un énfasis radical en el proceso de las ideologías o de las interpretaciones como historia de salvación (Cf. Teol. Abierta, T. III, pp. 55 y ss);

-se ‘salta’ del proceso de las ideologías a su identificación con el Espíritu de Cristo, que se describe como ‘resultado dinámico e interno del proceso de educación reveladora’ (Cfr. Liberación de la Teol., p. 139);

-se ‘salta’ del Espíritu en el proceso de las ideologías a las ‘exigencias minoritarias’ del Evangelio, que son tales por ‘esencia y definición’ (Cf. Liberación de la Teol., p. 260);

-se ‘salta’ de las ‘exigencias minoritarias’ del Evangelio al proyecto minoritario de *‘crear... nuevas formas de energía que permitan a las conductas, mecanizadas necesariamente, establecer la base para nuevas y más creadoras posibilidades minoritarias en cada ser humano’ (Cf. Ib.)*».

Eduardo Rodríguez Antuñaño concluye que el esbozo dogmático de Segundo «no deja de albergar múltiples ambigüedades»⁷.

Debido a esta oscilación metódica, el pensamiento de Juan Luis Segundo entra y sale sin avisar del campo de la teología y no puede llamarse propiamente *teológico* en todo momento. Por eso es más exacto hablar de «pensamiento» de Segundo que de «teología» de Segundo.

2.3 Equivocidad propia de la gnosis

Al pensamiento de Juan Luis Segundo se aplica lo que se ha dicho del pensamiento gnóstico en general: «*su excepcional gravedad se debe a su carácter insidiosamente equívoco: toma prestado de la fe su lenguaje y sus temas, para entenderlos a su manera*». El creyente auténtico, al leer sus obras, «*experimenta un malestar; siente que algo no funciona, que los objetos de la fe están como deportados, descentrados en relación con la verdad orgánica del dogma, que por ello entran en contradicción unos con otros y que, en ese contexto, no se puede mantener la síntesis orgánica*»⁸. Las desprolijidades de su método argumental y su actitud polémica crónica con las «autoridades» en fe y en teología, parecen deberse a esa índole gnóstica de su pensamiento.

2.4 Uso desprolijo del argumento de autoridad en teología

Es sabido que el método de la ciencia teológica toma sus principios de la autoridad: autoridad de la Revelación, de la Escritura y de la Tradición, del Magisterio del Papa y los Concilios, de los Padres y Doctores, de los teólogos, de la fe de la Iglesia, del *sensus fidelium*. Pues bien, Juan Luis Segundo es –como se procederá aquí a mostrar con ejemplos y testimonios de sus críticos– llamativamente desprolijo en el manejo de las autoridades, lo cual compromete la calidad teológica de su pensamiento.

Cuando Juan Luis Segundo argumenta a partir de textos patrísticos, del Magisterio conciliar o pontificio, suele comentarlos de tal manera que les hace decir lo que no dicen. Si se trata de una discusión, desfigura a veces dialécticamente las sentencias contrarias.

De la misma manera procede con los textos bíblicos. Cuando se trata de ellos, Juan Luis Segundo gusta jugar dialécticamente el sentido de uno contra otros, encontrando pretendidas contradicciones. Cuando invoca autoridades exegéticas silencia, salvo rara excepción, las contrarias. Llega hasta a manipular la traducción del texto bíblico, como se lo ha observado J. P. Galvin: «*A pesar de la afirmación contraria [de Juan Luis Segundo], la traducción de Romanos no siempre intenta ser fiel al original griego*»⁹.

Son numerosos los reproches que le hacen los reseñistas a su estilo argumental, a su manera de exponer y de argumentar con autoridades y a sus abusos en el manejo de los textos en general, pero en particular del texto bíblico y de la interpretación de los textos de la Escritura. Esta manipulación de las autoridades falsea las conclusiones y desmerece la calidad teológica de su obra.

La razón profunda de este modo de proceder es que, no habiendo coincidencia de fondo entre las categorías de pensamiento de Juan Luis Segundo y las de sus fuentes bíblicas y magisteriales, la invocación de la autoridad de sus fuentes debe hacerla necesariamente basándose en coincidencias puntuales de expresión, de manera fragmentaria, basándose en afirmaciones aisladas del sentido propio que les da su contexto. El apoyo que brindan al pensamiento de Juan Luis Segundo es, por lo tanto, más aparente que real, y sólo mantiene su vigor gracias a una selección que omite y silencia otros aspectos del contexto de la autoridad invocada.

Esta selectividad de Juan Luis Segundo ante la Escritura la confirma la siguiente alabanza de un admirador suyo que lo elogia porque se tomaba «*la atribución de juzgar los libros sagrados –como Lutero, que llamaba a la carta de Santiago como ‘la epístola de paja’–, para comprender su sentido, si es que efectivamente poseían algún valor como parte del proceso pedagógico de evangelización. En este sentido parecía tomarse la misma libertad que se tomó el apóstol Pablo que, predicando a Jesucristo, jamás se vio en la obligación de citar palabras suyas*»¹⁰.

De entre numerosos testimonios de este hecho, se expondrán a continuación tres que muestran cómo este vicio argumental tuerce la verdad teológica en asuntos graves.

2.5 Primer testimonio: Dr. Miguel A. Barriola

Queriendo fundamentar su visión humanista antropocéntrica, Juan Luis Segundo invoca la autoridad de Ireneo, pero eligiendo la parte de la frase que sirve a su argumento y callando la otra. Miguel A. Barriola se lo señala en estos términos: «*Tergiversa igualmente este autor la expresión de Ireneo: 'la gloria de Dios es el hombre viviente', omitiendo lo que sigue: 'la vida del hombre es ver a Dios', por lo cual se ve que ni la Biblia ni Ireneo se interesan por el 'hombre-hombre', en expresión de Segundo (p. 65), sino por el hombre abierto a la trascendencia de Dios*»¹¹.

Como ejemplo del uso selectivo de la autoridad de la Escritura, mediante la cita de ciertos textos con silenciamiento de otros, pone Barriola este otro ejemplo: «*Segundo cita siempre (por lo menos desde 1965) esos pasajes de la epístola Primera de Juan (1 Jn 2,4-29; 3,1-6; 4,6-8.16): nunca consideró otro lugar como éste: 'Todo el que cree que Jesús es el Mesías ése ha nacido de Dios, y todo el que ama al que le engendró, ama al engendrado de Él. Conocemos que amamos a los hijos de Dios en que amamos a Dios y cumplimos sus mandamientos.'* (1 Jn 5,1-2)»¹².

La primera serie de textos habla del amor a los demás, el último habla del amor a Dios. La selección de unos con silenciamiento del otro denota una preferencia característica de la teología secularista, que considera *verticalismo* la relación con Dios, hasta el punto de impugnar la licitud de los actos de culto, y postula una reducción *horizontal*, meramente interhumana, del amor cristiano. El mensaje acerca del amor debido a Dios se sumerge así en el dominio de lo implícito.

Otro caso: Según la necesidad argumental del momento, Juan Luis Segundo arregla el argumento de Escritura, adaptándolo a su conveniencia y *practicando una selección entre los libros de la Escritura, destacando algunos que en su opinión responden mejor a la «situación actual» y relegando otros*. Así, por ejemplo, argumenta afirmando que la literatura sapiencial surge sólo después del Exilio, atribuyéndole el vicio de ser representante de una «vida

espiritual» individualista y despreocupada de la historia, argumento que Miguel A. Barriola rectifica mostrando que también abundan los rasgos de ese tipo en textos preexílicos¹³.

2.6 Segundo testimonio: J.-H. Nicolas

J.-H. Nicolas, después de lamentar el silencio de Juan Luis Segundo acerca de la Vida eterna, prosigue deplorando en estos términos sus vicios argumentales: *«En esta atención dada al hombre en su existencia terrena, habría una apertura real a un diálogo que podría ser fructuoso para discutir las respuestas ofrecidas –y que la importancia de las preguntas planteadas hace extremadamente deseable. Desgraciadamente, la manera misma como procede el autor lo hace imposible. Uno se encuentra con demasiada frecuencia afirmaciones perentorias, sin pruebas, y por lo tanto tan infalsables como inverificables, apoyadas a veces en la autoridad de algún teólogo, pero que él trae a sus tesis de manera arbitraria –a menos que se trate de los que piensan como él y junto con él las elaboran. Es así como [...] declara tranquilamente: ‘El antropocentrismo de la cultura moderna ya no asusta, porque nadie será más antropocéntrico que Dios mismo y su Revelación’ (p. 466), [en el original castellano, p. 361]. Esto podría ser una simple humorada (boutade), pero en realidad esta tesis fundamenta la concepción que es central en su razonamiento, según la cual la Revelación no ha tenido lugar para enseñarle al hombre algo –acerca de Dios o acerca de sí mismo– sino que ‘orienta la mente del hombre hacia soluciones plenamente humanas’. Ésta es una cita literal del Vaticano II (GS 11), pero, en la cita, después de haber cerrado cuidadosamente las comillas, agrega: ‘de cara a los problemas históricos (GS 11)’ p. 476, [en el original castellano, p. 369].*

Empero, todo el contexto de este párrafo, y del conjunto de esta constitución pastoral, indica claramente cuál es la ‘vocación integral del hombre’ que tiene en vista el Concilio: ella abarca indudablemente los valores históricos a los que se ordenan las actividades terrenas del hombre, y que el Concilio, justamente en esta Constitución, se propone religar a su fuente divina; pero éstas desbordan la historia y no encuentran su plenitud, sublimada, más que en el más allá (GS 18). Esta manera de hacer servir a sus fines

los textos a los que se refiere y sobre los cuales pretende apoyar sus tesis es constante en él y hace que el desarrollo de su pensamiento resulte irritante e increíble. *La misma afirmación antes señalada, según la cual el antropocentrismo de la cultura moderna ya no asusta, se apoya sobre una falsificación, de la cual quisiéramos tener la seguridad que fue involuntaria, de una frase de Pablo VI en su discurso de clausura del Concilio, el 7 de diciembre de 1965. A la pregunta que el Papa se ponía públicamente y reproducida en estos términos por el autor: 'Todo esto y cuanto podríamos aún decir sobre el valor humano del Concilio ¿acaso ha desviado el espíritu de la Iglesia conciliar hacia la dirección antropocéntrica de la cultura moderna?', el autor le hace responder: 'desviado no, vuelto sí' (p. 466), [en el original castellano, p. 361]. Ahora bien, el Papa respondió así: 'Dicendum est Ecclesiam non a recto itinere decessisse, sed hoc in illam partem direxisse (No, la Iglesia no se desvió del camino recto, sino que ella se volvió hacia el hombre)'. Ésta no es de ninguna manera 'una vuelta, un cambio de dirección, admitido sin cortapisas' hacia el antropocentrismo de la cultura moderna, como pretende el autor, y como desmiente la continuación del discurso del Papa: 'cualquiera que considere atentamente este interés preponderante que el Concilio presta a los valores humanos y terrenos [...] deberá reconocer que aun esta misma preocupación no va jamás dissociada de las preocupaciones religiosas más auténticas, ya sea que se trate de la caridad [...] o del vínculo, constantemente afirmado y valorizado por el Concilio, que existe entre los valores humanos temporales y los valores propiamente espirituales, religiosos y eternos. La Iglesia se vuelve hacia el hombre y hacia la tierra, pero es hacia el Reino de Dios hacia donde la hace volverse su impulso'.*

La utilización de este procedimiento falsificador –prosigue lamentando J. H. Nicolas– no perdona tampoco a la Escritura». Tres ejemplos de este abuso le señala este reseñista, que tocan las figuras de Abraham y de Moisés y el pensamiento de san Pablo, que sería largo exponer aquí.

El reseñista concluye caracterizando así el procedimiento de la argumentación de Juan Luis Segundo: *«el modo de proceder del autor consiste en desviar totalmente una cita del que era su sentido original, intercalando algunas palabras en el comentario, que parecen agregar solamente una precisión inocente del sentido,*

pero que le hacen decir al texto lo contrario de lo que dice». Y pone como ejemplo que Juan Luis Segundo, comentando un pasaje de Gálatas, hace extensiva a la Iglesia la crítica de Pablo a la Ley y, violentando el pensamiento paulino que opone esclavitud de la Ley con libertad eclesial, envuelve a la Iglesia en la misma advertencia paulina¹⁴.

2.7 Tercer testimonio: J.-Y. Calvez

Coincide con los anteriores el testimonio del P. Jean-Yves Calvez SJ que advirtió también estos mismos vicios de procedimiento y lamenta las «retorsiones» sofisticas a que Juan Luis Segundo somete las afirmaciones de la Instrucción sobre la Teología de la Liberación, en su libro *Teología de la Liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*. Dice el P. Calvez: «*No es sino al precio de pequeñas torsiones de este género [Calvez acaba de ejemplificar] que las frases de la Instrucción llegan a crear la impresión desfavorable de una teología en contraste con el Vaticano II. La Respuesta al cardenal Ratzinger exagera así el desfasaje, si es que existe algún desfasaje. Sería una lástima iniciar un diálogo sobre esta base*»¹⁵.

2.8 Tergiversación del pensamiento de Santo Tomás

Conviene exponer con mayor detenimiento algunas gruesas inexactitudes o errores¹⁶ en que incurre en su tarea de refutar las posiciones de la teodicea clásica. Juan Luis Segundo afirma que Santo Tomás, sobre las huellas del monismo de origen griego, ‘*destruye la seriedad de la relación histórica entre Dios y el hombre*’¹⁷.

Esto, sin embargo, no es así porque –como se podrá apreciar a continuación– el Doctor angélico no sólo no niega la existencia de relaciones históricas sino que las afirma. Sólo que Santo Tomás establece una distinción, cuyo sentido preciso Segundo evidencia no haber entendido, entre relaciones *reales* y *de razón*. Al hablar de las relaciones en Dios, santo Tomás distingue –en efecto– entre las relaciones *ab aeterno* (las intratrinitarias, existentes entre las Personas divinas) y las relaciones *ex tempore* (de Dios con las creaturas y de éstas con Él). Santo Tomás afirma explícitamente

que es posible aplicar a Dios nombres que derivan de las relaciones históricas [= *ex tempore*] que las criaturas tienen con Él. Pero Segundo trunca la cita omitiendo la siguiente clara afirmación de Santo Tomás: "*nada se opone a que los nombres que expresan relaciones con las criaturas, se prediquen de Dios ex tempore [e.d. en la historia, a parte historiae]: no por algún cambio en Dios, sino por el cambio de las criaturas*"¹⁸.

Es evidente que Segundo no ha penetrado el pensamiento de Santo Tomás acerca de las relaciones reales y de razón, puesto que argumenta que debido a dicha afirmación: "el monismo (griego y tomista) *destruye, sin saber y en pura lógica, la seriedad de la historia que ocurre entre Dios y el Hombre*" al afirmar, por boca de santo Tomás, que: «*en Dios no existe una relación real con las criaturas, sino una relación de razón en la medida en que las criaturas están referidas a Él*»¹⁹.

La «refutación» de Juan Luis Segundo supone un sorprendente y en cierto modo escandaloso desconocimiento de la doctrina de Santo Tomás sobre la relación. Pero también un no menos grave desconocimiento de su doctrina acerca de las relaciones entre lo divino y lo humano que inaugura la Encarnación.

Esta doctrina es decisiva para comprender, no sólo el pensamiento de Santo Tomás acerca de la relación entre Dios y la Historia, sino la doctrina católica *simpliciter* que el Angélico doctor no hace más que exponer. En particular, Juan Luis Segundo no toma en cuenta la afirmación de Santo Tomás de que la unión del Verbo encarnado con la naturaleza humana se hizo en la Persona del Verbo y no en la Naturaleza divina²⁰. En efecto no es Dios, Trino, el que se encarna, sino la Persona del Verbo la que une a sí una naturaleza humana, la asume, y establece así una relación, que Santo Tomás no vacila en declarar "de razón" sin temor a restarle verdad histórica a la Encarnación del Verbo, a través de la cual se anudarán en adelante todas las relaciones entre Dios y los hombres: en el Hijo encarnado²¹.

Cuando se reconoce a María el título de Madre de Dios, ¿se está destruyendo la seriedad de la historia que ocurre con Dios? No, ciertamente. Pues bien, la doctrina de la relación de Santo Tomás se aplica tal cual al misterio de la Encarnación. A través de la naturaleza humana del Verbo, unida a su Persona como única hipóstasis, se relacionan María, y después de ella todos los

hombres, a lo largo de la historia de la salvación, con el Verbo eterno encarnado; y en Él y a través de Él, con Dios²². De manera que justamente dice Jesús: "*nadie va al Padre si no es por mí*". Y justamente se le llama primogénito de muchos hermanos, como a los cristianos coherederos de Cristo.

Nótese, por último, que según lo afirma Santo Tomás, la unión en Jesucristo de la naturaleza divina y la humana, es *una relación creada* y: "*Esta unión no está en Dios realmente sino únicamente según la razón; porque se dice unido Dios a la creatura, porque la creatura está unida a Dios sin mutación de éste*"²³. Es obvio que, para Santo Tomás, el hecho de que las relaciones del Creador con las creaturas sean ‘de razón’ no quita densidad histórica ni verdad ontológica a las creaturas ni seriedad a la comunión salvífica de los hombres con las Personas divinas.

Lejos de convencer de monismo al pensamiento de santo Tomás, el intento de Juan Luis Segundo supone mutación en Dios, y por eso se vuelve contra él mismo y lo precipita en el monismo del que pretende huir. Por ese camino Juan Luis Segundo coloca a Dios en una misma y única categoría con los seres mutables, lo cual significa, de hecho, un deslizamiento en el ateísmo panteísta, o en la variedad del mismo que hace de Dios un dios *in fieri*, que va siendo engendrado por la Historia. Ya se verá cómo, efectivamente, Segundo incurre en ese actualismo metafísico y sus correlativos relativismo histórico y secularismo teológico.

Por fin: la dificultad de Juan Luis Segundo para captar el sentido exacto de la distinción entre los conceptos *real-de razón* tiene que ver, al parecer, con la visión filosófica idealista y kantiana que él comparte, y con su simétrica y proporcional dificultad para comprender las razones del realismo católico. Lejos de "*destruir la seriedad de la historia que ocurre entre Dios y el Hombre*", como le achaca Segundo, la categoría aristotélico-tomista de *relación de razón* salva la diversidad de identidades de ambos actores –Dios y Hombre– y por lo tanto salvaguarda la autenticidad de su relación inefable. Juan Luis Segundo acusa una frase sin tomarse la fatiga de comprender el conjunto al que pertenece. Pero, sobre todo, no propone ninguna alternativa válida para hablar acerca del hecho respetando su facticidad. Si algo salvaguarda la categoría de *relación de razón* es *el hecho* religioso en su misteriosa idiosincracia. Con una pretendida defensa de lo histórico, Segundo

se desentiende de lo real mismo en su misterio: la relación de un Dios eterno y necesario con el hombre creado y contingente.

Aun los que critican el uso del distingo *real-de razón* para hablar de la relación, por algunas dificultades que presenta, están de acuerdo en la cosa misma: “*En la afirmación (de Santo Tomás) se subraya la idea, ciertamente correcta por completo, y que nosotros también defendemos, de que la relación de Dios con la creatura tiene que ser completamente distinta de la relación que mantiene la creatura frente a Dios*”²⁴.

No es verdad que el lenguaje empleado por santo Tomás destruya la seriedad de la historia. Santo Tomás usa esas categorías abordando hechos teológicos. Piensa primero la relación en absoluto, considerada desde Dios. Dios es el que da el ser, libre y gratuitamente. Lo está dando y lo dará libre y gratuitamente por siempre. La Historia está siendo creada por Él, posibilitada por Él, que hace existir a sus autores y además se implica en relaciones interpersonales, y por lo tanto libres y contingentes, con ellos. El lenguaje que expresa estos hechos ha de mantener en cada paso del devenir temporal de los seres creados, la libertad y gratuidad de Dios, así como la diversidad entre Dios y lo creado por Él.

La *relación de razón* es particularmente apta para expresar precisamente algo tan esencial a la Historia como la libertad. La libertad de Dios para crear y la libertad inherente a la acción propiamente histórica, pues donde no hay libertad no hay Historia.

Santo Tomás, como buen realista, procede del ser al pensamiento. Este procedimiento escandalizará siempre a una mente idealista como la de Segundo, que procede a la inversa, del pensamiento al ser, e incluso define siempre el ser en términos de pensamientos.

Los pensadores como Santo Tomás procuran lograr una trasposición conceptual de la realidad que siempre permanece tentativa, aproximativa y mejorable, necesita varios conceptos para expresar la esencia de una sola cosa, según la multiplicidad de puntos de vista que adopte sobre ella, y sin tomar jamás por realidad lo que abstrae de lo real. El idealismo, en cambio, a partir de la matematización cartesiana del pensamiento, ha procedido a convertir las abstracciones de lo real en modelos, de los cuales no se conformó con decir que lo real debe ajustarse a ellos, sino que ellos mismos son lo real. Mientras para el idealista toda sustancia es

conocida porque se reduce al contenido de su idea, para los realistas como Santo Tomás, toda sustancia es desconocida en sí misma, porque es una cosa distinta de la suma de conceptos que nosotros sacamos de ella²⁵.

En el caso concreto de “tomarse en serio la historia”, el juicio acerca de Santo Tomás debería deducirse de una consideración global de su pensamiento y no del rechazo de una expresión aislada, malentendida por interpretarla no sólo aisladamente sino de espaldas a su sentido en la tradición aristotélico-tomista, y por descalificarla sin haberse tomado el trabajo de entenderla.

2.9 Desprolijidades y arbitrariedades exegéticas

Hemos adelantado algunos ejemplos que muestran los defectos en la argumentación escriturística de Juan L. Segundo. Da la impresión de que ella se debe por un lado al método que divulgó la ilustración racionalista y kantiana y él asimiló pasivamente. Por otro lado, a su falta de formación escriturística y a una cierta falta de conciencia de sus limitaciones científicas. Juan Luis Segundo se aproxima a la Escritura más como un ensayista a una obra literaria que como un exegeta al texto bíblico. Por eso los exegetas que examinan sus argumentos quedan desconcertados por lo que les parece –no sin razón– ligereza argumental, inconsciencia u osadía. Desde ese ángulo de la crítica se le han dirigido las objeciones más severas.

2.9.1 Falta de familiaridad con la ciencia bíblica

Primer ejemplo: Comentando su obra sobre san Pablo, señala un crítico: *"Está claro que es legítimo examinar a Pablo con la finalidad de aplicar su pensamiento a usos teológicos contemporáneos. Pero el tratamiento que hace Segundo de Pablo es insatisfactorio tanto desde el punto de vista exegético como sistemático. El estudio se resiente debido a la decisión del autor de evaluar a Pablo sobre la única base de la carta a los Romanos y prescindiendo, además, de Rm 9-11 y 13,1-7, a pesar de la relación que tienen estos pasajes con la universalidad de la salvación y la relevancia política del pensamiento de Pablo.* Comentarios desaliñados acerca del origen de algunos escritos bíblicos del

Nuevo Testamento traicionan una falta general de familiaridad con la ciencia bíblica reciente. *Como resultado de un recurso limitado a obras exegéticas, la presentación que hace Segundo de la teología paulina queda mayormente privada del test que significaría una confrontación con la ciencia reciente –un defecto que se exagera por su tendencia a caricaturizar otras visiones alternativas y desecharlas como infantiles* [...] *"A pesar de la afirmación contraria [de Segundo], la traducción de Romanos no siempre intenta ser fiel al original griego"*²⁶.

Segundo ejemplo: Igual insuficiencia de indispensable información exegética caracteriza su obra *El caso Mateo*²⁷, donde el mismo Segundo se excusa de no ser exegeta de profesión: *"Dicho esto, y con el debido 'temor y temblor' de un teólogo que se aventura imprudente y temerosamente en el terreno de la exégesis, pongo manos a la obra"*²⁸. A pesar de esta declaración inicial, en el resto de la obra no se nota que le tiemble el pulso, cuando se trata de afirmar certezas y sacar conclusiones. El apoyo exegético y de ciencia bíblica de esta obra es en verdad exiguo. Segundo se conforma con dos artículos de Käsemann, uno de Paul Beauchamp, y se contenta con aducir como autoridad el comentario de Pierre Bonnard, favorable a su opinión. Segundo parece no haber querido cargarse con el peso de una investigación que le habría impedido levantar vuelo y planear a su gusto hacia donde quería llevar sus argumentos y transportar a sus lectores. Pero el camino hacia la verdad exegética y teológica no conoce atajos y, en este espacio, aventurarse a vuelos de Ícaro es riesgoso.

El Caso Mateo presenta como cierto o indudable lo que es altamente conjeturable y en muchos casos improbable. Es por eso una obra *atrevida*, en el sentido de que se arroja a elucubrar hipótesis que podrán deslumbrar al lector desprevenido, pero tienen pies de barro. Toda su elucubración está gobernada por el interés de demostrar la existencia de un pluralismo dogmático en la Iglesia primitiva. Esa demostración le serviría, de cara a la Iglesia actual, para convalidar el relativismo doctrinal y las resistencias al Magisterio, el cual encarnaría el espíritu de Mateo, prestigiando el disenso con un pretendido sello paulino.

Tercer ejemplo: Juan Luis Segundo afirma que Pablo refiere las imágenes del "*cultivo de Dios*" y del "*edificio de Dios*" en 1 Cor 3,9 al Reino de Dios, y que son 'sinónimos' del Reino de Dios²⁹. Es una

grosera confusión que induce a error al lector. Pablo aplica esas imágenes a la comunidad eclesial de Corinto y no al Reino, que es para él una realidad netamente distinta.

Cuarto ejemplo: Juan Luis Segundo afirma que "*ninguno de los sinópticos –a diferencia del evangelio joánico– pasa de llamar a Jesús 'hijo –¿o siervo?– de Dios' (cf. Mc 1,1), en un sentido bíblico que pone a Jesús por encima de los profetas, pero no aún en la esfera de la divinidad*". Esta interpretación de Segundo descansa sobre una exégesis minimalista de escenas trinitarias como la del Bautismo y la Transfiguración. Pero dejando éstas de lado, puesto que no les reconoce valor probativo en ese sentido, expongamos algunos hechos que muestran lo infundado de esa afirmación.

En Mateo no sólo es adorado el niño Jesús por los Magos que se postran ante Él ofreciéndole incienso como a Dios³⁰, sino que también los discípulos adoran al resucitado, primero las mujeres y luego los discípulos, a pesar de las vacilaciones de algunos³¹. Mateo ha reconocido y propone tan fervorosamente la divinidad de Jesús, que retroproyecta la confesión de su divinidad hacia atrás en su vida pública, durante la cual también lo adoran: el leproso (8,2); el magistrado de 9,18; los discípulos en la barca ante la tempestad calmada (14,33); la cananea (15,25); la madre de los Zebedeos (20,20)³². Pero además, Jesús envía a bautizar en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo y se propone como el '*Emmanuel*': Dios-con-nosotros, que estará con los discípulos hasta el fin de los siglos (28,20). Todos rasgos divinos, por no alegar su función de Juez universal.

Marcos comienza proclamando que Jesús el Cristo es el Hijo de Dios, tal como lo reconocerá el Centurión a los pies de la Cruz. En este evangelio Jesús se identifica a sí mismo con el Reino de Dios (1,14-15); identifica al Hijo del Hombre con el Hijo de Dios (8,38) y con el Servidor sufriente (10,45); se atribuye el título de Señor (5,19; cf. 2,28); y no sólo acepta que se lo confiera la mujer sirofenicia (7,28), sino que ése es el motivo por el que accede a su ruego. Prescindamos del hecho de que Jesús tiene el poder de curar leprosos, que era considerado equivalente al poder divino de resucitar muertos (1,40-44; cf. 2 Reyes 5,7), porque también lo tenían Elías y Eliseo, que fueron sólo profetas. Pero Jesús habla y enseña como quien tiene propia autoridad y no como los escribas (1,22.27); por eso mismo se arroga el poder, reconocidamente

exclusivo de Dios, de perdonar pecados (2,7.10); el de modificar las leyes de lo puro y lo impuro (7,1-23); el de desafiarlas no sujetándose a ellas³³. Se declara también '*Señor del Sábado*' (2,28) e interpreta su observancia. Por fin, con cuatro grandes signos, muestra el poder sobrehumano, divino, de su palabra, no sólo capaz de enseñar sino de enseñorear los elementos (4,35-41); arrojar los demonios al fondo del mar (5,1-13; obra de Dios predicha por Miqueas 7,19); y mostrarse, por fin, Señor de la Vida (5,25-34) y de la muerte (5,21-24.35-43) como se ve en los milagros de la hemorroísa y la niña muerta, relacionados por el número doce (5,25.42): símbolo de la vida y de la plenitud del pueblo³⁴.

Quinto ejemplo: Juan Luis Segundo afirma que "*Jesús conoce una sola obligación para el ser humano: el amor y servicio mutuo*". Y alega como prueba de este aserto el texto paulino: "*Con nadie tengáis otra deuda que la del mutuo amor*" (Rm 13,8)³⁵. Juan L. Segundo afirma que ésa es la *única* obligación de los creyentes. Eso es más de lo que afirma o prueba el texto, el cual se refiere a la convivencia entre creyentes y ofrece una norma de vida a la vez que un principio de discernimiento. Pero sobre todo es más de lo que Pablo afirma en otros textos en que habla de otras obligaciones de los creyentes.

Es verdad que la convivencia eclesial tiene por norma suprema la Caridad (1 Cor 13). Pero por Caridad (*agapé*) entiende Pablo —y esto lo pasa en silencio Juan Luis Segundo habitualmente— principalmente el amor a Dios y a los demás por Dios. La misma Caridad se expresa, pues, también, *obligadamente* en el culto³⁶, que es expresión de la caridad con Dios. El amor a Dios es la forma de esa virtud³⁷. El amor mutuo entre el creyente y Dios, es también *obligación*, como se ve en otros textos que Segundo omite considerar. Por ejemplo: "*ofreced vuestros cuerpos como una víctima viva, santa, agradable a Dios, tal será vuestro culto espiritual*" (Rm 12,1). También es *obligado* prestar la obediencia de la fe (Rm 16,26-27). Pero sobre todo el Himno cristológico de Filipenses 2, que hace culminar toda la obra de Cristo en un "*para gloria de Dios Padre*" (2,11) muestra que todo obrar cristiano, como el de Cristo, es determinado por su fin, y éste no puede ser otro que el de dar Gloria al Padre. A esta luz, la doctrina paulina sobre *la única obligación* no sería la que afirma Juan Luis Segundo. Según Pablo, Jesús conoce *una sola obligación* para el ser humano:

dar gloria al Padre. Las obras en favor de los demás están sometidas al criterio de discernimiento de esa Caridad. Nada son sin esta Caridad, como alega explícitamente Pablo en 1 Cor 13,1-3.

Ésta es la verdad *completa* que se desprende de una correcta lectura de dichos textos de san Pablo. Y esto es lo que ha expresado la tradición católica al afirmar que la Caridad, es decir el amor a Dios y a los demás por Dios, es la *forma* de todas las virtudes, de tal modo que, sin ella, no puede haber ninguna *verdadera* virtud³⁸. Aquí se ve cómo la hermenéutica de Juan Luis Segundo se orienta en la dirección selectiva de los pensadores naturalistas que, al excluir a Dios mismo como objeto del amor del hombre, e incluso negando que tengan sentido la adoración y demás actos de culto religioso, han reducido la Caridad a Filantropía. Pero de esto se volverá a tratar en 3.4.

2.9.2 Un círculo hermenéutico no del todo circular

La ligereza en la argumentación exegética deja a Juan Luis Segundo inerte y a merced del método hermenéutico ilustrado. Sobre esas huellas, Segundo somete la intelección de la Revelación, de la Tradición y de la Escritura a una previa opción moral e ideológica, que a su vez no es dialécticamente criticada desde aquéllas. Esto se lo señala A. J. Tambasco, otro de sus críticos, para mostrar cómo el círculo hermenéutico que propone Segundo, aparte de que no es tan dialéctico como pretende, tampoco es tan circular. Porque Segundo parte *siempre* del análisis social y de la ideología, pero *nunca* los somete al juicio de la Revelación y la Escritura: "*El mismo Segundo ha afirmado que la fe relativiza toda ideología pero uno se pregunta si reconoce esto en la práctica. Si uno empieza siempre por el análisis social y la ideología, entonces no logra ninguna dialéctica. En todo lo que hemos expuesto acerca del círculo hermenéutico de Segundo, hemos visto una y otra vez que el análisis social es el fundamento, el comienzo, el desafío y la precondition de la exégesis y de la teología. Puede tratarse de la exageración de una cosa buena, ya que la teología y la Biblia deben ser también el fundamento, el principio, el desafío para el análisis social desde una perspectiva cristiana. Debe haber una dialéctica. Segundo no parece aceptarla*"³⁹.

Tambasco concluye su estudio advirtiendo contra la sustitución de una manipulación de la Escritura por otra: *"Si la dificultad en el pasado fue que la Biblia era interpretada a través de la óptica prejuiciada de los ricos y dominadores ¿qué impedirá que hagan lo mismo los pobres y dominados? ¿Qué les impedirá leer la Biblia a través de puntos de vista prejuiciados? Parece que eso solamente puede evitarse gracias a una dialéctica en la que la fe y las Escrituras mismas relativicen cualquier lectura del texto, incluso aquellas en las que la vida determina cómo uno lee las Escrituras."*⁴⁰

2.9.3 Falta de congenialidad con el pensamiento bíblico y místico

A Juan Luis Segundo le falta familiaridad con las categorías esenciales propias de la Escritura. Y su pensamiento se resiente por esa falta de congenialidad, tanto como por el desconocimiento de la ciencia bíblica que se le reprocha con razón⁴¹. Ahí están los pies de barro de las facetas teológicas de su pensamiento.

Del manejo que hace Juan Luis Segundo de la autoridad de la Escritura y del Magisterio, puede decirse lo que dijo el rabino Abraham Heschel a un grupo de teólogos en una conferencia sobre el futuro de la teología: *"siempre me ha resultado intrigante lo muy apegados que parecen estar ustedes a la Biblia y cómo la manejan luego igual que los paganos. El gran desafío para aquellos de nosotros que queremos tomar la Biblia en serio, es dejar que nos enseñe sus categorías esenciales propias; y después, pensar nosotros con ellas, en lugar de pensar acerca de ellas."*⁴²

La corriente en la que se inscribe Juan Luis Segundo, por el contrario, a ejemplo de Bultmann, declara mitológico el pensamiento bíblico y quiere retraducirlo a categorías modernas, naturales y racionales. Encontramos nuevamente aquí el mecanismo gnóstico al que se refería M.-J. Le Guillou⁴³. Al acercarse a la Escritura, los gnósticos quisieran ofrecer a los no creyentes o a los creyentes en crisis de fe una Biblia 'creíble', razonada y razonable, acorde al modelo kantiano de la *"Religión dentro de los límites de la razón"*. Pero al proyectar en ella principios de interpretación ajenos a su misterio, que sólo se abre a los creyentes, la pervierten.

2.9.4 ¿Presentar el misterio a los incrédulos?

A este propósito hay que notar que Jesús no pretendió nunca presentar el 'misterio' a los incrédulos. Jesús sabía que el 'misterio del Reino' sólo era revelado a sus discípulos, a los creyentes. Jamás soñó en que se lo pudiera presentar a los incrédulos o a los que no eran discípulos: "*A vosotros se os ha dado [es decir: os ha dado Dios] el misterio del Reino de Dios. Pero a los que están afuera todo se les presenta en parábolas*" (Mc 3,11). Y las parábolas son semejanzas 'naturales' que propedeutizan el misterio sin sacrificarlo a la incapacidad de los destinatarios y que quedan abiertas tanto a la asimilación y al crecimiento como al rechazo. No es el misterio lo que se debe bajar a ellos, sino que es necesario levantar '*a los que están afuera*', desde la consideración de lo 'natural' al misterio, es decir desde el hombre natural al creyente.

El naturalismo, que se desentendió del misterio, quiso reducir la fe, el cristianismo y sus misterios revelados a términos 'naturales'. Es decir, intentó el proceso inverso. En vez de subir de las parábolas, o semejanzas naturales, al misterio, redujo el misterio a parábolas o términos naturales. Y los intentos apologéticos frente al naturalismo que pretendieron, más que convencer a los objetores, justificarse ante ellos, condujeron a presentaciones '*light*' de la fe cristiana, reducida a moral y buenas costumbres. Llevaron a una transformación de los fervores místicos y carismáticos, en rigorismos jansenistas y puritanos, aptos sólo para hacer aún más antipática y agobiadora la práctica religiosa, desprovista de su alma propia. La apologética 'naturalista' hizo un flaco favor a la fe. Por justificarse a los ojos de los objetores terminó desconsolando a los creyentes y fomentando las apostasías.

Debido a que Juan Luis Segundo eligió como público preferido primero al creyente en crisis de fe y más tarde al ateo, redujo su argumentación a lo aceptable por ese público y sacrificó de esa manera los contenidos que habría requerido un itinerario mistagógico.

El proyecto intelectual de Juan Luis Segundo va, pues, en esta misma dirección, ensayada con tan poco éxito por el naturalismo intraeclesial y que, por apartarse del ejemplo del Maestro, no logra la conversión de los incrédulos, sino el triste efecto de hacer que

algunos creyentes apostaten del misterio y se pasen a la gnosis, pensando que se han convertido, ahora sí, en los auténticos creyentes, más próximos que nunca al 'hombre natural'.

No se pueden leer sin dolor y preocupación declaraciones como las siguientes, que se citan para ejemplificar lo que se viene afirmando: "*Sé que de una teología tan seria, reflexiva y compleja como la de Segundo tendría que decir cosas en apariencia más importantes. Pero en lo más profundo de mi ser reconozco que nada es más significativo que eso. Más aún, con temor y temblor me atrevo a decir que Juan Luis llegaría a emocionarse si supiera que su trabajo, su creatividad y su esfuerzo sirvieron para recrear en el aquí y ahora de la historia de alguien la experiencia de la zarza ardiente (Ex 3). O sea, que sirvieron para hacer posible que alguien pasara desde cierta fe meramente mística a un encuentro admirable con un Dios personal con nombre propio y, sobre todo, poseedor de un deseo apasionado. El deseo de mostrar el sentido de su creación, la fuerza liberadora presente en la vida de cada persona, y la sublime vocación de todo ello, y de cada uno, a vincularse liberadoramente tanto con las posibilidades como con el dolor y las necesidades de sus queridas creaturas*"⁴⁴.

2.10 Conclusión: el peso de una herencia

Lo visto en este capítulo demuestra que en la raíz de los vicios argumentales de Juan Luis Segundo y de su manejo de la Escritura no hay puramente oscuridad de estilo o descuido argumental. Hay una pertenencia intelectual. Hay un pensamiento que "*crea, necesariamente, un malestar en el creyente auténtico*". Éste siente que "*mientras se desmorona el sentido de la verdad, la gnosis trata de invadir el corazón mismo del dogma católico, sustituyendo con su proyecto sofisticado al objeto formal de la Revelación, es decir, en lo que respecta a la Iglesia, a la norma de la fe*". Formalmente, el motivo para creer que se nos propone en este estilo oscuro y con estas argumentaciones veleidosas "*es una convicción humana, juicio de valor, opción estética, filosófica, ética o política, ideológica, y no el efecto de una aceptación de la Revelación de Dios, de una adhesión obediente y amorosa a su Persona*"⁴⁵. Son en primer lugar razones y convicciones y no comunión, razonamientos en vez de oración. Se habla *de* Dios pero no se nos

ayuda a hablar *con* Dios. Se habla de realización del hombre, pero no de la Gloria del Padre. Se busca la aprobación del mundo y la gloria que viene de los hombres, pero eso es lo que no buscó jamás Jesús.

Juan Luis Segundo maneja las autoridades de la fe al modo como las ha manejado la Ilustración, el Idealismo alemán, el racionalismo, el modernismo; en una palabra como las han usado los gnósticos modernos. Segundo se inscribe en esas mismas corrientes y está injertado en las mismas raíces ilustradas que otros autores de la teología política y de la liberación⁴⁶. En ese sentido, se equivocan los que han visto en la teología de la liberación, y en el pensamiento de Segundo, una teología *original* latinoamericana⁴⁷.

Se ha reprochado con razón a los manuales de teología el reducir la Escritura a una colección de '*loci probantes*'. Pero aquellas tesis de teología por lo menos respetaban el sentido literal de la Escritura. Los pensadores ilustrados, incrédulos —en cambio— echaron mano a la Escritura sin creer en ella, y la acomodaron polémicamente a sus razonamientos, en forma ajena y exterior a su sentido propio. Kant expresó ese programa al cortar la Revelación a la medida de los límites de la Razón. En su obra "*La Religión dentro de los límites de la Razón*", apuntaba a someter a la Iglesia a la esclavitud faraónica de la "Razón de Estado" y como tal sirvió a la tiranía prusiana. David Friedrich Strauss sacrificará la Revelación en aras de la Idea y de la Razón política de la unidad alemana. Ernest Renan jugará la razón aria contra la Revelación semítica, tratando de reducirla a la razón racista, antisemita por oponerse al cristianismo, cuya cuna es semítica. Herbert Braun encerrará a Jesús dentro de los límites de la filantropía existencial. Toda una línea que va de Feuerbach y Engels, pasando por Kautsky hasta Clévenot, encierra a Jesús en los límites de la revolución social.

A esta familia del pensamiento crítico ilustrado, y al característico aunque pluriforme reduccionismo antropológico en el que se inserta la teología política, pertenece la hermenéutica bíblica de Segundo⁴⁸.

Lo mismo puede afirmarse de Juan Luis Segundo respecto del Magisterio, particularmente del Vaticano II, en cuanto éste habla en el lenguaje y con las categorías esenciales de la Escritura. Puesto que Juan Luis Segundo lo cita a menudo, daría la impresión de que

lo tiene muy en cuenta, pero de hecho aduce citas aisladas y parciales del Vaticano II para fundamentar las afirmaciones de un discurso que él construye en buena parte, si no globalmente, al margen o de espaldas a categorías esenciales propias de ese Magisterio. Juan Luis Segundo piensa *acerca* de la Biblia y del Vaticano II en vez de pensar *con* ellos. Ejemplo de ello –como se expondrá en este informe– es cómo ignora tenazmente, en todo su discurso eclesiológico, la categoría bíblica de 'pueblo de Dios' que el Vaticano II quiso poner como clave de su eclesiología en la Constitución *Lumen Gentium*.

A esa tesitura intelectual de Segundo, característica de la Ilustración y la modernidad, se debe que la Revelación dada por la Escritura y la Tradición no se consideren normativas sino normadas y por lo tanto sometidas a un proceso de interpretación ideológico. Debido a lo mismo –como veremos en su lugar– de poco importa o vale la fe, si una interpretación o una 'traducción' no la hace inteligible, operativa y relevante. Esta virtualidad sustitutiva de una 'teología' que, con la pretensión de querer servir a la fe, se pone de hecho en lugar de la fe haciéndola útil o aceptable, revela su condición de gnososis.

Pero, no se puede avanzar en el conocimiento de la verdad de fe ni ayudar a otros a encontrarla silenciando aspectos esenciales de la Revelación, manejándose con tal artificiosidad argumental, descuido en la aplicación de las leyes que dirigen el pensamiento lógico y una interpretación algo arbitraria de los principios de la ciencia teológica; y por encima de todo, de espaldas al sentido tradicional del lenguaje bíblico y del pueblo creyente⁴⁹. Lejos de significar la liberación de la teología, esto significa, a lo más, un cambio de amo. Pero en realidad, este proyecto de liberación de la teología, rinde, ahora sí, no sólo a la teología sino a todo el pueblo de Dios, a la esclavitud de las ideologías modernas, la marxista incluida. E incurre en la reducción antropológica de la fe, en la que culmina el pensamiento racionalista y ha sido repetidamente señalada, con preocupación, por numerosos autores.

Notas

¹Véase Miguel A. Barriola, *Fieles al Papa desde América Latina. Otra respuesta al Cardenal Ratzinger*, Instituto Teológico del Uruguay "Monseñor Mariano Soler",

Montevideo 1987, 330 pp. Comentando este libro, José Luis Illanes lamenta que Barriola haya elegido seguir paso a paso las argumentaciones de Juan Luis Segundo en lugar de centrar la discusión en uno o dos puntos nucleares: "Eso hace que la marcha sea lenta, ya que le lleva a detenerse para desentrañar múltiples afirmaciones concretas, verificando su fundamentación –o su falta de fundamentación–, explicando sus presupuestos o sus implicaciones, confrontándolos con el texto de la *Libertatis Nuntius* o con el testimonio de unos u otros autores. Quizás, para nuestro gusto, habría sido bueno separarse un poco del texto con el que se dialogaba críticamente, para exponer de modo espontáneo las propias convicciones" (en: *Scripta Theologica* 20 (1988/2-3) p. 882). Habría sido bueno, pero nada fácil. No es fácil asir lo que el fárrago de medias verdades hace inasible. Barriola se abrió camino como pudo, a machete, en el breñal de tergiversaciones.

²Miguel A. Barriola, *Fieles al Papa desde América Latina. Otra respuesta al Cardenal Ratzinger*, Instituto Teológico del Uruguay "Monseñor Mariano Soler", Montevideo 1987. Eduardo Rodríguez Antuñaño, *El Problema Cristológico en la Actual Búsqueda Teológica Latinoamericana*, Inaugural-Diss. Zur Erlangung der theologischen Doktorwürde beim Fachbereich Katholische Theologie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster in Westfalen 1976; Referent Prof. Dr. P. Hünermann, Korreferent Dr. H. Vorgrimmler, 490 + 200 pp. Sus conclusiones sobre la cristología de Juan Luis Segundo son, en su sobriedad académica, decisivas, como podrá ver el lector a continuación.

³Ignorancia afectada, pues algo más adelante dice que no sólo ha sabido cuáles evitar sino que es posible hacer de ellos una 'no pequeña lista'.

⁴*El dogma que libera*, Sal Terrae, Santander 1989, p. 27.

⁵"To begin with, there is the style: blunt, pared of adornment, concentrated, allusive, with the connections implied rather than stated. [...] It would probably be unfair to blame the translator for an opaqueness in Segundo's style which derives from Segundo himself; John Drury, an experienced connoisseur of both Segundo and Sobrino, has simply been faithful to the text, and readers should be prepared for some agile jumps in the line of reasoning (as when Teilhard appears first as a product and then as a critic of the Exercises)". J. A. Munitiz, Juicio sobre *The Christ of the Ignatian Exercises (Jesus of Nazareth Yesterday and Today 4)*, London, Sheed & Ward 1988, en: *The Heythrop Journal* 30 (1989) p. 359.

⁶J. R. Stumme, «Juan Luis Segundo sobre el ser humano y Jesús - Comentario (Parte I)» en: *Cuadernos de Teología* (ISEDET - Buenos Aires) 7 (1986) 197-209. Citado por M. A. Barriola, en «Amor y conflicto», en: *La Teología de la liberación a la luz del Magisterio*, Ed. Cedral-Tripode, Caracas 1988, citado en nota 22.

⁷Eduardo Rodríguez Antuñaño, *El Problema Cristológico en la Actual Búsqueda Teológica Latinoamericana*. Nuestra cita en las pp. 229-230.

⁸M. J. Le Guillou, *El Misterio del Padre*, p. 42.

⁹"Despite assertion to the contrary the translation of Romans does not always seek to remain faithful to the original Greek". J. P. Galvin, Juicio sobre *The humanist Christology of Paul*, London, Sheed & Ward 1986, en: *The Heythrop Journal* 30 (1989) p. 358.

¹⁰Ricardo D. Matossian, «Juan Luis Segundo era alto y delgado» en: *Cuadernos de Teología* (ISEDET: Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos, Buenos Aires) 16 (1997) N° 1-2, pp. 8-9.

¹¹Miguel A. Barriola, op. cit., pp. 61-62. La obra a la que se refiere Barriola es: *Teología de la Liberación: Una Respuesta a Ratzinger*.

¹²Miguel A. Barriola, *Fieles al Papa desde América Latina. Otra respuesta al Cardenal Ratzinger*, p. 238. Esa omisión del texto complementario que introduciría a Dios en la estructura del *nosotros* se mantiene hasta en *El Infierno*, p. 168.

¹³Miguel A. Barriola, op. cit., pp. 64-65. El pasaje de Juan Luis Segundo que comenta Barriola es de su *Respuesta a Ratzinger*, p. 66.

¹⁴Jean-Hervé Nicolas OP, «*Le difficile dialogue. A propos de l'Ouvrage de Juan Luis Segundo: Qu'est-ce qu'un dogme?*» en: *Revue Thomiste* XCIII (1993) pp. 489-490.

¹⁵Jean-Yves Calvez, Juicio sobre *Teología de la Liberación. Respuesta al Card. Ratzinger*, en: *Nexo* (1985) N° 6, pp. 49-50.

¹⁶¿Se trata de falsificaciones voluntarias, como J.-H. Nicolas está tentado de creer? Puede pensarse que Juan Luis Segundo no profundizó lo suficiente, impedido por factores afectivos, en la tradición escolástica. No tuvo, por lo tanto, la serenidad suficiente ante el pensamiento de Santo Tomás para escucharlo libre de prejuicios. Es obvio que en sus argumentaciones no tiene en cuenta los contextos de la *Summa Theologiae* de la que extrae los textos que discute, critica y refuta. Nuestro análisis pone de manifiesto, en el ejemplo analizado, ese desconocimiento del alcance exacto de los términos, tan preciso en Santo Tomás y la Escuela.

¹⁷¿*Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 51.

¹⁸*Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 7, c. Santo Tomás analiza el concepto de **relación** y ve las posibilidades de uso que tiene para pensar realidades. Lo primero que dice Aristóteles es que el concepto de relación implica dos términos que se relacionan y la relación misma. Como tiene dos extremos caben tres combinaciones: 1ª) cuando dos cosas se relacionan entre sí por algo que realmente se encuentra en una y en otra. Por ejemplo la cantidad, por la que se relacionan lo grande y lo pequeño. Cita también dentro de este tipo las relaciones que se fundan en la acción y la pasión, las que se dan entre el motor y lo movido, padre e hijo, etc. 2ª) Cuando dos cosas se relacionan entre sí por algo que es concebido sólo por la razón, como ocurre al decir que una cosa es esa cosa misma. En este caso el entendimiento conoce la misma cosa dos veces, la considera como si fueran dos y de este modo concibe la relación de una cosa consigo misma. 3ª) La tercera combinación es cuando se relacionan los extremos que no son del mismo orden. Por ejemplo, el conocimiento se relaciona con lo conocido. La relación es 'real' en el que conoce porque su entendimiento está ordenado a conocer las cosas, pero es 'de razón' en la cosa conocida (considerada en sí misma), en cuanto ente perteneciente a la naturaleza, que prescinde de que sea conocida o no conocida.

¹⁹¿*Qué Mundo? ¿Qué Hombre? ¿Qué Dios?*, p. 51.

²⁰*Summa Theologiae*, III, q. 2, arts. 1-6.

²¹*Summa Theologiae*, III, q. 2, arts. 1-2.

²²Pero, como se verá, esta visión le parece a Juan Luis Segundo tributaria de una filosofía superada.

²³*Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 17, ad. 1m.

²⁴Bela Weissmar, *Teología Natural*, Herder, Barcelona 1986, p. 150.

²⁵Etienne Gilson, *El Realismo Metódico*, Ed. Encuentro, Madrid 1997, pp. 119-123.

²⁶«*It is clearly legitimate to examine Paul with the goal of applying his thought to contemporary theological use. Yet Segundo's treatment is unsatisfying in both exegetical and systematic respects. The work suffers from the author's decisions to assess Paul on the basis of Romans alone and to abstract from Rom 9-11 and 13:1-7, despite concerns with the universality of salvation and the political relevance of Paul's thought. Unguarded*

comments about the origin of some New Testament books betray general lack of familiarity with recent biblical scholarship. As a result of the limited recourse to exegetical works, Segundo's account of Pauline theology remains largely untested by confrontation with recent scholarship –a problem exacerbated by a tendency to caricature alternative views and dismiss them as infantile. [...] Despite assertion to the contrary the translation of Romans does not always seek to remain faithful to the original Greek». J. P. Galvin, Juicio sobre *The humanist Christology of Paul*, London, Sheed & Ward 1986, en: *The Heythrop Journal* 30 (1989) pp. 357-358.

²⁷(Col. Presencia Teológica 74) Sal Terrae, Santander 1994, 270 pp.

²⁸*El caso Mateo*, p. 21.

²⁹*El Infierno*, p. 171.

³⁰*pésontes prosekúnesan autô*: cayendo se postraron ante él (Mt 2,11). Mateo pone su sólito énfasis ternario repitiendo tres veces el verbo *proskuneo* (Mt 2,2.8.11).

³¹*prosekúnesan autô... idóntes autón prosekúnesan, hoi de edistasan*: viéndolo se prosternaron, pero algunos dudaron [de adorarlo] (Mt 28,9.17).

³²Es cierto que la *proskunesis* no siempre era un gesto de adoración, sino en muchos casos era usual arrodillarse para suplicar algún favor delante de alguien poderoso, o para rendirle vasallaje, como le exige Satanás a Jesús en la escena de las tentaciones. Pero en casos como el de la cananea, que por tres veces le llama a Jesús *Kyrios*: *Señor* esa *proskunesis* es sin duda adorante.

³³En los casos del leproso (1,40ss); de la hemorroísa (5,25-34) y de la niña muerta (5,35-43).

³⁴No nos alargamos con Lucas, que coincide en muchos puntos con la presentación de Marcos y Mateo, por no cansar al lector. Con lo dicho es bastante para mostrar la inexactitud de la afirmación de Segundo.

³⁵*El Infierno*, p. 170.

³⁶Con una obligación amorosa, como la que debe ser la única deuda entre cristianos. El amor no obra por obligación exterior, sino por necesidad interior.

³⁷Por eso Hebreos 10, 24-25 une indisolublemente la caridad fraterna con su expresión en la asamblea cultural.

³⁸Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 2a-2ae, q. 23, arts. 7-8. El fin último es el que da sentido a todos los fines intermedios. Y el amor a Dios da sentido y determina el valor positivo o negativo de todos los demás amores.

³⁹«Segundo himself has said that faith relativizes every ideology, but one wonders if in practice he acknowledges this. If one begins always with social analysis and ideology, then one does not have a dialectic. In almost all that we have exposed of Segundo's circle we have reiterated over and over that social analysis is the foundation, the beginning, the challenge and the precondition to exegesis and theology. It may be a good thing overstated, for theology and the Bible must also be the foundation, the beginning, the challenge of social analysis from a Christian perspective. There must be a dialectic. Segundo seems not to accept this». A.J. Tambasco, «A Critical Appraisal of Segundo's Biblical Hermeneutics», en: *The Use of Scripture in Moral Theology*, pp. 321-336, nuestra cita en pp. 325-326.

⁴⁰«If the difficulty in the past has been that the Bible has been interpreted through the prejudiced optic of the rich and the dominant, what is to prevent the same thing from happening through the poor and dominated? It seems to me that it can only be avoided through a dialectic in which faith and Scriptures themselves relativize any reading of the

text, even while life situation determines how one is reading the Scriptures.» A.J. Tambasco, «A Critical Appraisal of Segundo's Biblical Hermeneutics», en: *The Use of Scripture in Moral Theology*, pp. 321-336, nuestra cita en p. 335.

⁴¹*Dei Verbum*, 12.

⁴²En: Albert Outler, «*Toward a Postliberal Hermeneutics*», en: *Theology Today*, October 1985, p. 290; citado por Albert Di Ianni, *Religious Life as Adventure*, Alba House, New York, 1994, p. 29.

⁴³J.-M. Le Guillou, *El Misterio del Padre*, p. 43.

⁴⁴Elbio Medina, «*La fe de los herederos*» en: *Misión de Fe y Solidaridad*, N° 62-63 (junio-julio 1996), p. 60.

⁴⁵J.-M. Le Guillou, *El Misterio del Padre*, p. 42.

⁴⁶Desde ahí propone una nueva espiritualidad, que reemplace las espiritualidades tradicionales, aprobadas por la Iglesia y que, como la ignaciana, pertenecen a la esencia de la identidad jesuítica, pero que él acusa y descalifica vigorosamente (*El Infierno*, pp.183-184).

⁴⁷Sin negar que hayan tenido lugar en este continente originales reflexiones de fe sobre la conflictividad radical de las estructuras globales, muchas de ellas correctoras del pensamiento crítico propio de la modernidad; véase Horacio Bojorge, «*Revelación, Interpretación bíblica y Teología de la Liberación*», en: *Perspectiva Teológica*, (São Leopoldo) 10 (1978) N° 20, pp. 31-95. Republicado en: *Documentación CELAM* (Bogotá) 3 (1978) N° 16-17, pp. 401-464 y en *Vida Pastoral*, (Montevideo) 13(1979) N° 72, pp. 39-57; N° 75, pp. 234-272.

⁴⁸Se mostrará esto en el próximo capítulo a la luz de su interpretación del juicio de las naciones de Mateo 25,31-46.

⁴⁹Más abajo se alude a las confusiones que Juan Luis Segundo genera alrededor de los términos caridad y violencia, por dar la espalda a sus definiciones clásicas.

3. Errores acerca de la Revelación y de hermenéutica

«Los principios hermenéuticos de Segundo atribuyen mayor importancia a la Biblia como modelo de pensar teológico que como fuente de información teológica»
(J. P. Galvin)

3.1 Comprensión modernista de la Revelación

En su obra *El Dogma que Libera. Fe, revelación y magisterio dogmático*¹, Juan Luis Segundo cita profusamente la obra de G. Moran, *Theology of Revelation*².

Juan Luis Segundo coincide con Moran en afirmar que la revelación no es un hecho histórico ni una colección de verdades, más bien se cumple de manera continua, en la experiencia cotidiana. «Un profeta –afirma Moran–no anuncia a las gentes revelaciones, hace algo mejor, despierta el carácter revelador de la propia vida. La revelación no es algo que tienen los profetas, sino que es aquello de que hacen experiencia las comunidades»³. Este concepto es paralelo al concepto de *pedagogía* divina que maneja Segundo, una pedagogía que consistiría no en enseñar algo, sino en enseñar a aprender: «El plan divino no consiste en distribuir información correcta de una vez para siempre, sino en llevar adelante un proceso educativo donde se aprende a aprender»⁴. Juan Luis Segundo usa como equivalente de la Revelación la expresión «descubrir a Dios», cosa que es sorprendente por las resonancias pelagianas y por la consiguiente anulación de la Revelación como iniciativa y gracia divina que sugiere en el ánimo del lector: «Descubrir a Dios pasa, [...] por un proceso donde el hombre tiene que aprender a pensar y a investigar, sometiendo lo que cree saber a la experiencia de la vida. De esta manera el proceso de encontrar la verdad sobre Dios tuvo etapas...»⁵.

Para él, la infalibilidad de la Escritura no es relativa a verdades concretas y a la exención de todo error, sino al proceso mismo de yerros y correcciones: «Pedagogía hecha de afirmaciones provisionarias, pero no provisionaria ella por cierto, gracias a Dios»⁶.

Por estas posiciones, tanto Juan Luis Segundo como Moran, a quien cita y con el que coincide, se alinean en la misma línea de las

posiciones de los autores modernistas encabezados por A. Loisy y G. Tyrrell. Estos autores sufrieron la influencia de Schleiermacher, Ritschl y Sabatier. Para Schleiermacher la revelación, que se encuentra por otra parte en todas las religiones, es el fruto espontáneo y subjetivo del concepto de Dios que se desprende del sentimiento de dependencia o sentimiento religioso. Para Ritschl, la revelación es una experiencia religiosa totalmente inmanente al hombre, de la que está ausente todo contenido doctrinal, y la fe es una disposición afectiva del alma, pero que no implica ninguna creencia determinada. Para A. Sabatier, la revelación no es la comunicación de verdades objetivas, sino una experiencia del todo interior, con la cual Dios se revela al espíritu del hombre, de todo hombre, porque la experiencia religiosa inicial que ha sido realizada a título de nueva creación en la persona de Cristo se repite y se realiza de nuevo en el conocimiento del mínimo de sus discípulos, de modo que la revelación cristiana no es algo muerto o pasado, sino que continúa siendo una revelación siempre viva. Por eso Sabatier la emprende contra la revelación como «depósito revelado».

Estas ideas penetraron en el campo católico y se hicieron paladines de ellas sobre todo A. Loisy y G. Tyrrell. Para Loisy, la revelación no es una verdad que Dios da a conocer y, por lo tanto, no constituye un depósito inmutable de verdades confiado a la Iglesia. La revelación es la conciencia de la relación que el hombre tiene con Dios y que está en continua evolución. En esta línea de pensamiento están todavía hoy los autores, como Moran y Juan Luis Segundo, para quienes la revelación no puede ser encerrada en un texto cualquiera, sino que se produce en la experiencia viviente de los hombres⁷.

Así afirmará Juan Luis Segundo: *«La Revelación de Dios no está destinada a que el hombre sepa algo (de lo que de otra manera le sería imposible o difícil saber), sino a que el hombre sea de otra manera y viva a un nivel más humano»*⁸. *«La revelación divina no es un depósito de afirmaciones correctas, sino un proceso pedagógico verdadero. La revelación que Dios hace de sí mismo y del hombre no consiste en acumular informaciones ciertas a ese respecto. Es un 'proceso', un crecimiento en humanidad, y en él el hombre no aprende 'cosas'. Aprende a aprender. Exactamente como en toda pedagogía; se guía a un niño... para que aprenda a*

*buscar la verdad usando de la experiencia y de sus mismas equivocaciones y errores. Ésa es la 'infalibilidad' que Dios prometió a su Iglesia»*⁹. De aquí deriva naturalmente su concepción errónea de la infalibilidad de la Sagrada Escritura.

Se trata de una reedición simple y llana de las posturas modernistas. Nada hay «inmutable», todo fluye en la interpretación adecuada a cada época de los contenidos doctrinales de la fe revelada. En otro lugar de este informe se verá cómo y por qué objeto Battista Mondin este aspecto de su pensamiento.

Però esta visión de la Revelación se muestra también tributaria de los pensadores, como W. Pannenberg, que, influidos por Hegel y el Idealismo alemán, ponen la Revelación en la Historia, de modo que terminan identificando la Historia de la Salvación y hasta la Revelación histórica, con la Historia Mundial.

Contra esto la Iglesia enseña: *«Afirma además la Iglesia que bajo todos los cambios hay muchas cosas que no cambian, y que tienen su fundamento último en Cristo, que es ayer, hoy y siempre el mismo por los siglos»* (GS 10). Y de acuerdo con la *Gaudium et Spes*, se lee en la *Dei Verbum*: *«Decretó Dios en su bondad y sabiduría revelarse a Sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad. [...] Este plan de revelación se realiza con hechos y palabras intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras, realizadas por Dios en la historia de la salvación, manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por esas palabras; y las palabras, a su vez, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas. Pero la verdad íntima acerca de Dios y acerca de la salvación del hombre se nos manifiesta, por esta revelación, en Cristo, que es al mismo tiempo Mediador y plenitud de toda la revelación»* (DV 2).

La verdadera concepción católica de la revelación es muy rica y compleja. Comprenderla es también importante para comprender el sentido de la liturgia, que es «memoria» de los hechos salvíficos, pero memoria actuante: *«La Palabra es siempre más grande que las palabras y nunca se agota en las palabras –dice el cardenal Ratzinger– [...] la memoria no es sólo un lugar mecánico de conservación para almacenar informaciones, como la computadora. También es eso pero es mucho más que eso. Dado que aquí lo que se conserva se mezcla con lo nuevo, también el pasado recibe luz, y ahora se descubre y se puede reconocer en él*

lo que antes no era para nada visible. Permanece igual, pero crece. Descubrimos cada vez más la Palabra en las palabras, y así siempre es la misma revelación, pero se manifiesta y se abre en su plenitud de generación en generación; más aún, de forma nueva en cada momento en la propia vida. Dios en Cristo nos dio a su Hijo, se dio a Sí mismo, nos dio toda su Palabra. Más no podía darnos. En este sentido, la revelación ya ha concluido. Pero dado que esta Palabra es Dios mismo y todas las palabras remiten a la Palabra, precisamente por esto la revelación nunca es sólo pasado, sino siempre presente y futuro, y siempre al mismo tiempo arraigo de nuestra vida en la eternidad, como es apertura hacia ella: la garantía de la vida verdadera que es más fuerte que la muerte»¹⁰.

John P. Galvin ha señalado este mismo rasgo modernista presente en el pensamiento de Juan Luis Segundo en estos términos: *«los principios hermenéuticos de Segundo atribuyen mayor importancia a la Biblia como modelo de pensar teológico que como fuente de información teológica»¹¹.*

Es obvio que la eliminación o la relativización del valor de los contenidos de la revelación histórica abre la puerta y deja el camino expedito para su ulterior sustitución por otros contenidos de origen humano y de las más diversas y opuestas procedencias: desde las supuestas revelaciones privadas hasta las más fantásticas opiniones teológicas.

Esto se lo ha señalado también Eduardo Rodríguez Antuñano, quien, después de reconocer que *«uno de los grandes méritos de Juan Luis Segundo es el de subrayar, en la actual búsqueda teológica latinoamericana, la virtualidad indiscutible del mensaje revelado relativo a la libertad del hombre»*, pasa inmediatamente a observar que Juan Luis Segundo, al desentenderse de los contenidos de la fe y del dogma, cuando afirma que *«el aprender a aprender no tiene fin...»* y que *«el dogma constituye únicamente los límites dentro de los cuales podemos decir que continuamos dentro de la misma tradición educativa»¹²* pone a la fe, postulada como fuente de libertad, en *«peligro de vaciarse en una interminable asunción de distintas ideologías»¹³.*

Juan Luis Segundo dice: *«Espero poder probar, y los lectores serán jueces de ello, que nuestro círculo hermenéutico merece más todavía que el de Bultmann ser llamado así en el sentido estricto de la fórmula»¹⁴.* Pretender ser más radical que Bultmann en lo que se

refiere al «círculo hermenéutico» significa dictar *mis* normas a la Escritura, y la caída en un subjetivismo mayor que el de Bultmann, que le dicta a la Escritura lo posible, lo imposible, lo conveniente y lo inconveniente y mide la Revelación con el metro de la receptividad del «hombre de hoy». Mito detrás del cual se esconde la norma que se impone a la Escritura. Otra vez: la revelación dentro de los límites de una ideología antropológica. Porque ¿quién decide y cómo se decide cuál y quién es hombre de hoy o hombre de ayer? Desde este punto de vista se puede objetar, desde el título mismo, la validez de su obra *El Hombre de hoy ante Jesús de Nazareth*¹⁵. ¿Qué disciplina determina quién es «hombre de hoy»? ¿La sociología? ¿Con qué criterios?...

Entre los documentos conciliares del Vaticano II, la Cenicienta, por no decir la gran ausente, en los escritos de Juan Luis Segundo es la *Dei Verbum*. Juan Luis Segundo se desentendió de ella como orientadora de su pensamiento. Y cuando se ocupa de ella es, por lo general, para cuestionarla¹⁶. La *Dei Verbum* proclama demasiado clara e irrefutablemente los contenidos y la historicidad de la revelación, la inquebrantable unidad de Escritura, Tradición y Magisterio, y del Antiguo Testamento con el Nuevo Testamento. Es clara e inequívoca cuando trata, confirmando la doctrina tradicional, los asuntos de la inspiración e inerrancia de la Escritura. Traerla al primer plano habría disipado las nieblas de los cuestionamientos modernistas, para los que la revelación histórica es doblemente rechazable, por ser intervención autorreveladora de Dios y por ser historia pasada rectora de todos los tiempos presentes y futuros.

3.2 Revelación e historia

La idea de la Revelación de Juan Luis Segundo es también tributaria de una corriente de pensadores que, influidos por Hegel y el Idealismo alemán, de tal modo ponen la Revelación en la Historia, que terminan identificando la Historia de la Salvación y hasta la Revelación histórica, con la Historia Mundial.

Dice Juan Luis Segundo: «*Aún no se ha percibido que se trata de mucho más que de aligerar para el diálogo la carga dogmática de la Iglesia [como ha intentado hacer el Vaticano II]. Hay que devolverle a la revelación continua de Dios su carácter de*

experiencia histórica, ya que ‘únicamente en la medida en que la libre y consciente subjetividad del hombre se va apropiando en la historia el manifestarse de Dios, puede acontecer la revelación’» [...] «¿qué es, en efecto, el ‘dogma’, sino la revelación divina en la ‘obediencia de la fe’¹⁷, o sea, en cuanto afecta y apoya el pensamiento y la experiencia del hombre?»¹⁸. «Si la revelación de Dios se hace, como se ha visto, por la naturaleza misma de las cosas, ‘en la autorrealización del hombre’, el principio de que las verdades en que el cristiano cree se hallan a diferentes distancias de lo substancial de su fe tiene consecuencias muy concretas. La primera de las cuales es que la misma jerarquía de verdades que rige la manifestación de Dios, rige asimismo para la liberación y humanización del hombre [...] es menester ir más allá de Rahner, cuando éste, por razones de ecumenismo, propone volver a los dogmas aceptados por todos los cristianos en los primeros concilios ecuménicos [...] llegar a esa unanimidad nada dice acerca de si los cristianos de hoy incorporan toda la problemática de los primeros siglos de la Iglesia a su experiencia más honda: cómo vivir una vida humana con sentido [...] tal como Pablo la plasmó en el lenguaje, su afirmación [que Jesús Mesías es el Hijo de Dios, el salvador, etc.] no será buena noticia humanizadora para nadie»¹⁹. Las consecuencias de estas visiones se expondrán en otro capítulo.

Si la teología es una reflexión científica sobre el contenido de la revelación, para comprenderla, explicarla, profundizarla, confrontarla con las culturas humanas y desentrañar las virtualidades que contiene para orientar la vida del hombre y de la sociedad, es obvio que un cambio como éste en el concepto de revelación incidirá necesariamente y cambiará por su base la teología. Así en efecto sucede, por ejemplo, con la visión de W. Pannenberg y el círculo de Heidelberg, como se dirá en el capítulo 6.2.1.

3.3 Confusión de la canonicidad con la autenticidad

Juan Luis Segundo confunde *autenticidad* de un texto bíblico con *canonicidad*. Así, por ejemplo, considera descartable en la argumentación teológica el epílogo de Marcos por no ser auténtico: «Aun sin tener en cuenta (por no pertenecer al texto auténtico de

Marcos [16,16]) la condición restrictiva 'el que crea y sea bautizado será salvado, el que no crea será condenado...'»²⁰.

Aunque exista consenso casi general entre los exegetas en considerar que ese epílogo no es de Marcos, con todo ese texto es igualmente *canónico*. O sea que es reconocido por la Iglesia como inspirado por el Espíritu Santo, lo haya escrito el mismo Marcos o no. Sus afirmaciones, por lo tanto, tienen validez y hacen autoridad en toda argumentación teológica porque han de ser recibidas con la misma fe que las del resto del evangelio de Marcos.

A todas luces, éste es un texto incómodo para Juan Luis Segundo. Sin lograr desentenderse de él, en otras obras suyas lo opone continuamente a su interpretación de Mateo 25,31-46, en el que cree ver, por un efecto de espejismo dialéctico, una corrección y hasta refutación del Nuevo Testamento por sí mismo.

3.4 Hermenéutica ilustrada

Se ofrecerá ahora un ejemplo de la hermenéutica de Juan Luis Segundo que ilustrará cuál es su forma de aproximarse a la Escritura. Se trata de la interpretación de un texto que es el pilar central de su soteriología. Por una interpretación *fundamentalista* del juicio de las naciones en Mateo 25,31-46, Segundo acaba coincidiendo con Kant en la misma reducción moralista y filantrópica del pasaje: termina atribuyendo a Mateo la doctrina de la justificación y salvación por las obras, ni siquiera las de la ley del Sinaí, sino las dictadas por la mera razón, y por eso presuntamente cognoscibles por todos. Es el evangelio de la moral kantiana.

3.4.1 Interpretación filantrópica de Mt 25,31-46

«Cuando en ese juicio universal al que nos referíamos, –dice Segundo– los hombres se presenten ante el juez, la pregunta decisiva que se les dirige no hace mención alguna de su adhesión a un credo determinado: ¿me diste de comer? ¿me diste de beber?. Más aún, no se hace allí ni siquiera mención de la situación especial en que se hallarán los cristianos. Porque ellos ciertamente no preguntarán: ¿dónde te vimos hambriento o sediento? En ese juicio universal la salvación se otorga a los que, con o sin referencia concreta a Cristo, han amado concretamente a sus

hermanos. *Por eso, aquí aparece también, paradójicamente, el cristianismo como una revolución laica. En cierto sentido es, como si dijéramos, la religión de la no necesidad de profesar una religión. Es la religión que le dice al hombre: haces bien siguiendo el camino que te dicta tu corazón, cuando sigues su voz más auténtica. Eso es lo esencial»*²¹.

Esta exégesis filantrópica de Mateo 25,31-46 jalona el pensamiento de Segundo desde sus primeras a sus últimas obras²² y es uno de sus pilares centrales, casi una llave de bóveda. De él, y oponiéndolo a Marcos 16,16, deduce sus enseñanzas; principalmente las eclesiológicas y soteriológicas. Juan Luis Segundo se afilia a la interpretación ilustrada del pasaje, que es sin embargo *acomodatícia* y por lo tanto extrínseca al sentido literal de Mateo 25,31-46. Cae, e induce así, en la trampa de una lectura no sólo ajena sino *opuesta* al sentido literal que en el Evangelio de Mateo tiene toda la escena. Esto tiene gravísimas consecuencias por las erróneas conclusiones a que conduce a sus lectores.

Para formular su interpretación del pasaje, Juan Luis Segundo prescinde de lo que la tradición eclesial y la ciencia exegética han dicho acerca de la identidad del Juez y de los demás personajes de la escena: «*las gentes*» y los «*hermanos míos más pequeños*»²³. Segundo lee e interpreta lo que le sugieren sus categorías mentales previas, lo que él entiende o conviene con su precomprensión.

Pero Juan Luis Segundo no ha inventado tampoco esta interpretación. La interpretación *filantrópica* del pasaje a la que se afilia Segundo es de origen no creyente, racionalista y liberal, paraeclesial, aunque luego se infiltre a través de algunos escrituristas protestantes y llegue por fin a algunos católicos. Se mostrará más abajo su filiación racionalista, kantiana. Naturalmente, esa visión, ha dicho el exegeta protestante Joachim Jeremías: «*obtiene hoy fácilmente audiencia, no hay necesidad de decirlo, entre todos los que, a nuestro alrededor, transponen el mensaje esencialmente religioso del Evangelio al plano social y se creen muy modernos (y lo son) haciendo de la enseñanza de Cristo una ética de la civilización, según el modelo del protestantismo humanitario de hace sesenta años*»²⁴. Ahora, ya hace más de un siglo, se ha sumado a ese modelo también el catolicismo humanitario, antropófilo, heredero del catolicismo naturalista y del catolicismo liberal.

Esa interpretación filantrópica del pasaje conduce a, o está al servicio de, una reducción moral de la fe cristiana a la que Segundo se pliega acríticamente. A todo lo largo de su obra *Esa comunidad llamada Iglesia*, se sirve de ella para reducir la salvación cristiana a un pasar filantrópico desde el egoísmo al amor de los demás²⁵. Lo que la relación propiamente religiosa con Dios y la Iglesia importe para eso queda fuera de consideración, y en algún texto será explícitamente excluida.

Los que han estudiado con rigor exegético, y sin prejuicios ideológicos, el texto de Mateo, convienen, sin embargo, en que «*estos hermanitos míos más pequeños*» (*toutôn tôn adelfôn mou tôn elájistôn*) son los discípulos de Jesús, especialmente los misioneros, y que las naciones serán juzgadas de acuerdo a su misericordia con ellos en su necesitada y azarosa vida, reflejo de la de su maestro y hermano (*go'el*)²⁶. «*Si esta parábola tiene una finalidad parenética, ésta no consiste en inculcar el deber de subvenir a las necesidades del pobre, ni siquiera de subrayar el sentido religioso que pueda tener la beneficencia en clima cristiano [...] La lección está centrada en la fe y sobre la fe en el Redentor*»²⁷.

En el contexto de Mateo, efectivamente, aparecen llamados «*pequeños*» los discípulos, en el sermón apostólico: Mt 10,40-42. En estos versículos y especialmente en Mt 10,16.23.24 están las claves evidentes para leer Mt 25,40-45. Sólo los fuertes prejuicios ideológicos pueden oscurecer estas obvias evidencias textuales que se imponen en la investigación exegética²⁸.

3.4.2 El sentido del Juicio según Mateo

Juan Luis Segundo no ha prestado atención al hecho de que el juicio de los cristianos ya ha tenido lugar, pues a él se refieren las tres parábolas inmediatamente anteriores: el mayordomo, las diez vírgenes y los talentos. Ellos serán juzgados según hayan vivido para sí o para los intereses de su Señor y esperando en serio su Venida. Después, cuando se juzgan las naciones gentiles, no hay ya discípulos entre las ovejas o los cabritos. Los discípulos que han sido hallados fieles en las anteriores instancias de juicio, forman ahora parte del tribunal que juzga al mundo, y constituyen junto con el Cristo una persona corporativa: el Hijo del Hombre. El título de *Hijo del Hombre* es aquí una designación de un «tribunal del

pueblo» con Cristo a la cabeza. Jesús se los señala presentes junto a él (“*éstos*”), tanto a las ovejas como a los cabritos.

Ésa es, como lo demuestra la siguiente selección de estudios exegéticos, la visión de Mateo. Ése es su sentido literal: «lo que Mateo dijo y quiso decir», al margen de lo cual no se puede construir ningún argumento teológico válido²⁹. El intento de Juan Luis Segundo de fundar sobre su interpretación de esta escena un «cristianismo sin religión», se demuestra infundado porque reposa sobre una lectura tan arbitraria como *atrevida* (en el sentido de *temeraria*) del texto inspirado. Juan Luis Segundo interpreta el texto de espaldas a las evidencias mismas del texto, al contexto, a la tradición exegética y a la ciencia exegética actual. Y así llega a entender lo contrario de lo que Mateo dijo y quiso decir y funda sobre ello una doctrina soteriológica que mantiene hasta sus últimas obras.

Pero Mateo afirmaba todo lo contrario de lo que interpretó Segundo. Para Mateo, son Cristo y sus discípulos los que juzgan a las naciones. El Hijo del Hombre es un *nosotros* del que el Rey es el portavoz en el juicio, pero donde los «*hermanitos pequeños*» asisten como testigos de defensa y cargo, y como jueces también. Las naciones son juzgadas según hayan tratado a los enviados de Jesús, y en ellos a Jesús mismo, pues Él no sólo los ha enviado sino que ha estado *con ellos siempre* (Mt 28,18-20). Esa identificación se entiende desde la institución bíblica del *goelato*, o sea desde el parentesco divino, santificador de las vinculaciones y que impera las obras de misericordia³⁰.

Para entender el sentido literal de este pasaje es necesario tener en cuenta y entender que la religión no es, para el cristianismo, una mera cuestión de «profesión» sino que es, mucho más, un asunto de «pertenencia», de vinculación, de alianza y, por lo tanto, de parentesco; es necesario entender cuál es el contexto antropológico y teológico del *goelato*, en cuyo marco de referencia se entiende el sentido bíblico de las obras de misericordia. Esto no es algo ni demasiado complicado ni demasiado abstruso. ¿Quién no conoce la historia de Ruth? Así como Ruth la moabita entra en la Alianza por su piedad con Noemí, así los paganos, misericordiosos con los misioneros cristianos, entran en la Alianza con Cristo.

Pero esto es todo lo contrario de «la revolución laica» que postula Segundo. Mateo presenta –es verdad– una *revolución*

religiosa. Pero ésta consiste en que la historia de los pueblos se juzga por su recepción, no ya del evangelio en abstracto, es decir por un mero asentimiento intelectual a un mensaje, sino por la adhesión a la persona de sus portadores. No se puede separar el kerygma de las personas que lo proclaman, como hace el popular «creo en Dios pero no en los curas», frase cuyo sentido intencional es: «creo en Dios pero no en la Iglesia» o más precisamente «creo en Dios pero no en sus maestros». Ése es, si se lo comprende bien, el grito del deísmo que pretende encontrar a Dios prescindiendo de su revelación histórica, de la cual la Iglesia, y dentro de ella el Magisterio que anuncia a Cristo, es custodia y portadora³¹. Juan Luis Segundo le hace dar a Mateo un mensaje deísta al interpretarlo exactamente al revés de lo que Mateo dice y quiere decir. Sobre estos falsos fundamentos hermenéuticos puede preverse el escaso valor exegético y teológico de su análisis del «Caso Mateo».

3.4.3 Pequeñez y grandeza en la enseñanza de Jesús

De la abundante bibliografía sobre el Juicio de Mt 25,31 y ss, se espigan a continuación algunas conclusiones que orientarán acerca del sentido literal del pasaje y que persuadirán que ajenas a él son las explicaciones filantrópicas y moralistas y cuán grande la violencia textual mediante la cual se sacan de un texto que dice lo contrario.

La literatura cristiana primitiva ha leído Mateo 25,32 en conexión con los sufrimientos apostólicos de 2 Cor 11,23 y ss. La lectura de Mateo 25,31-46 a la luz del discurso apostólico de Mateo 10 y de la gran misión de Mateo 28 no deja duda de que los hermanitos y los pequeños son los discípulos. Cuando Jesús concluye su ministerio y envía a sus discípulos, les pone por delante la perspectiva de dificultades y sufrimientos, pero adjunta la promesa de que los hombres serán juzgados de acuerdo a la conducta que hayan tenido con los que les anunciaban el evangelio.

«Puede ser que esta interpretación no se recomiende a sí misma sobre la base de consideraciones morales y estéticas. Carece del elevado universalismo de la visión hoy común que ve en los 'hermanos pequeños' de Jesús a los pobres y oprimidos de todo el mundo. Peor aún, podría usarse (como de hecho lo fue Mateo 10,40) en beneficio del clericalismo: el obispo debe ser

reverenciado como el Señor. Pero los que quieren ver aquí filantropía universalista deberán admitir que semejante universalismo es rarísimo, por no decir único, en el Nuevo Testamento. Y términos como: hambriento, sediento, peregrino, encarcelado, enfermo, no son aplicables a una clerecía socialmente exaltada. Mateo está usando aquí una tradición de las palabras de Jesús para ofrecer a la iglesia una doble parénesis. Primero: es esencial para los que oyen el anuncio evangélico y para los catecúmenos no solamente responder con fe al mensaje de la salvación, sino recibir con hospitalidad y obras de misericordia a sus predicadores. Segundo: Es esencial para los que continúan la misión de los apóstoles predicando y enseñando, seguir el ejemplo de Jesús, asumiendo la pobreza, la enfermedad, y el sufrimiento que encuentran en la Iglesia y en el mundo. Hay aquí un universalismo, pero se expresa solamente en forma indirecta. Los discípulos de Jesús no son invitados tanto a ‘ayudar’ a los pobres, cuanto a convertirse ellos mismos en pobres y oprimidos en el cumplimiento de su misión mundial»³².

Jesús, que ha ido adelante con su ejemplo inaugurando en su vida el camino de la pequeñez, se complace en llamar «pequeños» a sus discípulos para contradecir las luchas por la grandeza y las rivalidades por los primeros puestos y precedencias que reprochaba a los escribas y a sus discípulos: «Jesús inauguró el secreto divino de la ‘pequeñez’ de manera consciente para contradecir la idea de grandeza representada por el rabinismo, y llamó a sus discípulos: los ‘pequeños’ con esa intención»³³. Pero también los llama «hermanos»³⁴ y esto nos introduce en el tema del parentesco y del *goelato*, que nos explica por qué lo que se hace a un miembro del *Nosotros* se hace a todos y en particular al que es cabeza del sistema de parentesco³⁵. Los discípulos son hermanos por cumplir la voluntad del Padre. El Padre quiere que sean pequeños como Jesús. A esa pequeñez apuntan en Mateo las Bienaventuranzas y otros *logia* o dichos de Jesús, tales como Mc 9,33-37.42; 10,13.43. Fraternidad y pequeñez resultan así recíprocamente relacionadas hasta resultar casi sinónimas y se conjugan en el diminutivo «hermanitos» y el superlativo «los más pequeños».

Se recordará el dicho de Mateo: «No ha surgido entre los nacidos de mujer uno mayor que Juan Bautista; sin embargo, el más pequeño en el Reino de los Cielos es mayor que él» (Mt

11,11). Se ha visto, agudamente, en este dicho de Jesús un indicio de su lucha contra la meta judía de la grandeza. *«El discípulo puede ser aún más grande que el más grande. Lo será cuando sea más pequeño que él. Y como es un sinsentido, según el juicio común de los hombres, decir que uno sea el más grande por ser el más pequeño, es necesario agregar: 'en el Reino de los Cielos'. La lucha de Jesús contra el afán de grandeza humana no consistió únicamente en sentencias como Mt 11,25; 18,1; 19,14; 19,30, sino que fue el signo visible y eficaz de todo su actuar. En la realización de su servicio y en su Pasión el discípulo se hará más pequeño que el Bautista, y por eso mismo, será más grande que aquél que era el mayor»*³⁶.

Contextualizando el pasaje del Juicio de las Naciones, se ha visto también en él una especie de prólogo o preámbulo de la Pasión: *«Así con arte supremo, Mateo usa un descanso antes de que se desate la Pasión para combinar justamente aquellos temas de su evangelio (¿nos equivocaremos pensándolo?) que van a tener a continuación una expresión tan paradójica, cuando el Rey e Hijo del Hombre, rechazado y no recibido, vaya a comparecer a su propio juicio, el juicio que inaugura, desde ese momento (Mt 26,64) su Venida y su Sesión en la gloria»*³⁷.

Otros exegetas advierten, estudiando el pasaje, que el *Hijo del Hombre* no es simplemente el Rey Mesías sino el cuerpo del cual Jesús es la cabeza e incluye a sus hermanos, que son específicamente los cristianos. El calificativo superlativo: *«más pequeños»* (*elájistoi*) es, para la escala de valores paradójica de Mateo, un título de honor, que se confiere a los que han servido más. Ellos pertenecen al Rey y forman con él la totalidad llamada Hijo del Hombre. De esta manera, al final de la historia, Cristo se confronta con las naciones, en los mensajeros que fueron sus propios representantes; y lo que las gentes han hecho por ellos, lo han hecho por Él³⁸. *«Mateo 25,40-45 pinta el juicio como basado en el trato que hayan dado las naciones a los discípulos. Es una pintura inspirada en las tradiciones de la hospitalidad judías»* [...] *«La investigación demuestra también una actitud del autor del evangelio respecto de la Historia de la Salvación. La imagen del juicio, implícita en Mateo 10 y explicitada en esta perícopa es una imagen en la cual el mundo va a ser juzgado sobre la base de su recibimiento de Jesús y sus discípulos. La clara implicación de la*

combinación de la imagen del juicio con el mandamiento del Discurso Apostólico, es que el final sólo podrá venir cuando los discípulos hayan cumplido su misión a satisfacción de su Maestro. Esto es, que el Hijo del Hombre volverá para juzgar la tierra solamente después de que a ‘todas las naciones’ se les haya dado la oportunidad de recibir o rechazar a sus enviados»³⁹.

Por lo tanto: detrás de la escena del juicio y de la identificación del Juez con los hermanitos suyos más pequeños, está la visión bíblica del Dios Pariente y del Pueblo de Israel que se prolonga en el nuevo Israel, que es la Iglesia, como un solo Nosotros divino-humano. Juan Luis Segundo, cautivo de la racionalidad ilustrada que a tantos aprisiona mental y espiritualmente, permaneció fatalmente ajeno a esa visión teológica y antropológica bíblica y por eso su pensamiento se extravió en lo «interhumano» y fue incapaz de engancharlo con lo divino. La Caridad, vista desde fuera del misterio del Nosotros divino-humano que es su contexto, se reduce necesariamente a filantropía. Y así se consume, también a este nivel de la Caridad, la reducción naturalista y antropológica del misterio cristiano. Es debido a esa extrañeza mental al pensamiento bíblico por lo que Juan Luis Segundo desconoce los resultados de la exégesis. Se fía a la sola autoridad de Pierre Bonnard, quien a su vez se apoya, para el caso, en una obra de Theo Preiss. Es comprensible su preferencia por este comentarista de homóloga orientación⁴⁰.

3.4.4 Influjos kantianos en la hermenéutica de Juan Luis Segundo: la reducción moral de la vida de fe

Para mostrar que la comparación entre la hermenéutica bíblica reductora, característica de Kant, con la que practica Segundo no es arbitraria, ayudarán, como ejemplo, los siguientes asertos suyos.

Primer aserto de Kant: *«La puerta estrecha y el camino angosto que conduce a la vida es el camino de la buena conducta, la puerta amplia y el camino ancho que muchos recorren es la iglesia. No como si residiese en ella y en sus dogmas el que los hombres se pierdan, sino en que ir a la iglesia y profesar sus estatutos o celebrar sus usos sea tomado como el modo por el cual propiamente quiere ser servido Dios»⁴¹*. El lector advertirá la semejanza con la hermenéutica que propone Segundo,

sobrevalorando lo ético y los imperativos de la ideología socio-moral y subordinándole lo estrictamente religioso, eclesial y cultural.

Segundo aserto: Kant sostiene que la Biblia debe ser interpretada según la moral, y no la moral según la Biblia⁴² porque «*aunque una Escritura haya sido aceptada como Revelación divina, el criterio supremo de ella en cuanto tal será [...] el mejoramiento del hombre, fin auténtico de toda Religión racional, que contiene también el principio supremo de toda interpretación de la Escritura*». Esta Religión racional, es para Kant «*El Espíritu de Dios, que nos guía a toda la verdad*»⁴³.

Tercer aserto: «Esta fe no contiene propiamente ningún Misterio, *porque expresa únicamente el comportamiento moral de Dios hacia el género humano; además se presenta por sí misma a la Razón humana y por ello es encontrada en la Religión de la mayor parte de los pueblos civilizados*» y aclara en la nota 53, aludiendo al juicio de Mateo 25: «*En la santa historia profética de las cosas últimas el juez del mundo (propiamente aquel que tomará bajo su dominio, como los suyos, a los que pertenecen al reino del principio bueno y los pondrá aparte) no es representado como Dios, sino como el hijo del hombre, y es llamado así. Esto parece indicar que la humanidad misma⁴⁴, consciente de sus limitaciones y fragilidad, tendrá la última palabra en esta selección; lo cual es una bondad que, sin embargo, no quebranta la justicia. Por el contrario, el juez de los hombres representado en su divinidad, esto es: tal como habla a nuestra conciencia moral según la ley santa, reconocida por nosotros, y según nuestra propia imputación (el espíritu santo)⁴⁵ sólo puede ser pensado como juzgando según el rigor de la ley, pues nosotros mismos no sabemos en absoluto cuánto favor puede resultar para nosotros a cuenta de nuestra fragilidad, sino que sólo tenemos ante los ojos nuestra transgresión con la conciencia de nuestra libertad y de la lesión del deber de la que somos totalmente culpables, y así no tenemos ninguna razón para aceptar bondad en la sentencia del juez sobre nosotros*»⁴⁶.

Es llamativa la semejanza de la hermenéutica bíblica y del pensamiento de Segundo con los de Kant: «*poco importa que uno sea creyente o incrédulo, –afirma Segundo– lo que importa es que acepten los mismos valores y los hagan llegar de la manera más efectiva a su prójimo*»⁴⁷. Ese aire kantiano se lo nota un crítico: «*La*

diferencia entre el esfuerzo de Segundo y el enfoque metodológico de otros teólogos de la liberación –por ejemplo Ernesto Cardenal en El Evangelio en Solentiname– es profunda y sugiere la dependencia de Segundo de un enfoque más bien kantiano para resolver los acertijos morales y psicológicos. Este recurso al lenguaje trascendental a expensas de un punto de partida fenomenológico es irónico, puesto que Segundo aparecía en varias de sus primeras obras objetando semejante formalismo»⁴⁸.

Consecuencia lógica de la óptica kantiana es la reducción de la caridad a filantropía. La diferencia entre la caridad y la filantropía, hay que repetirlo, está en que la caridad es amor al prójimo por amor a Dios, y la filantropía es el amor humanista al prójimo por sí mismo independientemente de su relación con Dios como creatura y como redimido por la sangre de Jesús. Esta diferencia es la que se esfuma en la reducción kantiana de la religión a los límites de la razón, a la que se ha afiliado Segundo, postulando un cristianismo que no sólo no es religioso, sino que aspira a convertirse en una «revolución laica».

3.5 Crisis del sentido misionero

De esta interpretación gnóstica de Mateo 25,31-46 y la salvación por las obras, se sigue lógicamente una falta de celo misionero, evangelizador y sacerdotal opuesta a lo que piden tanto Nuestro Señor Jesucristo como la Iglesia empeñada en la nueva evangelización y, si vamos a los documentos, tanto la *Redemptoris Missio* como la Fórmula de la Compañía de Jesús. Si los hombres se salvan sin Cristo y sólo por las obras de solidaridad humana: ¿para qué la misión?

El mismo Juan Luis Segundo comprobaba estos efectos de su planteo eclesiológico y soteriológico: «*Se ha dicho con frecuencia que lo visto hasta aquí o, si se quiere, ese mismo cambio de imagen a que aludimos al fin del capítulo anterior atenta contra la idea y el valor de una iglesia misionera. Sucede con cierta frecuencia que cristianos habituados y, lo que es más, jóvenes, al reflexionar por primera vez en la función de la Iglesia en el mundo, con todas sus dimensiones cósmicas, como signo universal de salvación, en lugar de avenirse con entusiasmo a la tarea que esas perspectivas señalan, experimentan una curiosa sensación de alivio interesado:*

‘¿Entonces no era tan necesario como decían...!’ Paradójicamente, en el momento de percibir toda la significación de los elementos que constituyen la vida de la Iglesia, baja en algunos el tono de interés que le prestan, y hasta se produce a veces una crisis sacramental y dogmática»⁴⁹.

Juan Luis Segundo afirma que ha ofrecido *todas* las dimensiones y *toda* la significación de la eclesiología y considera que es una *paradoja* que sucedan esos fenómenos después de su enseñanza. No es así. Ni su presentación eclesiológica es completa, ni sus no deseados efectos son una paradoja, sino la consecuencia lógica y previsible. Es lo que sucede cuando se pasa de la fe a la gnosis, de la caridad a la filantropía y de la esperanza en la vida eterna a una esperanza intramundana; cuando Jesús se convierte en una idea, y su mandato “*Id y haced discípulos a todas las gentes*” pierde urgencia y sentido. Después de todo es bien poco lo que el cristiano puede enseñar a la sociedad en la óptica de Juan Luis Segundo.

Pero el envío misionero real fluye de la comunión y del misterio e incluye, además del conocimiento de Dios (y no sólo de un saber vago acerca del «sentido»), lo que ese *ser discípulos* significa: el bautismo, que es sumergir en la comunión trinitaria y eclesial, y la enseñanza de «*guardar todo lo que os he mandado*». Además, todo eso sucede en su Presencia continua y activa, siempre intrahistórica y comunal: «*Y yo estaré con vosotros hasta el fin del mundo*» (Mt 28,18-20). O sea hasta que tenga lugar la escena de Mt 25,31-46, con la que Mt 28,18-20 está íntimamente ligado. No es nada extraño que Juan Luis Segundo, por no haberlo comprendido, tampoco haya sabido explicarlo cabalmente.

¿Cómo vamos a ser uno con Jesús al fin de los tiempos si no hemos sido uno con él en la historia, que es el tiempo de la misión?

Notas

¹Sal Terrae, Santander 1989.

²New York 1966 (trad. esp. en Sal Terrae, Santander 1968), Ver citas en pp. 149, 336, 337, 374, 376, 378 y 393.

³*El Dogma que libera*, p. 134

⁴¿*Qué mundo?* ¿*Qué Hombre?* ¿*Qué Dios?*, p. 357.

⁵Op. cit., p. 357. La oscilación del pensamiento que sugiere la sinonimia entre descubrir a Dios (*res*) y encontrar la *verdad* sobre Él (enunciable) es característica de la nueva gnosis. A todas luces no es lo mismo la persona que la verdad acerca de la

persona. Pero en el pensamiento gnóstico, que en nuestro caso es una gnosis idealista, el objeto y la idea son lo mismo.

En ese descubrimiento de Dios por parte del hombre, Juan Luis Segundo señala etapas: «el proceso de encontrar la verdad sobre Dios tuvo etapas simplistas e infantiles para comprender luego, mediante crisis en las que las presuntas soluciones halladas manifestaban su impotencia para desafiar la realidad, que había que buscar nuevas soluciones más profundas, más ricas y maduras».

Juan Luis Segundo remite a obras anteriores suyas donde ha presentado esas etapas del descubrimiento de Dios por parte del hombre. Son ellas: *El Dogma que libera*, Primera Parte; *¿Qué es un cristiano?*, Montevideo 1971, Parte I, *Etapas precristianas de la fe*; y por fin: *Teología abierta*, Cristiandad, Madrid 1983; T. III, cap. IV, pp. 170-195. Juan Luis Segundo considera que el Antiguo Testamento es una de esas etapas del descubrimiento de Dios por parte del hombre. Un modo de expresarse que invierte la perspectiva de la teología de la Revelación, la cual pasa de ser autorrevelación divina gratuita a descubrimiento humano.

⁶*El dogma que libera*, p. 134.

⁷Ver «*La Rivelazione cristiana: Natura, possibilità, essistenza*», en: *La Civiltà Cattolica* 147, 3.510 (1996), pp. 455-457.

⁸*El dogma que libera*, p. 368.

⁹*Ib.*, pp. 373-374.

¹⁰Cardenal Joseph Ratzinger, «*Meditación en el III encuentro de espiritualidad sobre 'Fe y Búsqueda de Dios': Contemplar a Jesucristo (22-01-1997)*», en: Oss. Rom. (Ed. Cast.) (1997) N° 13, pp. 10 y ss; cita en p. 10, col. 2.

¹¹«*Segundo's hermeneutical principles ascribe greater signifiçance to the Bible as a model of theological thinking than as a source of theological information...* » J. P. Galvin, Juicio sobre *The humanist Christology of Paul*, London, Sheed & Ward 1986, en: *The Heythrop Journal*, 30 (1989), pp. 356-358.

¹²Juan Luis Segundo, *Liberación de la Teología*, p. 205.

¹³Eduardo Rodríguez Antuñaño, *El problema Cristológico en la actual búsqueda teológica latinoamericana*, Inaugural Diss. Münster 1976, citas en pp. 211-212.

¹⁴*Liberación de la Teología*, Buenos Aires 1976, p. 13.

¹⁵Cristiandad, Madrid 1982 (3 tomos).

¹⁶Véase por ejemplo su tratamiento de DV 9-10 en *El Dogma que libera*, pp. 317-323 o de DV 15 en pp. 343-344.

¹⁷En esta afirmación tiene lugar una confusión entre la *fides qua* y la *fides quae*, entre el acto de fe y la revelación creída.

¹⁸*El dogma que libera*, p. 388. La cita es de A. Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Cristiandad, Madrid 1987, p. 330. Juan Luis Segundo cita muy a menudo el pensamiento de este autor, del que dice: «*Este riquísimo libro llegó a mis manos cuando esta obra estaba ya en vías de conclusión. Como el título lo indica, trata casi del mismo tema que esta obra —¿qué es, en efecto, el 'dogma', sino la revelación divina en la 'obediencia de la fe', o sea, en cuanto afecta y apoya el pensamiento y la experiencia del hombre?— y lo hace con ideas demasiado afines a las que aquí se expresan como para que pueda yo ser demasiado objetivo al valorarlo*» (*El dogma que libera*, p. 262, nota 12).

Es obvio que Juan Luis Segundo no debe a este autor sus convicciones sobre este tema sino que ambos y Moran han abrevado en fuentes comunes.

¹⁹*El dogma que libera*, p. 391.

²⁰*Masas y Minorías en la dialéctica divina de la liberación*, p. 7. No queda claro, en la redacción, si Juan Luis Segundo se adelanta a conceder una posible objeción de terceros o si expone la suya. En todo caso, no descarta la objeción –ajena o propia– y la siembra en su discurso a riesgo de confundir al lector ignorante.

²¹¿*Qué es un cristiano?*, Montevideo 1971, p. 102.

²²*Teología Abierta para el laico adulto I. Esa comunidad llamada Iglesia*, Carlos Lohlé, Buenos Aires 1968, pp. 24-25, 34, 57, 84, 95, 97, 168. Quince años después Segundo mantiene los mismos puntos de vista y los republica sin variantes de fondo en *Teología Abierta I. Iglesia - Gracia* (Col. Senda Abierta 3), Cristiandad, Madrid 1983, pp. 44-45, 49, 53, 71-72, 97, 106, 108, 166. Ver las mismas enseñanzas en sus últimas obras: *El Caso Mateo*, pp. 222-226; *El Infierno*, p. 171.

²³«*La consideración de la perícopa en el contexto de todo el evangelio fortalece mucho la convicción de que este pasaje está casado con el contexto. [...] Las interconexiones que hemos demostrado que existen entre las diversas partes de Mateo, ilustran vívidamente la necesidad de estudiar los Evangelios como documentos que tienen sus propios temas, fines y unidad.*» Lamar Cope, «*Matthew XXV, 31-46 'The Sheep and the Goats' Reinterpreted*», en: *Novum Testamentum* 11(1969), pp. 32-44, citas en pp. 33 y 44.

²⁴J. Jeremias, *Paroles de Jésus*, Paris 1963, p. 21. En la línea de los estudios aludidos por Jeremias pueden citarse:

Paul Christian, *Jesus und seine geringsten Brüder* (Erfurter Theologische Studien 12) St. Benno - Vlg., Leipzig 1975, 108 pp., para quien la perícopa es un sermón dirigido a la comunidad cristiana y que trata de las consecuencias escatológicas de la solidaridad humana, negando que se trate de una exhortación dirigida a fortalecer a los heraldos del evangelio ni de una instrucción acerca de cuáles serán las pautas del juicio a los paganos. La gran enseñanza que querría comunicarnos el pasaje, es el hecho de que el amor al prójimo une a Cristo, no sólo indirectamente, sino directamente, pues en el amor al prójimo se alcanza a Cristo. De ese modo, el pasaje sintetiza el amor a Cristo y al prójimo. La enseñanza de que cada hombre sirve a Cristo en su prójimo no es una sabiduría apocalíptica, sino una realidad significativa ya en el presente para el cristiano que busca la comunión con Cristo. La meta de la ética es, según Mateo, la comunión con Aquel que se reveló como 'Dios con nosotros'. Como se ve, Christian está a medio camino de la interpretación filantrópica, pero no se ubica claramente en el contexto mental de Mateo.

Johannes Friedrich, *Gott im Bruder* (Calwer Theologische Monographien 7), Calwer Vlg., Stuttgart 1977, 190 pp. En labios de Jesús, los 'mínimos' habrían sido todos los que sufren, mientras que en la redacción mateana se trataría sólo de los cristianos. Friedrich ofrece una tabla cronológica desde 1775, de las opiniones vertidas por los intérpretes acerca de la identidad de '*panta ta ethne*' y de los '*adelfoi elájistoí*'.

²⁵Se analizan esos pasajes en otro lugar de este informe. Véase también como ejemplo su capítulo: «*Traducción moral del concepto paulino de salvación*» en: *De la Sociedad a la Teología*, p. 95ss.

²⁶Dom J. Winandy, «*La scène du Jugement Dernier*», en: *Sciences Ecclésiastiques* 18 (1966), pp. 169-186. Este autor afirma: «*la escena del juicio final no es más que la dramatización escénica de la idea expresada en Mt 10,40-42: 'El que a vosotros recibe, a mí me recibe...'. En otras palabras, dos grupos de hombres están frente a frente en el día del juicio final: de un lado los discípulos, reunidos alrededor de Jesús, sentados a su lado*

en calidad de asesores (Cf. Mt 19,28; Lc 22,34, 1 Cor 6,2-3; Ap 3,21). El Maestro parece señalarlos con un gesto cuando los llama 'estos pequeñitos... hermanos míos'. De pequeños que eran se han convertido en los más grandes en el Reino (Mt 11,11; 18,4; Lc 7,28; 9,48; 22,24-30). Frente a éstos se han reunido los gentiles, aquellos paganos a los cuales Cristo, antes de subir al Padre, les ha enviado a los suyos (Mt 28,18-20). Y entre ellos, la separación se hace según el recibimiento que le hicieron en su momento a los predicadores del Evangelio» (p. 184).

²⁷Dom J. Winandy, art. cit., p. 185.

²⁸Segundo sigue a Pierre Bonnard, *Evangelio según san Mateo*, (Neuchâtel 1970), Madrid 1976, p. 546, el cual sigue a su vez al exegeta calvinista de Montpellier, Theo Preiss, *La Vie en Christ*, 1951, p. 82s: «El Hijo del Hombre se solidariza con aquellos que objetivamente tienen necesidad de ayuda, cualesquiera que sean, por lo demás, sus disposiciones subjetivas. No se dice que los hambrientos, los extranjeros, los prisioneros sean cristianos». Sólo se puede afirmar esto ignorando cuál es el sentido que tiene en Mateo la expresión 'hermanitos míos mínimos', que es un nombre reservado para los discípulos.

²⁹Ver *Dei Verbum* 12.

³⁰Véanse nuestros estudios sobre el Goelato y el Dios Pariente.

³¹Ver 1 Jn 1,1-3.

³²J. Ramsey Michaelis, «Apostolic Hardships and Righteous Gentiles. A Study of Matthew 25,31-46», en: *Journ. of Bibl. Lit.* 84 (1965) 27-37, nuestra cita en p. 36-37.

³³«Jesus hat mit Bewusstsein gegen diesen schon im Rabbinat vertretenen Gedanken das göttliche Geheimnis der 'Kleinheit' eingesetzt und seine Jünger in diesem Sinn die 'kleinen' genannt». Otto Michel, «Diese Kleinen' - eine Jüngerbezeichnung Jesu», en: *Theologische Studien und Kritiken* 1937/1938, Neue Folge III, Heft 6, pp. 401-415; nuestra cita en p. 415.

³⁴Mt 12,46-50; Lc 8,19-21; Mc 3,31-35.

³⁵Véase Horacio Bojorge, «Go'el: El Dios Pariente en la Cultura Bíblica», en: *Stromata* 54 (1998) 33-83.

³⁶A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, 1929, p. 367; cfr. p. 544.

³⁷«Thus, with superb artistry, Matthew uses the lull before the Passion breaks to draw together, out of the rich treasury of his Gospel, those themes (shall we be wrong in thinking?) that are to come to such ironic expression in what follows, as the royal Son of man, rejected and unreceived, goes to his own trial, the trial which is to inaugurate, from that moment on (Mt 26,64), his coming and session in glory». J.A.T. Robinson, «The 'Parable' of the Sheep and the Goats», en: *New Test. Studies* 2 (1955-56) pp. 225-237; cita en p. 237.

³⁸Ver Jindrich Mánek, «Mit wem identifiziert sich Jesus? Eine exegetische Rekonstruktion ad Matt. 25,31-46», en: *Christ and Spirit in the New Testament*, Studies in honour of Charles Francis Digby Moule, Ed. by Barnabas Lindars and Stephen S. Smalley, Cambridge Univ. Press 1973, pp. 15-25. De la debilidad de los argumentos que apoyan la exégesis filantrópica es un buen ejemplo el artículo de Gerhard Gross, «Die 'geringsten Brüder' Jesu in Mt 25,40 in Auseinandersetzung mit der neueren Exegese», en: *Bibel u. Leben* 5 (1964) 172-180.

³⁹«Mt. 25,40.45 draw a picture of the judgement based upon the treatment of the disciple/agents of the Son of Man by the nations. It is a picture which draws upon Jewish traditions of hospitality". [...] "The study also reveals an attitude of the author of the Gospel

toward Heilsgeschichte. *The picture of the judgement implied in Mt. 10 and made explicit in this pericope is one in which the world is to be judged on the basis of its reception of Jesus and his disciples. The clear implication of the combination of the picture of the judgement and the command of the Great Commission is that the end can only come when the disciples have carried out their mission to the satisfaction of their master. That is, the son of Man will return to judge the earth only after 'all the nations' have been given a chance to receive or reject him through his agents (cf. Mc. 13,10; Mt 24,14)*». Lamar Cope, «Matthew XXV, 31-46 'The Sheep and the Goats' Reinterpreted», en: *Novum Testamentum* 11 (1969) 32-44, cita en p. 41.

⁴⁰Véase en: *El Caso Mateo*, p. 226.

⁴¹E. Kant, *La Religión dentro de los Límites de la Razón*, Ed. Alianza, Madrid 1969, p. 230, nota 60.

⁴²Op. cit., nota 43.

⁴³Op. cit., p. 3, s. 1; l. c., p. 111.

⁴⁴Según Kant, la humanidad se juzgará a sí misma, lo cual es, considerado dentro de los límites de la pura razón, bastante absurdo. Pero nótese la eliminación de Jesús como Hijo del Hombre y su sustitución por la humanidad. Recuérdese 2 Tesalonicenses 2,3ss: «*Que nadie os engañe de ninguna manera. Primero tiene que venir la apostasía y manifestarse el Hombre impío, el Hijo de Perdición, el Adversario que se eleva sobre todo lo que lleva el nombre de Dios o es objeto de culto, hasta el extremo de sentarse él mismo en el Santuario de Dios y proclamar que él mismo es Dios*».

⁴⁵Nueva sustitución en la línea de lo anunciado por Pablo en 2 Tes 2,3ss: ahora es el Espíritu Santo el que se reduce a la razón humana, por la cual el hombre se conduce a sí mismo.

⁴⁶Op. cit., nota 53.

⁴⁷*Jésus devant la Conscience Moderne. L'Histoire perdue*. Du Cerf, Paris 1988, pp. 37 y ss.

⁴⁸Joel Zimbelman, «*Theology, Praxis and Ethics in the Thought of Juan Luis Segundo, S.J.*», en: *The Thomist* 57 (1993) N° 2, pp. 233-267, cita en p. 251.

⁴⁹*Teología abierta para el laico adulto. I. Esa comunidad llamada Iglesia*, Lohlé, Buenos Aires 1968, p. 81. Véase todo el capítulo III «*Frente a una crisis de la idea de Misión*», en el que Segundo trata infructuosamente de responder a la objeción.

4. Actitud ante el magisterio

«No estoy de acuerdo con la forma en que el magisterio eclesiástico ha procedido, por lo menos en tiempos recientes... a fijar la verdad dogmática en la Iglesia católica»

(Juan Luis Segundo)

4.1 Silencio eclesiológico acerca de los carismas y ministerios

La misma imagen de Iglesia que dibuja Juan Luis Segundo en el primer tomo de la *Teología para el laico adulto*¹ perdura hasta el fin en sus obras. Es, como lo sugiere el subtítulo *Esa comunidad llamada Iglesia*, la de una *comunidad* meramente humana, pneumáticamente indiferenciada, en medio de la gran comunidad humana. Una comunidad homogénea de «hombres cristianos», portadores de un saber que les da su fe, y es por lo único que se singularizan respecto del resto de la Humanidad. Es asombroso que Segundo no tome en cuenta, como algo diferencial, las interrelaciones y vínculos interpersonales con Dios que identifican, sin embargo, a los miembros de la «comunidad» eclesial. Para mayor confusión, Segundo abogará por extender el título de «Iglesia» a toda la Humanidad, como «Iglesia invisible» y se mostrará muy contrariado por los que quieren reservar ese título a la Iglesia «visible»².

Que Dios sea parte, miembro integrante por Alianza, del Nosotros de esa «comunidad» y que obre en ella Su Presencia comunal y misteriosa que la inhabita, es un hecho que queda fuera de la enseñanza efectiva de Juan Luis Segundo³. Tampoco da relieve al hecho de que en esa comunidad haya: «*diversidad de carismas obrados por el mismo Espíritu Santo, diversidad de ministerios obrados por el mismo Señor Jesucristo, diversidad de operaciones obradas por el mismo Dios Padre al servicio del bien común*» (Cf. 1 Cor 12,4-6). De ahí resulta que la *comunidad llamada Iglesia* que pinta Segundo, no parece ser lo mismo que la *Iglesia católica, nacida de un llamado de Dios, y con la que Él permanece perennemente unido, en comunidad divino-humana y en misteriosa comunicación de bienes y Vida*.

La *ekklesia*, llamada, convocada por Dios, obra de Dios, se reduce, desde el título mismo, a una comunidad a la que *los*

hombres llaman Iglesia. El verbo *llamar*, al cambiar subrepticamente de sujeto, pierde el sentido teológico y sugiere una nueva significación, sociológica. El verbo *llamar*, despojado de su sentido *convocativo*, misterioso, genesíaco, alusivo al origen divino de la Iglesia, que remite continuamente al llamado de Cristo a cada fiel en particular para que lo siga y para que entre en la comunión trinitaria, pasa a tener una función puramente *apelativa* y naturalista.

Juan Luis Segundo no aborda en profundidad el misterio eclesial de la *koinonía*: la condición comunional, pneumática de la Iglesia; es decir, la Iglesia, cuerpo cuya cabeza es el Cristo resucitado, y en la que todo lo obra el Espíritu Santo que la inhabita, la asiste y la anima. Dicho en terminología teológica técnica: su eclesiología es pneumatológicamente deficiente porque lo es también su cristología. Deja así en la sombra la condición constitutivamente carismática de la Iglesia, aquella acerca de la cual no quiere Pablo que los fieles de Corinto estén en la ignorancia: «*en cuanto a las cosas espirituales (ta pneumatiká) no quiero hermanos que estén en la ignorancia... hay diversidad de carismas... de ministerios... de operaciones... así los puso Dios en su Iglesia... apóstoles... profetas... maestros*» (1 Cor 12,1.4.27).

4.2 Silencio doctrinal sobre el ministerio del Magisterio Jerárquico

Con los carismas quedan ignorados, juntamente, los «ministerios», principalmente el jerárquico. Irónicamente, en la comunidad que Juan Luis Segundo caracterizará por su *saber* queda relativizada, y como suspendida, la fe en el carisma y el ministerio *docente*. En el contexto de esta eclesiología que puede calificarse adecuadamente de *gnóstica*, porque define a los creyentes más como portadores de un *saber* que como miembros de una comunión, está ausente, por una ley de coherencia interna del pensamiento, la perspectiva pneumatológica que sería el engarce natural donde ubicar y comprender, en particular, la naturaleza del ministerio jerárquico y magisterial, como obra del Espíritu Santo, así como su función en bien del todo.

Por momentos Juan Luis Segundo parece ignorar hasta el aspecto sacramental del Orden Sagrado y querer reducir sus

funciones a la sola «captación y desarrollo de la revelación», asimilando entre sí las tareas de santificación y de enseñanza: *«la jerarquía –afirma Segundo– habla del poder de santificación y del poder de magisterio como dos poderes igualmente poseídos, pero distintos entre sí. Es ya una lástima y una infidelidad al plan divino, que no concibe así el proceso de su auto-revelación (y por lo que yo he de tratar sucesivamente uno y otro aspecto, dado que ella así lo hace)»*⁴.

Para Juan Luis Segundo, pues, el oficio de santificar no aparece en relación con el Orden y la dispensación de los Sacramentos, en particular de la Eucaristía, sino que el oficio de enseñar corresponde a la «captación de la revelación» y el de santificación al de su «desarrollo», como dos momentos de un ministerio de enseñanza. En esta visión queda subsumido lo comunal y, puesto que Segundo postula un rol activo de los fieles en «la captación de la revelación» identificada con el proceso de santificación, se ve afectada la misión santificadora de los sacramentos y del ministro sacerdotal.

El procedimiento argumental de Juan Luis Segundo deja implícita la doctrina de fe sobre el Magisterio pero explicita las objeciones, lo cual en los hechos, como se verá, tiene el efecto de una impugnación de la fe en el Magisterio, o del Magisterio como objeto de fe.

4.3 El Magisterio es objeto de fe

Sin embargo, el Vaticano II ha sido muy claro al reiterar que la Constitución Jerárquica de la Iglesia es *objeto de fe* de los católicos. El Concilio reitera el lugar que en esa jerarquía de ministerios le corresponde al ministerio magisterial, instituido por Cristo mismo y formado por el colegio apostólico y el sucesor de Pedro a su cabeza: *«Para apacentar el pueblo de Dios y acrecentarlo siempre, Cristo Señor instituyó en su Iglesia diversos ministerios ordenados al bien de todo el Cuerpo. [...] Este santo Concilio, siguiendo las huellas del Vaticano I, enseña y declara con él que Jesucristo, eterno Pastor, edificó la santa Iglesia enviando a sus apóstoles [...] y quiso que los sucesores de éstos, los obispos, fuesen los pastores de la Iglesia hasta la consumación de los siglos. [...] Para que el episcopado fuese uno solo e indiviso, estableció al frente de los*

demás apóstoles al bienaventurado Pedro, y puso en él el principio y fundamento, perpetuo e invisible, de la unidad de la fe y de comunión. Esta doctrina de la institución, perpetuidad, fuerza y razón de ser del sacro primado del Romano Pontífice y de su magisterio infalible, el santo Concilio la propone nuevamente como objeto firme de fe a todos los fieles y, prosiguiendo dentro de la misma línea, se propone, ante la faz de todos, profesar y declarar la doctrina acerca de los obispos, sucesores de los apóstoles, los cuales, junto con el sucesor de Pedro, Vicario de Cristo y Cabeza visible de toda la Iglesia, rigen la casa del Dios Vivo»⁵.

4.4 La actitud de Juan Luis Segundo

No se ve cómo se puede motivar la fe en el Magisterio si se omite la perspectiva pneumatológica y se elude referirse a la entera doctrina conciliar. La fe católica considera que el Magisterio ha sido instituido y dirigido por Cristo mismo, quien, como Pastor eterno, lo sigue asistiendo y rigiendo en la historia. Las actitudes que retacean la obediencia de fe al Magisterio nacen de un pensamiento naturalista y deísta en eclesiología, según el cual, aunque el Magisterio haya sido de institución divina en los comienzos, no es guiado ni asistido actualmente por Dios. En esta visión, la indocilidad encuentra siempre motivos 'políticos' para sustraerse a la obediencia de juicio.

Nada extraño, pues, que al margen de la fe católica, la *función* jerárquica y magisterial, tanto del Papa como de los Obispos, sea vista, –cuando es tomada en consideración–, casi como algo extrínseco y dialécticamente enfrentado a la comunidad; tributaria –en sus enseñanzas– de visiones filosóficas perimidas que permiten relativizar sus pronunciamientos; rivalizante con el saber del que sus miembros iluminados son portadores; procedente de algún dicasterio y no directamente del Papa; no promulgadas con la fórmula vinculante de los dogmas *ex cathedra*; y guardiana de *un dogma que no libera* sino que, por el contrario, en su forma actual, es más el resultado de una lucha de poder, y de un ejercicio tiránico del ministerio docente, que de un real servicio a la verdad.

Para quien así lo concibe y así se sitúa frente al Magisterio, es una exigencia de honestidad intelectual y espiritual tomar distancias

críticas de él y precaverse; usarlo según normas de discreción dictadas por la racionalidad moderna; evaluar no sólo sus enseñanzas sino la fe de todo el pueblo fiel, de acuerdo a su utilidad para favorecer la aceleración de los cambios históricos y para «pasar de la Edad Media a la modernidad». El autor ya no se sitúa, pues, ante el Magisterio, en la actitud del creyente que se deja enseñar.

4.5 Su estilo

Juan Luis Segundo no niega frontal y abiertamente las convicciones de la fe respecto del Magisterio. Pero siembra su camino de cuestionamientos, objeciones y dudas o cita profusamente opiniones de autores que sí se oponen, manifestando su simpatía con ellos aún por encima de puntuales disensos. Su pensamiento acerca de la Iglesia, falto del anclaje de la fe en su misterio y de la aceptación creyente de la totalidad de ese misterio, lo fragmenta y despedaza en oposiciones dialécticas: Vaticano II versus Concilios anteriores; fe de la comunidad versus el magisterio infalible de *un solo hombre*; línea progresista versus línea conservadora en el Vaticano II; Escritura versus Tradición; filosofía subyacente al Vaticano I versus enseñanzas teológicas emanadas de él; infalibilistas versus antiinfalibilistas en el Vaticano I; antes versus ahora; Edad Media versus Edad Moderna; *Ancien Régime* versus Revolución humanista...

Este estilo, sembrado de cuestionamientos dialécticos y razones para la duda socava la firmeza de la fe en el Magisterio, a pesar de que el Vaticano II la ha vuelto a proponer «*como objeto firme de fe*» (LG 18). De haber expuesto esa luminosa doctrina acerca del Magisterio, Segundo se habría visto obligado a explicitar demasiado frontalmente su distancia y reservas, y habría quedado demasiado al descubierto el grado de fe que le prestaba, si es que le prestaba alguno. Tampoco formula sus críticas en forma sincera, sintética y abierta, lo que permitiría percatarse fácilmente de su oposición a ella. Aunque no niegue abiertamente, en forma temática, que el Concilio y el Papa son las autoridades magisteriales a las que hay que prestar fe, sí lo niega en los hechos: no se deja enseñar por ellos. Y no deja de arrojar sombras de dudas

sobre sus pronunciamientos y su autoridad. Diluye y envuelve ese misterio en largos razonamientos y desarrollos sugeridores.

4.6 Historia versus Tradición viva

Uno de los procedimientos más comunes de Segundo consiste en argumentar desde la historia contra la doctrina de la fe, a la que, en esos momentos riesgosos, llama «teología». Así, por ejemplo, Segundo separa la fe en la inspiración de las Sagradas Escrituras, del proceso histórico por el cual fueron reconocidas como tales y los opone dialécticamente: «*El argumento [teológico] da por sentado algo que históricamente queda por averiguar*»⁶. Sin embargo, lo que Segundo propone, es, al mismo tiempo que históricamente imposible de averiguar, absolutamente irrelevante para la fe. Cómo fue el proceso por el cual «*fueron reconocidos los libros del Antiguo Testamento como inspirados*» es irrelevante para la fe en su inspiración. Jesús y los Apóstoles los tuvieron por tales y eso le basta al creyente.

Pero Juan Luis Segundo, subrepticamente, sustituye la Historia al proceso vivo de Tradición eclesial, por el cual recibimos también las Sagradas Escrituras y la fe en su carácter inspirado. En la continuidad viva de la Tradición está comprometida la presencia viviente misma de Cristo resucitado y del Espíritu Santo y su acción a través del ministerio docente. Al intentar substituir la Tradición por la Historia, Segundo incurre, en otro plano, en una confusión análoga a la que se opera sustituyendo la *pistis* por la *gnosis*.

Juan Luis Segundo va a buscar en una discutible reconstrucción histórica del proceso de «recepción» de los libros sagrados en el Antiguo Testamento argumentos para aplicar al hoy de la Iglesia. El procedimiento es incorrecto y la aplicación no tiene valor. A resultas de ese procedimiento, incurre en contraponer a los hagiógrafos y a la comunidad creyente, como si no fuesen, en realidad, todos ellos miembros de un mismo pueblo creyente. Para mayor confusión, Juan Luis Segundo los trata como si los dos fuesen, de alguna manera, «autores» de su carácter revelado⁷. Pero la fe *que recibe* como inspirado y revelado por Dios, no es lo mismo que el hecho de la inspiración del hagiógrafo. Ninguno de

los dos es, por otra parte, agente de la acción reveladora, sino ambos receptores, cada uno a su manera.

El Concilio de Trento no funda su persuasión acerca del Canon de las Escrituras en un «estudio histórico», y tampoco en la autoridad del pueblo del Antiguo Testamento, sino en la autoridad de Cristo y los Apóstoles conocida por la Tradición y la Escritura, la cual el Concilio trasmite, y acerca de la cual dictamina y enseña *tamquam auctoritatem habens*⁸.

¿Pero a dónde apunta todo ese intento de fundamentación histórica? Apunta a probar que: *«es ajeno a la acostumbrada actitud divina de asociar al hombre a todos los planes de Yahvé, el que el dogma, con la infalibilidad que la guía divina le confiere, deje de asociar, como si fuera un factor perturbador, a la comunidad de fe en el proceso de su auto-revelación, y el reconocimiento de su palabra quede, así, librado a una sola instancia autoritaria, que puede actuar sin consultar siquiera a esta comunidad, o consultándola de un modo ‘formal’»*⁹.

Aparte de que los dichos de Juan Luis Segundo implican una falsa presentación del ejercicio del magisterio infalible, basta tomar el relato del Éxodo y el rol de Moisés para advertir que su argumento no tiene apoyo, como pretende Juan Luis Segundo, en lo que es «habitual en el Antiguo Testamento». Lo que encontramos en el momento culminante de la Alianza del Sinaí es la fidelidad de *un solo hombre* y la apostasía de todo el pueblo.

Sobre estas endebles argumentaciones de Juan Luis Segundo, se apoya la oposición a la fe en el Magisterio. Sus tesis descansan sobre un magma de argumentos históricos, están apoyados –como se ve y se verá aún– en el análisis de «hitos» arbitraria y unilateralmente elegidos; en anécdotas; en velados reproches morales¹⁰.

4.7 Ante el Magisterio del Papa

Juan Luis Segundo ve al Magisterio del Papa y al laicado en situación de oposición dialéctica: *«La uniformidad de la fe, exigida e impuesta por una autoridad dogmática cada vez más vertical, no va dejando lugar a que se cuestionen en forma seria y realista cosas que forzosamente muchos hombres de la época debían sospechar que no eran ni justas ni humanizadoras»*¹¹. *«Esta*

uniformidad, no unidad viva, del dogma, se acrecienta asimismo con las relaciones cada vez más estrechas del magisterio con el poder (del brazo) secular»¹². «El poder terreno que adquiere el magisterio se traduce en la anulación práctica de la función dogmática que le cabe al laico o, mejor dicho, a todo el pueblo de Dios... el laico pierde su función en la creación de una fe que sea capaz de llevar a los problemas históricos 'soluciones más humanas' (GS 11). Y el magisterio se acostumbra a darle soluciones hechas a los problemas que aparecen en la historia»¹³.

4.7.1 La infalibilidad: «mecanismo milagroso y poder inaudito»

Sobre la infalibilidad del Papa se expresa en estos términos: «No es... extraño que se vea en esas fórmulas una especie de mecanismo milagroso atribuido al Espíritu Santo. Se trata, en efecto, de un 'milagro' que se hallaría siempre, al parecer, a disposición del Romano Pontífice, pues ni su ejercicio ni su infalibilidad dependerían de la aprobación de ningún otro poder eclesial. Ni siquiera, se añade, de una consulta previa hecha a la Iglesia. Casi sorprende, más aún que la posesión de tal poder inaudito, el que no haya sido utilizado con más frecuencia en beneficio de la comunidad eclesial, disipando todas las dudas y eliminando todos los conflictos»¹⁴. Sólo dos veces, y para asuntos en donde no parece peligrar lo esencial del mensaje cristiano, se ha usado de este poder, privilegio o responsabilidad: a propósito de la Inmaculada Concepción de María y de su Asunción en cuerpo y alma a los cielos, en 1854 y 1950 respectivamente»¹⁵.

Sobre ese mismo asunto dice también Juan Luis Segundo con manifiesta intención impugnatoria: «Desde el punto de vista más directamente dogmático, no me interesa tanto señalar aquí, como lo hacen varios teólogos serios, ese error [dogmático] puntual de un Sumo Pontífice (o de dos o tres)¹⁶, para examinar luego cómo se podría compaginar en abstracto esta equivocación con la infalibilidad pontificia definida en el Vaticano I. Interesa, en cambio, grandemente a esta obra, lo que este desarrollo desequilibrante de la centralización y del poder, en el órgano que es asimismo el del magisterio dogmático, afecta a la búsqueda de la verdad»¹⁷.

Juan Luis Segundo se pregunta a qué se debe la extendida asociación entre el concepto de dogma y el del magisterio pontificio y le da la siguiente explicación naturalista, sociológico-histórica, que parece descreer de la posibilidad de que los creyentes la acepten por fe: «*En parte, sin duda, porque así fue definido el último dogma en 1950, no tan lejos de nuestro tiempo: la Asunción de María a los cielos. [...] ¿De dónde surge ese prestigio sorpresivo, tan inusitado como reciente... de las definiciones pontificias ex cathedra?*»¹⁸.

La explicación de Juan Luis Segundo es que se trata de un recurso de facilidad: «*la definición pontificia irreformable muestra una eficacia incomparablemente superior [a las de los concilios]. No exige, de por sí, nada de eso. Basta la voluntad expresa del Papa de ejercer su autoridad suprema en materias de fe y moral para que la fórmula que de allí resulta esté, de un modo cabal, ligada para siempre con la verdad. O sea, para que la afirmación que haga se vuelva 'irreformable', habida cuenta de su infalibilidad*»¹⁹.

Consciente del tipo de lenguaje, más polémico que teológico, que usa al tratar del Magisterio del Papa, Juan Luis Segundo se siente obligado a excusarse de una eventual acusación: «*Por eso, y no por ningún afán demoledor, decidí hacer este resumen frente [énfasis de Juan Luis Segundo] a la idea o concepción más común entre los cristianos acerca de qué es un dogma*»²⁰. Es decir: «*una definición ex cathedra por el romano Pontífice*». En este contexto se comprende por qué, viniendo al ejercicio del magisterio pontificio en nuestros días, Juan Luis Segundo juzga –por ejemplo– que la *Humanae Vitae* es producto de un exceso autoritario, consecuencia de esta doctrina²¹.

4.7.2 Pío X: «*La plebe no tiene derecho alguno*»

En *El dogma que libera* Juan Luis Segundo opone dos maneras de llegar a la formación de los dogmas. Una, que es presentada positivamente, es la que, según Juan Luis Segundo, se desprendería de la Escritura del Antiguo Testamento: sería la formación de los dogmas por el todo de la comunidad creyente. Y otra, que contrasta con ésta, la formulación de dogmas por parte de «*un solo hombre*»²², que a pesar de serlo, pretende estar revestido del

milagroso carácter de ser infalible y que impone vertical y autoritariamente a todo un pueblo la necesidad de creer en un dogma. Para peor, resulta que, históricamente, esos dogmas que se han impuesto verticalmente no son ni siquiera cristológicos sino «simplemente» marianos, o sea secundarios para la fe, pero perjudiciales para el esfuerzo ecuménico, que la infalibilidad, así ejercitada, obstaculiza.

Para probar su tesis con un ejemplo impresionante, Juan Luis Segundo cita la Encíclica *Vehementer* de Pío X: «una encíclica de Pío X²³ presenta así lo que podría ser la definición del laicado y de su función: ‘Solamente el colegio de pastores tiene el derecho y la autoridad de dirigir y gobernar. La plebe no tiene derecho alguno, a no ser el de dejarse gobernar como rebaño obediente que sigue a su pastor.’ Agrega la encíclica: ‘de lo que resulta que esta sociedad (la Iglesia) es esencialmente una sociedad inigual (=desigual, en correcto castellano), es decir, una sociedad compuesta de distintas categorías de personas, los Pastores y el rebaño...’ Así lo enseña, según la encíclica, ‘la Escritura y lo confirma la tradición de los Padres’ (Ib. el subrayado es mío)»²⁴.

Después de falsear –como podrá comprobarse inmediatamente– las expresiones del Papa, Segundo advierte ahora que el subrayado es suyo, dando a entender un escrúpulo y minuciosidad en la reproducción del dicho ajeno, que los hechos desdicen.

A estar a la cita de Segundo, el texto de San Pío X es realmente impresionante y suena pésimo a nuestros oídos. Pero el lector saldrá del engaño a que induce el apañamiento argumental a que lo somete Segundo si atiende a las siguientes informaciones.

En primer lugar, la frase «no tiene derecho alguno» no está en el texto de la Encíclica, a pesar de que Segundo la ponga entre las comillas. La falsificación del sentido del texto que resulta es grave, pues atribuye al Papa palabras que éste no dice y hace de ellas argumento. Hacerle decir al Papa que «la plebe no tiene ningún derecho», cuando lo que dice es que «la multitud no tiene ningún otro deber» es o bien una inadvertencia, lo que es poco creíble dada la minucia con que el autor diseña el texto, o una retorsión intencional.

Asimismo traducir el latín *plebs* por *plebe*, que tiene en castellano un sentido peyorativo, es falsear la traducción y hacer aún más odiosa la frase. La traducción correcta sería *pueblo* o

multitud, como dice, en efecto, la edición de encíclicas que cita Juan Luis Segundo.

Juan Luis Segundo destaca, subrayándolos, los términos *esencialmente* e *inigual*, ante los que parece escandalizarse. Para comprender el sentido de la afirmación de San Pío X basta considerar que también la familia es *esencialmente* una sociedad *inigual* y sería absurdo que el Estado quisiese dar la autoridad a los niños sobre los padres, o reconocer a los niños el derecho de administrar los bienes del patrimonio familiar. Para dirigir el destino común, no tienen en ella los niños *ningún derecho*. *Mutatis mutandis*, el Papa dice algo análogo respecto de la Iglesia. Nada difícil es –como dijera san Ignacio– “*salvar la proposición*” del prójimo pontificio.

El texto auténtico del número 12 de la encíclica *Vehementer* dice: «*Las disposiciones de la nueva ley²⁵ son, en efecto contrarias a la constitución dada por Jesucristo a su Iglesia. La Escritura nos enseña, y la tradición de los Padres nos confirma, que la Iglesia es el Cuerpo místico de Jesucristo, regido por pastores y doctores, sociedad, por consiguiente, humana, en cuyo seno existen jefes con pleno y perfecto poder para gobernar, enseñar y juzgar; de lo que resulta que esta sociedad es esencialmente una sociedad inigual, es decir, una sociedad compuesta de distintas categorías de personas, los Pastores y el rebaño, los que tienen puesto en los diferentes grados de la jerarquía y la muchedumbre de fieles. Y esas categorías son de tal modo distintas unas de otras, que sólo en la pastoral reside la autoridad y el derechos necesarios para mover y dirigir a los miembros hacia el fin de la sociedad, mientras la multitud no tiene otro deber sino dejarse conducir, y, como dócil rebaño, seguir a sus Pastores*».

A continuación el Papa alega dos textos de san Cipriano y continúa: «*En contradicción con estos principios, la ley de separación atribuye la administración y la tutela del culto público, no al Cuerpo jerárquico, divinamente establecido por el Salvador, sino a una asociación de personas seculares, asociación a la cual da forma y personalidad jurídica, a quien mira, para cuanto se relaciona con el culto religioso, como única adornada de derechos civiles y de personalidad*».

4.7.2.1 San Pío X: defensor de la libertad de la Iglesia

El contexto clarifica la cita. Leído tal cual lo dijo el santo Pontífice y comprendido en su contexto histórico, el texto de San Pío X, lejos de sonar reprobable, suena admirable.

Juan Luis Segundo no tiene en cuenta ni informa a su lector acerca de los motivos, de los destinatarios ni de las circunstancias históricas de la encíclica *Vehementer*. Lo que el santo Papa intenta aquí no es dar una «definición del laicado y de su función» sino definir la constitución jerárquica de origen divino del pueblo creyente con una intención histórica bien determinada. La encíclica *Vehementer* no es, –como sugiere el contexto argumental en que Segundo aduce la cita como ilustración comprobatoria–, una encíclica dirigida por un Papa despótico a un pueblo levantisco y presto a desobedecer o a reclamar sus derechos, para aplastar una rebelión por medio de la violencia teológica. Todo lo contrario: es una encíclica en defensa de los derechos y de la libertad de los fieles. Es una valiente defensa de los *derechos humanos* de los fieles y de la *libertad religiosa*. San Pío X no vacila en enfrentarse con los actos despóticos de un Estado –perseguidor de la Iglesia– heredero de aquel espíritu anticatólico que Segundo califica de «humanismo» inspirado por la Revolución francesa. La encíclica *Vehementer* va dirigida a los obispos, clero y pueblo de Francia en ocasión de haberse promulgado una ley masónica, persecutoria de la Iglesia: «una ley que destruyendo los lazos seculares por los cuales se halla unida vuestra nación con la Sede Apostólica, ha venido a crear a la Iglesia católica en Francia una situación indigna de ella y sobre toda ponderación lamentable» (*Vehementer*, n. 1).

4.7.2.2 Una ley persecutoria

¿Qué contenía esa ley a la que responde San Pío X con la encíclica *Vehementer*? Consumaba la ingerencia del Estado en los asuntos eclesiásticos.

El hecho no es sorprendente porque la política religiosa seguida en Francia en esos años estaba erizada de «ataques dirigidos a la Religión por las autoridades públicas». El laicismo se imponía: «ha sido violada la santidad y la indisolubilidad del matrimonio

cristiano por disposiciones legislativas en formal contradicción con ellas, secularizados los hospitales y las escuelas, arrebatados los clérigos a sus estudios para someterlos al servicio militar, dispersadas y despojadas las Congregaciones religiosas y reducidos sus individuos a los extremos de la indigencia. Habéis visto derogar la ley por la que se prescribían oraciones públicas en los Tribunales y al comienzo de las sesiones parlamentarias; suprimir las señales de duelo en el día de Viernes Santo» (Vehementer, n. 2).

«La violencia de los enemigos de la Religión ha acabado por atropellar a viva fuerza vuestros derechos de nación católica, y tal es la razón de que Nos, conocedor de los deberes que nos impone nuestro apostólico cargo, nos consideramos obligados en una hora tan grave para la Iglesia» (Vehementer, n. 3).

«El Estado, rompiendo los vínculos del Concordato, se separa de la Iglesia... encontramos en la ley multitud de disposiciones de excepción, que, odiosamente restrictivas, colocan a la Iglesia bajo la dominación de la potestad secular» (Vehementer, n. 11).

«La ley de separación atribuye la administración y la tutela del culto público, no al Cuerpo jerárquico, divinamente establecido por el Salvador, sino a una asociación de personas seglares, asociación a la cual da forma y personalidad jurídica, a quien mira, para cuanto se relaciona con el culto religioso, como única adornada de derechos civiles y personalidad. A esta asociación pertenecerá el uso de los templos y edificios sagrados; ella poseerá los bienes eclesiásticos, sean muebles o inmuebles; dispondrá, aunque temporalmente, de los palacios episcopales, casas rectorales y seminarios. Finalmente, administrará los bienes, señalará las colectas y recibirá las limosnas y legados que se destinen al culto... En todas las cuestiones que puedan plantearse acerca de sus bienes, sólo el Consejo de Estado será competente, de manera que las mismas asociaciones culturales estarán, respecto de la autoridad civil, en igual dependencia... Cuán ofensivas para la Iglesia y cuán opuestas a sus derechos y a su divina constitución son estas disposiciones, no hay quien no lo advierta a la primera ojeada»²⁶.

Ésta es la situación en la cual San Pío X reivindica la constitución jerárquica de la Iglesia, que un Estado perseguidor intenta subvertir maliciosamente, injiriéndose en su constitución

misma, con evidente atropello de la libertad religiosa, para impedirle vivir de acuerdo a su identidad. Prescindiendo de que, en el caso, la víctima sea la Iglesia católica, ¿quién podrá ignorar que se trata de una invasión indefendible de la libertad religiosa que, sin embargo, Juan Luis Segundo parece cohonestar, por lo menos con su silencio? En lugar de indignarse contra el agresor, le da la razón contra la Iglesia y ataca, en cambio, al santo Pontífice que defiende su identidad, presentándolo como su opresor y su enemigo.

4.7.2.3 Liderazgo jerárquico no. Liderazgo intelectual sí

Juan Luis Segundo se aboca a la defensa de los derechos de la comunidad creyente y parece querer hacer de ella el principal y legítimo agente del progreso dogmático. Ese prurito democrático ofrece una llamativa semejanza mental con las razones esgrimidas por el Estado masónico, y propende a producir los mismos efectos que se proponía obtener el Estado francés con la ley de 1906²⁷.

El entusiasmo de Juan Luis Segundo por defender los derechos del pueblo fiel ante el pretendido «verticalismo» del poder pontificio es un argumento ocasional que va, en el fondo, contra sus más íntimas convicciones, que fueron siempre antipopulares. Aunque él se haya defendido siempre, visiblemente dolorido, de la tacha de «elitismo», el reproche tenía sus fundamentos. Como se verá más adelante, Segundo se opuso tenazmente a la línea *popular* de la teología de la liberación, objetando que ésta confiaba exageradamente en la capacidad de las «masas» creyentes para saber cuál es su bien.

Lo que en otros momentos considera Segundo que no es dable esperar de las *masas* que conforman la *Iglesia visible*, sí puede esperarse aquí de la comunidad creyente o del *pueblo* católico, porque conviene ocasionalmente al argumento antimagisterial, por el cual se presenta al Papa y al pueblo creyente en oposición dialéctica²⁸.

El derecho al liderazgo de un pueblo, que Segundo le desconoce a la Jerarquía tomándolo como usurpación, se lo concede, sin embargo, en otro lugar, al «intelectual» que debe pensar por un pueblo incapaz de hacerlo por sí mismo: «*No se me oculta que es siempre peligroso pensar por otros. O asumir su voz sin que a uno lo llamen a hacerlo. Como lo es asimismo suponer que uno pueda*

ser tan inmune al uso ideológico de la religión como para dejar en manos de los pobres (pastoral mediante) una teología cristiana²⁹ que, por ser de los pobres, estaría ya libre de ideologías opresoras. Pero sigo pensando que el intelectual que se niega a correr ese riesgo al que acabo de referirme, traiciona de alguna manera a aquellos por cuya liberación ha optado»³⁰.

Es notoria la disimetría de este juicio con lo que afirma Juan Luis Segundo acerca de la misión dogmática del Primado infalible, como opuesto o impuesto a los creyentes. ¿Por qué en un caso puede un intelectual (este título ni siquiera implica la necesidad de que sea un teólogo) *pensar por el pueblo creyente* pero no puede el Papa, en virtud de un ministerio carismático instituido por Cristo, declarar la norma de la fe e interpretarla para todo el pueblo de Dios?

¿Acaso las «ideologías opresoras» no pueden influir, como demuestra sobradamente la experiencia, sobre ese pueblo creyente para socavar su fe y para confundirlo? Y entonces ¿no necesita ese pueblo pastores que defiendan su fe y lo iluminen acerca de las manipulaciones, las confusiones y los engaños de que se lo quiere hacer objeto? Esos engaños, no vienen sólo abiertamente y de parte de los enemigos de la fe y de los «reyes impíos», sino también –para mayor motivo de confusión– de «los falsos profetas del rey», que embrollan la doctrina con un pretendido saber teológico.

4.7.3 Pío IX. El *Syllabus*: «sin talante alguno dialogal»

El optimismo histórico moderno de Juan Luis Segundo respecto del avance de la historia de la humanidad es paralelo a su pesimismo respecto de la actitud de la Iglesia ante «la historia». Mientras Segundo considera que la línea evolutiva de la historia del mundo es progresiva y ascendente, ve la de la Iglesia como descendente y regresiva. El pueblo de Dios en el Antiguo y Nuevo Testamento fue capaz de generar dogmas, las «masas» católicas actuales no son ya confiables, a no ser puntualmente, cuando se trata de verlas como antagonistas del magisterio infalible del Papa.

Segundo considera que «los avances del humanismo... tienen un carácter visiblemente progresivo» y que por lo tanto «parecería que sólo peligrosos o nostálgicos pueden pensar en volver atrás». E inmediatamente pasa a afirmar: «Pero la Iglesia sí lo piensa, y un

cierto magnetismo personal de Pío IX, así como su situación de perseguido, no dejan de darle a esa tentativa ciertos visos de posibilidad y aún de probabilidad»³¹.

Los reflectores apuntan ahora a otro Papa: Pío IX, caracterizado, mediante la *mise en scène* expositiva, con los rasgos de *peligroso o nostálgico*.

He aquí cómo interpreta su figura y su acción Juan Luis Segundo: *«El mismo Pío IX en 1864 había publicado el famoso Syllabus, donde el lector hallará, de modo inequívoco, la condenación que la Iglesia hace, sin talante alguno dialogal, de todas y cada una de las tentativas humanistas de la época. Tal vez, entre casi un centenar de condenaciones, valga la pena recordar una, la más significativa, creo yo, de la posición humana que de algún modo las explica todas: el Papa condena a quienes pretendan que 'el Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la civilización moderna' (DS 1780). Y puede pensarse ¡Cuántas duras batallas librará la teología³² y qué difíciles e importantes victorias logrará en los cien años que separan el Syllabus del Vaticano II, que, según el Papa que lo presidió, Pablo VI, 'vuelve la Iglesia hacia la dirección antropocéntrica de la cultura moderna' (discurso de clausura del Vaticano II en 1965)!»³³.*

4.7.3.1 Un prejuicio anticlerical

¿Cuál es el sentido del artículo del *Syllabus* que escandaliza a Segundo porque condena la proposición: *«El Romano Pontífice puede y debe reconciliarse con el progreso, el liberalismo y la civilización moderna»?*

Dejemos que esclarezca el escándalo de Juan Luis Segundo un documento histórico, escrito 83 años antes que el libro de Segundo, pero que parece responder a sus términos con profética anticipación. Veamos cómo refutaba Monseñor Mariano Soler, Arzobispo de Montevideo, en 1906, los dichos que Segundo ha hecho suyos, reconociéndoles vigencia después de un siglo: *«Los adversarios de la Iglesia encuentran en esta condenación el motivo más poderoso de escándalo y de su aversión contra ella. Y sin embargo, que Pío IX al condenar dicha proposición haya tenido la intención de reprobear la guerra hecha a la Iglesia y las violencias*

ejercidas contra ella en Italia (1860) usando las palabras especiosas de progreso, liberalismo y civilización, y no lo que tienen estos conceptos de verdadero y de bueno, es de la mayor evidencia para los que saben que esta proposición fue sacada de la Alocución Iam dudum, en que precisamente estas palabras tienen el sentido indicado. No hace más que oponer la civilización cristiana a la atea y al anticristianismo. Pretender que en este pasaje se manifieste más que en ninguna otra declaración pontificia, en el orden de los hechos, un pretendido antagonismo entre la Iglesia y el pensamiento moderno respecto a la dirección práctica de la vida civil y social, no es más que un prejuicio anticlerical, que ningún juez imparcial podría negar sin ponerse en contradicción con el testimonio de toda la historia, y especialmente, de la contemporánea»³⁴.

Testimonio histórico de que la mentalidad católica no era opuesta a la libertad y al progreso sino a los abusos que se quería cobijar bajo esos nombres es el siguiente texto: «*Lejos de ser hostil o indiferente al progreso de las ciencias, la religión no puede menos de aplaudirle entusiasta; ella encuentra en su concurso una fuerza irresistible para su propia defensa y su más glorioso triunfo: ella es por excelencia la filosofía y la civilización espiritualista*»³⁵. Pero ¿es posible vencer la tozudez impertérrita con que la leyenda negra anticatólica repite sus *slogans* hasta imponerla a la mente de teólogos y sacerdotes?

Sólo si se admite que Segundo padecía de una grave ignorancia histórica es posible eximirlo de la parcialidad en el juicio que atribuye Monseñor Soler al prejuicio anticlerical.

¿Tendremos que recordar, otra vez más, los métodos del anticlericalismo en su persecución anticatólica, que pasa por alto Juan Luis Segundo? Lo haremos más adelante, pero conviene adelantar a este lugar algo de esa memoria. Vaya, pues, un ejemplo: «*Por eso –dice Monseñor Mariano Soler citando al liberal Leroy Beaulieu– cuando después de ciertas conferencias, en que se excitaba a los anticlericales a tomar medidas enérgicas, aun de fuerza, contra los católicos y sus instituciones, y se organizaron asonadas y algaradas contra peregrinaciones de señoras indefensas, insultándolas y silbándolas de la manera más cobarde e indecente; y se apedreaba los templos y conventos, y se lanzaban ¡muera! en nombre de la libertad, entonces, al verse reprobados*

por algún órgano de prensa y por liberales sensatos, que les recordaban el respeto mutuo, nuestro autoritario anticlericalismo trató de reprobado lo que llama liberalismo manso e inconsecuente, porque proclama el respeto a la libertad de los demás y condena esas excitaciones cobardes a las pasiones de la muchedumbre, que al recorrer las calles, abochornaban a las mismas piedras con que apedreaban la libertad religiosa. Todo eso es bochornoso para la civilización y la libertad... Toda la actividad del jacobinismo consiste en manifestaciones de intolerancia: sus mítines y conferencias son contra el clericalismo, y su palabra sacramental; mueran los católicos, muera la Iglesia; sus proyectos y leyes incautarse de los bienes eclesiásticos, poner trabas al ejercicio del culto, prohibir las comunidades religiosas, imponer leyes contrarias a las creencias católicas, como si los católicos no fuesen tan ciudadanos como los demás, dignos de ser respetados en sus creencias; y todo esto en nombre de la libertad»³⁶.

Juan Luis Segundo reconoce que: «*La segunda mitad del siglo XIX, tal vez los años que precedieron al concilio Vaticano I (1870), señala el momento de mayor conflictividad, desde el Renacimiento, entre humanismo y dogma católico*»³⁷. Pero este dicho es inexacto en múltiples sentidos. Primero porque también la primera mitad del siglo XX registra las violencias anticatólicas que Juan Luis Segundo pasa por alto. Y en segundo lugar, porque no se trata solamente de un conflicto de ideas, sino de la persecución de un pueblo, al que se combate en sus convicciones, tanto como en sus instituciones, su culto y sus manifestaciones públicas, sus costumbres...

4.7.3.2 Un antimodelo: el dogma de la Inmaculada Concepción

Bajo el título «*Pueblo sujeto vs. pueblo objeto*» dice Juan Luis Segundo en *El dogma que libera: «La continua comparación entre lo que ha dado la búsqueda de elementos y métodos dogmáticos en el Antiguo Testamento»³⁸ y, por otro lado, un ejemplo extremo que he usado sin cesar como telón de fondo –la declaración dogmática de Pío IX sobre la Inmaculada Concepción de María– puede irritar y bloquear el pensamiento, en lugar de activarlo»³⁹.*

¿Cómo surge ese dogma bíblico, que se prestigia como democrático, frente al ejemplo *bloqueante e irritante* del dogma

aristocrático surgido de una decisión vertical y revestida de una pretensión infalible?: *«El dogma bíblico tiene... algo así como dos tipos de autores en ambos extremos de la obra literaria. Unos, los propiamente llamados ‘autores’, los creadores, bajo la inspiración divina, de los documentos donde la revelación o palabra de Dios queda depositada. Y otros receptores, que, desde la fe en quien conduce ese proceso, fijan (de una manera algo más pasiva, es cierto, pero no menos decisiva⁴⁰) dónde se halla presente ese proceso que, de crisis en crisis, enriquece, humaniza y libera a esa comunidad humana»⁴¹.*

A pesar de lo que el modo de expresarse de Juan Luis Segundo pueda sugerir, estos libros no son fruto del trabajo en equipo de diversos autores. Aún cuando detrás de algunos de esos libros se reconoce la existencia de escuelas, se trata de individuos enfrentados a menudo en relación antagónica con el pueblo: Moisés, Isaías, y otros profetas. La Sagrada Escritura los presenta como aristócratas de la fidelidad a Dios frente a un pueblo inclinado a la infidelidad y a olvidar o traicionar la Alianza. La inspiración es un carisma «aristocrático» concedido a un hagiógrafo y que hubiese podido compararse al de la «infalibilidad» concedida al pontífice. El pueblo de Israel, más que receptor dócil de la revelación, fue un pueblo “de dura cerviz”, rebelde e inclinado *por mayoría democrática* a la desobediencia y a la idolatría. Es idealizar algo románticamente, desconociendo la verdad de los hechos, presentar a ese pueblo como un pueblo sediento de Dios y que a fuerza de buscarlo terminaba por encontrarlo.

4.7.3.3 Desacuerdo de fondo con el Magisterio pontificio

Juan Luis Segundo opone a esta manera «humanizadora y liberadora», a la vez que históricamente muy natural, de generarse el dogma, el siguiente retrato del Magisterio eclesial: *«Sorprende, entonces, como algo ajeno a la acostumbrada actitud divina de asociar al hombre a todos los planes de Yahvé, el que el dogma, con la infalibilidad que la guía divina le confiere, deje de asociar, como si fuera un factor perturbador, a la comunidad de fe en el proceso de auto-revelación, y el reconocimiento de su palabra quede, así, librado a una sola instancia autoritaria, que puede actuar sin consultar siquiera a esa comunidad, o consultándola de*

un modo 'formal', es decir, consultándola directamente sobre el dogma, pero no sobre sus problemas, esperanzas y crisis asociadas a ese dogma en cuestión. A este último caso parecería ajustarse, entre otras, la definición de la Inmaculada Concepción de María (y la consulta que, se aduce, se hizo a la Iglesia a propósito de ella)»⁴². «No se tome lo dicho... como un juicio en pro o en contra de la Inmaculada Concepción. Tómese, eso sí, como un ejemplo de una concepción reductora y empobrecedora de cómo se llega a establecer un dogma, aunque ése pueda ser⁴³ verdadero en sí mismo»⁴⁴. «No está errado el lector que saque como consecuencia... que el autor⁴⁵ no está de acuerdo con la forma en que el magisterio eclesiástico ha procedido, por lo menos en tiempos recientes... a fijar la verdad dogmática en la Iglesia católica»⁴⁶.

4.7.3.4 ¿Revelación o descubrimiento de la verdad?

Estas evaluaciones de uno y otro modo de generarse el dogma presuponen un olvido, del hecho de la Revelación y su transmisión⁴⁷, puesto que considera la verdad dogmática como el resultado de una búsqueda por caminos humanos que se va dando con la historia. Juan Luis Segundo impugna la idea del «depósito».

Según Juan Luis Segundo, en el Antiguo Testamento ha tenido lugar un cierto «proceso de 'búsqueda pedagógica' de la verdad»⁴⁸; «la comparación que se ha hecho en este capítulo muestra sólo que el método para buscar la verdad varió mucho al pasar de un Testamento al otro, al menos con el correr del tiempo y bajo diferentes condicionamientos históricos influyentes en la institucionalización de la Iglesia»⁴⁹. «Se tratará de mostrar, a medida que se desarrolla la historia, que, de hecho, esa búsqueda de la verdad... nunca cesó [...] Esa manera empobrecida de llegar al dogma, a la que me he referido [el magisterio eclesial]... no es, por suerte, la única que ha poseído realidad histórica ni, por otra parte, actúa en estado puro»⁵⁰.

4.7.4 Quehacer dogmático desequilibrado

Aplicando su método dialéctico a la relación Papa-Concilio, Juan Luis Segundo cree ver en algunos textos del Vaticano II un intento

de corregir el ejercicio del Magisterio Pontificio: «Desde antes del Vaticano II, y sobre todo en él, se dieron oficialmente una serie de perspectivas destinadas a corregir, a medida que sean comprendidas y puestas por obra, lo desequilibrado de un quehacer dogmático de espaldas a la vida (cf. GS 43), al que me he referido como a un telón de fondo»⁵¹. Parece olvidar Segundo cuanto se reitera en el capítulo tercero de la *Lumen Gentium*, acerca de la constitución jerárquica de la Iglesia y su origen divino.

Es bien cierto que a partir del Vaticano II se crearon en la Iglesia nuevos mecanismos de la comunión episcopal y de consultas entre la Santa Sede y las Conferencias episcopales, pero eso en nada ha alterado la esencia de la constitución jerárquica de la Iglesia. Durante el mismo Concilio, Pablo VI ejerció en varias oportunidades su autoridad para dirigir o corregir el resultado de las deliberaciones conciliares. Y en ocasión de la *Humanae Vitae* no temió asumir la responsabilidad de su ministerio en medio de una tormentosa oleada de críticas de teólogos y de obispos.

4.8 Ante el magisterio conciliar

Juan Luis Segundo hace objeto a la autoridad de los concilios, incluido el Vaticano II, de un trato similar al que le merece la de los Papas. Ni siquiera los documentos del Vaticano II los acepta Segundo sin pasarlos, antes, por la criba de su discernimiento para descartar lo que pertenece a una línea que no coincide con sus puntos de vista: «Una de las corrientes teológicas presentes en el Vaticano II desvió la significación obviamente más amplia de 'pueblo de Dios', para darle un sentido más restringido, coextensivo a los miembros visibles de la Iglesia Católica. Pero de poco servía ya ello después de una afirmación universalista como la de GS 22»⁵². Con esta oposición dialéctica Segundo, apoyándose en una frase de *Gaudium et Spes*, se desentiende de todo el capítulo tercero de la *Lumen Gentium*, en especial los números 14-16. Esta manera de oponer un texto conciliar a otro, preconditionando sus sentidos por motivos ajenos a la fe, no es una manera aconsejable, para un creyente, de recepción del magisterio conciliar.

La visión de Segundo acerca del Vaticano II está dominada por la interpretación —«política»— de que sus documentos son una suerte de mosaico de sentencias de compromiso entre dos «líneas» de

Padres conciliares. Segundo comparte la opinión de Hans Küng y de otros teólogos renombrados, pertenecientes a la misma corriente, de que: «*El Vaticano II, ... en un asunto de tanta importancia para el futuro de la Iglesia y el diálogo ecuménico, dejó que el compromiso dominara el panorama, sin decidirse por una u otra opinión teológica*»⁵³. Que esas divergencias y diferencias existieron, nadie lo negará. Como existieron en el concilio de Jerusalén. Pero por encima de esas líneas prima la caridad y, por acción y asistencia del Espíritu Santo, se llega, en comunión, al acuerdo sobre la expresión de la verdad.

Refiriéndose a la doctrina del Vaticano I sobre la existencia de Dios⁵⁴, Segundo se expresa así: «*Como toda la filosofía tomista, el texto del Vaticano I es una mezcla sutil de filosofía aristotélica y de teología cristiana [...] uno se sorprende ante la mezcla de atributos impersonales (surgiendo del argumento causal de la existencia del Ser Infinito) con afirmaciones que (surgiendo de la Biblia hebrea) hablan de ese Ser como personal, libre y decisivo para el hombre*»⁵⁵.

Juan Luis Segundo es, en filosofía, agnóstico y relativista. A pesar de lo cual, estima que un saber filosófico tan marcesible como la flor del campo, puede brindarle fuerza y perdurabilidad a la palabra de Dios. Expresa así esta curiosa convicción que invierte la profecía de Isaías 40,6-8: «*Las categorías de pensamiento que propondré en los capítulos siguientes para la teología no procederán de la ingenua creencia de que tales filosofías durarán más que otras o serán 'perennes', sino de la experiencia de que son capaces hoy de darle más fuerza, raíces y riqueza al mensaje que Dios quiso comunicar a nuestras existencias*»⁵⁶.

Juan Luis Segundo continúa en estos términos su opinión sobre la doctrina del Vaticano I: «*Como se verá luego, no estoy tratando de mostrar aquí que el Vaticano I se equivoca en su primer capítulo, 'De Dios creador de todas las cosas'. Lo que sí he querido mostrar es que las antinomias que deja por resolver son tan grandes que el hombre que se atenga a él perderá todo interés personal en decidir si dará o no dará el paso de la deducción por vía causal desde la existencia del mundo creado a la existencia de Dios su creador. Lo que sucede es que el Dios de Aristóteles y el Dios que, según san Juan, es Amor no son la misma cosa*»⁵⁷.

Los descuentos que hace Juan Luis Segundo a la doctrina del Vaticano I van puestos aquí a la cuenta del manido tema de la incompatibilidad entre el pensamiento griego y la visión hebrea de Dios, entre teodicea y teología.

El origen genético de esta faceta del pensamiento de Juan Luis Segundo se ilumina con el juicio de M.-J. Le Guillou sobre los gnósticos modernos: *«Éstos son juicios que hacen inmanente al Logos en el devenir del mundo. Se presentan como una contestación radical de las afirmaciones de los concilios antiguos: éstas sólo podrían tener valor únicamente para el período que va desde Sócrates hasta la muerte de toda la metafísica con Nietzsche y, una vez superadas y caducas, requieren una interpretación radicalmente nueva. No se cansan de decirnos que en adelante es necesario atenerse sólo a las categorías del pensamiento judío, tan sensible a la historicidad, y rechazar el pensamiento griego amarrado al estatismo del ser. Pero no hay peor perversión del pensamiento cristiano, porque la insistencia unilateral en el pensamiento judío y el apoyo exclusivo en el pensamiento griego destruyen en su raíz el universalismo del misterio que es el Cristo proclamado por san Pablo y por Juan»*⁵⁸.

Los textos alegados hasta aquí ilustran suficientemente cuál es la actitud «crítica» de Juan Luis Segundo ante el magisterio conciliar.

4.9 Actitud ante el episcopado latinoamericano

Juan Luis Segundo ha hecho a veces juicios globales sobre toda la pastoral latinoamericana que, aunque bienintencionados, trasuntan un juicio que algunos han considerado autosuficiente o inmodesto. El episcopado y el clero secular y religioso del continente, piensa Juan Luis Segundo, habría estado, hasta la fecha, preso del miedo: *«Miedo psicológico por nosotros mismos (enfrentados a la libertad), miedo teológico por la salvación de las masas (sin protección) y miedo pastoral de no poder atraer a los hombres (con sólo el Evangelio)»*. Éstas, en efecto, constituirían, según Juan Luis Segundo, *«las motivaciones ocultas, pero decisivas, de la mayor parte de la pastoral latinoamericana»*⁵⁹.

Este juicio de Juan Luis Segundo caracteriza su actitud ante el Magisterio. No parece comprender que, por definición, la jerarquía esté al servicio del Pueblo de Dios y apunte a aceptar su condición

de muchedumbre. El pastor tiene que hacerse cargo de las ovejas enfermas y de las heridas. No puede apuntar a acotar la grey a sólo las sanas, desentendiéndose de las sarnosas, como los malos pastores de Ezequiel 34 y del Sermón 46 de San Agustín. Juan Luis Segundo califica esta solicitud de «miedo»: *«No estamos determinando con esto a dónde debe encaminarse la pastoral de la Iglesia. Sólo queremos indicar que el miedo por la salvación de las grandes mayorías –de alguna manera cristianas– orienta a la pastoral y, al mismo tiempo, desacredita de antemano todo el lenguaje con que teológica y pastoralmente se podría discutir tal orientación. Comienza por tacharlo de elitista. Por eso, una vez más, uno de los elementos claves de toda la pastoral del continente permanece oculto. El miedo, por más razonable que sea, es el gran ocultador»*⁶⁰.

Otro ejemplo: Juan Luis Segundo juzga la actitud de los Obispos frente a la línea de teología de la liberación –con la que él simpatiza y de la que se siente parte– e interpreta así los motivos por los que se habrían opuesto a ella: *«La nueva teología [de la liberación] [...] creó en toda la América Latina una corriente de duda y de crítica severa a la religión popular (llamada también, y puede ser que con más propiedad, catolicismo popular). Ella la juzgaba opresiva y en resumidas cuentas, no cristiana. Este ataque provocó una reacción creciente de las autoridades eclesiásticas⁶¹ que se esforzaban por mantener las masas dentro de la Iglesia⁶². La acusación de influencia marxista en este análisis de la relación entre religión y opresión proporciona un motivo fácil, aunque injusto⁶³, para impedir a la mayoría de los teólogos de esta corriente que enseñen en los institutos, seminarios y facultades, a los futuros responsables de la pastoral»*⁶⁴.

Juan Luis Segundo interpreta los motivos pastorales de los obispos desde sus presunciones y sospechas acerca de *«los motivos ocultos de la pastoral latinoamericana»* y eso le impide tomar en cuenta sus razones verdaderas y pensar dialogalmente con el Magisterio. No parece entender las razones por las cuales el Magisterio episcopal, que tiene en la Iglesia, en unión con el Papa, una misión divina para guiar al pueblo, desaprobó a algunos autores y a una cierta línea de la teología de la liberación y prefirió y aprobó a otra.

En Puebla el Magisterio episcopal latinoamericano afinó su enseñanza asumiendo aportes de teólogos que pensaban la liberación desde una filosofía de la cultura compatible con la fe, desde el estudio socioreligioso de la religión del pueblo y desde una teología inculturada. Juan Luis Segundo manifestó su disenso con esas direcciones del pensamiento que el Magisterio sinodal aprobaba y asumía. «*Es verdad –dice en 1984– que este segundo movimiento ha obtenido la simpatía de una parte importante de la jerarquía. Como lo hemos visto la resistencia al primer movimiento vino de su crítica a la religiosidad popular o simplemente de su manera de concebir la religiosidad*»⁶⁵. En este sentido, el segundo movimiento ha disipado muchas sospechas al reconocer en la religión de las gentes ordinarias [des gens ordinaires] un elemento general liberador»⁶⁶.

La verdad es que los Obispos de América Latina, reunidos en Puebla y resistidos por diversas fuerzas intraeclesiales entre las que se contaban influyentes sectores de la vida religiosa, enseñaron claramente que una reflexión teológica que se hace partiendo de una praxis marxista corre el peligro de llevar a «*la total politización de la existencia cristiana*» y al «*vaciamiento de la dimensión trascendental de la salvación cristiana*»⁶⁷.

El P. General Pedro Arrupe consideró conveniente recordar este texto a los Provinciales jesuitas de América Latina en su Instrucción del 8-12-1980 sobre el marxismo⁶⁸.

El concilio Vaticano II vuelve a inculcar el respeto que se debe al magisterio de los obispos ejercitado en comunión con el Papa: «*Este Sagrado Sínodo enseña que los Obispos han sucedido por institución divina a los Apóstoles como pastores de la Iglesia, y quien a ellos escucha, a Cristo escucha; quien por el contrario, les desprecia, a Cristo desprecia y a Aquél que envió a Cristo (cf. Lc 10,16)*» (LG 20).

La constante y tenaz preocupación por atender a *toda* la grey que muestran los obispos no logró hacer dudar a Juan Luis Segundo de sus ideas teológicas, sino que desde ellas siguió juzgando y criticando las opciones pastorales del episcopado latinoamericano. No logró comprender los motivos de los obispos, posiblemente porque su eclesiología no se lo permitió, y por eso no se dejó persuadir por ellos a reconsiderar sus convicciones.

4.10 Liberalismo dogmático: «del dogma que esclaviza al dogma que libera»

¿Pero cuál es el motivo más profundo de Juan Luis Segundo para oponerse e impugnar al Magisterio? ¿Cuál es la causa de sus reproches?

La obra *El Dogma que libera*, subtitulada *Fe, revelación y Magisterio dogmático*, –en la que, por su subtítulo, podría esperarse del autor una exposición y un tratamiento dogmático del tema del Magisterio en su relación con el dogma–, trata sin embargo del Magisterio jerárquico, episcopal y papal, no de manera teológico-dogmática⁶⁹, sino en tono polémico, con argumentos histórico-apologéticos y consideraciones sociológicas o puramente naturales⁷⁰.

Una de las tesis principales, quizás la principal, de esta obra, es que el dogma católico no sólo ha ido evolucionando y cambiando según la praxis histórica eclesial, sino que ha ido siendo históricamente recreado. Juan Luis Segundo está de acuerdo con que esto haya sido así, –como se desprende de lo que se ha dicho en 3.1 acerca de su comprensión de la Revelación–, y propone que se debe seguir haciendo lo mismo, sólo que deben tomar la posta las instancias democráticas y moverse en otra dirección opuesta y con fines opuestos a los del Magisterio hasta ahora. Su desacuerdo apunta, no al hecho en sí de esa presunta recreación continua del dogma –que él le atribuye al Magisterio y al pueblo de Dios del Antiguo Testamento y postula para el del Nuevo–, sino a la intención con que el Magisterio lo habría ido interpretando o inventando; y sobre todo contra el fijismo dogmático que, según Juan Luis Segundo, le imprimió durante la Edad Media y quiso mantener contra el avance moderno.

Hay una notoria contradicción entre esta afirmación del carácter intrínsecamente cambiante del dogma y por otro lado la afirmación de su fijismo de hecho. Para Juan Luis Segundo el fijismo del dogma es una cualidad histórica, contraria precisamente a su esencia, que adquirió en la Edad Media en defensa del orden establecido en la Cristiandad. En unos momentos Juan Luis Segundo reprocha el fijismo y en otros el cambio oportunista de los dogmas. Pero no es otra cosa lo que él propone que se haga con ellos para adaptarlos al impulso histórico moderno.

Sea quien sea el agente *dogmogénico* y/o *dogmofijista* en la Iglesia, lo que Juan Luis Segundo desea y se propone es que el dogma deje de funcionar en oposición a la modernidad, se vuelva a tornar maleable y empiece a funcionar a su favor; que sea *un dogma que libere*. ¿Que libere para qué? Para adherir al «progreso histórico» que propone la modernidad.

4.10.1 Oposición entre Iglesia y modernidad

Juan Luis Segundo interpreta los motivos de la actitud opositora de la Iglesia en numerosos pasajes de su obra en el sentido y estilo que ilustra el siguiente pasaje: «*En la Revolución francesa... habían hecho erupción las ideas y actitudes que, desde el Renacimiento –vía la Ilustración–, habían crecido en oposición a la Iglesia y al mundo medieval formado y defendido por ella. Por eso la Revolución francesa divide al mundo europeo y pone (casi) toda la Iglesia (Católica) a la defensiva, haciéndole apoyar un pasado reconocible como suyo: l’Ancien Régime*»⁷¹. «*Con su apoyo al Antiguo Régimen y al capital económico la Iglesia había servido a sistemas que deshumanizaban y envilecían al hombre*»⁷². «*A la atracción práctica hacia las nuevas banderas [de la Revolución francesa] la Iglesia institucional intentó frenarla con el anatema y la excomunión*»⁷³. «*La segunda mitad del siglo XIX, tal vez los años que precedieron y siguieron al concilio Vaticano I (1870), señala el momento de mayor conflictividad, desde el Renacimiento, entre humanismo y dogma católico... Pío IX había publicado el famoso Syllabus, donde el lector hallará de modo inequívoco la condenación que la Iglesia hace, sin talante dialogal alguno, de todas y cada una*»⁷⁴ *de las tentativas humanistas de la época*»⁷⁵.

4.10.2 No tan así

Este juicio histórico es parcial; Juan Luis Segundo asume y repite, sin crítica, las leyendas negras tejidas contra la Iglesia que el lector desprevenido o ignorante hallará quizás creíbles, por provenir ahora de boca de un sacerdote⁷⁶.

Juan Luis Segundo se alinea, sin discutirla, en una visión histórica anticatólica que simplifica y falsea los hechos. Pero quien adopte esta interpretación se priva de todo título para descalificar o

condenar al *neoliberalismo*. Y si aún insiste en hacerlo, se le podrá reprochar, con el pensamiento de Segundo en la mano, y acusarlo de oponerse al proceso de humanización y de querer frenar el avance posmoderno y el fatal proceso de globalización que conduce a la humanidad al estado mundial y ha alcanzado ya el fin de la historia.

En realidad, Pío IX no fue, como parece percibirlo y presentarlo Juan Luis Segundo, una especie de villano representante del oscurantismo eclesial que quiso sofocar las nobles e irónicas fuerzas del «humanismo»⁷⁷, oponiendo a sus puras intenciones un actitud obstinadamente retrógrada. La verdad es que fue un Papa que no negoció los principios de la fe a pesar de estar totalmente solo y aislado ante el antagonismo mancomunado de todas las cancillerías europeas y de los poderes masónicos de la época. No lo hizo ni ante la fuerza de las armas. Y no sólo tuvo que enfrentar a las fuerzas «progresistas», sino también a las conservadoras. Contra Pío IX se unen, aunque guerreen entre sí, Francia y Prusia. Se le opone tanto España como el Imperio Austro-Húngaro. Ese coraje indómito ante la presión de los imperios europeos no se le ha perdonado aún hoy. El *Syllabus* fue un gesto de una grandeza comparable a la solitaria decisión de Pablo VI de publicar la *Humanae Vitae*. Actos igualmente valientes de Pío IX fueron: la convocación del Vaticano I; el reconocimiento de las Iglesias locales de los «Nuevos Mundos», cuyos obispos se sentaron en el Concilio con igualdad de derechos a pesar de la oposición de los «Viejos Católicos», que eran un bastión anti-infalibilista; y la proclamación del dogma de la infalibilidad.

Juan Luis Segundo no toma en cuenta que las fuerzas opuestas a la infalibilidad eran las más conservadoras, jansenistas y galicanas, sobre las que triunfaron, no Pío IX solo, sino él gracias al episcopado mundial, venido de las misiones y del Nuevo Mundo.

Contra los cálculos políticos melindrosos de una buena parte del episcopado europeo, atemorizada por las presiones de sus gobiernos, el Papa Pío IX sostuvo su derecho de pronunciarse también sobre la moralidad de los actos de los gobernantes. Todas las cancillerías de Europa ponían el grito en el cielo ante la perspectiva de que se proclamara la infalibilidad. La Embajada Austro-Húngara en Roma –por ejemplo– recibía un despacho de su gobierno: «*Los últimos decretos del Concilio proclamando el*

dogma de la infalibilidad pontificia no pueden ser mirados por el gobierno imperial y real más que con un sentimiento de legítima y profunda preocupación... El Sumo Pontífice, armado de una autoridad nueva que le reviste con una especie de omnipotencia, es instituido juez supremo en materia de fe y moral, cuando estas materias reciben a su vez definiciones que las extienden más allá del dominio reservado sin disputa alguna a la competencia de la Iglesia». El Gobierno francés, por su parte, protestaba con indignación: «cómo podría imaginarse que los príncipes quisiesen someter su soberanía a la supremacía de la corte de Roma...» y concluía el duro Memorandum afirmando que «el Concilio discute intereses políticos y no intereses religiosos»⁷⁸. El nuncio en París presentaba al gobierno una respuesta del Cardenal Antonelli afirmando que: «La Iglesia no ha creído nunca, ni cree que debe ejercer un poder directo y absoluto en los derechos políticos del Estado» pero en virtud de la misión que ha recibido de Dios «tiene el poder y el deber de juzgar de la moralidad y la justicia de todos los actos». Y dado que toda acción humana es calificable moralmente «resulta que el fallo de la Iglesia, aunque recae directamente sobre la moralidad de los actos, se extiende indirectamente sobre todas las cosas con que se enlaza esa moralidad». El Cardenal Antonelli continúa protestando que «esto no es inmiscuirse directamente en asuntos políticos...», que «la prerrogativa de la Infalibilidad no es un hecho desconocido o nuevo en el mundo católico» y que «el único objeto de la confirmación de estas doctrinas es recordar a la sociedad moderna los principios de la justicia y de la dignidad, y dar al mundo la paz y la prosperidad que puede traer sólo la perfecta observancia de la ley divina». Antonelli concluye: «de las precedentes consideraciones se desprende que el Concilio no está llamado a discutir intereses políticos».

¿Cuál es el crimen de Pío IX? ¿Haber asegurado para sus sucesores hasta nuestros días una autoridad que ya no se les disputa para expedirse, como lo hace continuamente Juan Pablo II, sobre la moralidad o inmoralidad de los actos de los dominadores de este mundo? ¿Es eso oponerse a un cierto humanismo de la modernidad, que el Papa Juan Pablo II no ha vacilado en calificar con razón de «cultura de la muerte», teniéndose que hacer defensor de la vida misma de los hombres, en una civilización que nació cacareando

los Derechos Humanos? ¿Haberse expedido contra el liberalismo adelantándose en un siglo y medio a las condenas al neoliberalismo? ¿Qué negativas consecuencias puede preverse que tengan las tesis de Segundo para la libertad de la Iglesia ante la involución ética posmoderna de la Humanidad?

Pío IX obró proféticamente inspirado. En las votaciones del dogma de la infalibilidad se refleja, concretándose y haciéndose legible, una encrucijada en la historia de la Iglesia. Surge una nueva era, en la cual los destinos y los límites geográficos del catolicismo ya no coinciden más con los de Europa. El cisma de los *Viejos católicos* es la parábola en acción, la imagen profética, de lo que habría sido el destino de la Iglesia, si en esa encrucijada histórica no hubiera sabido guardar la distancia debida respecto del mundo mental de las grandes potencias. Se habría convertido en una Iglesia de cancillería y habría seguido posiblemente la suerte de aquel movimiento de católicos de cancillería y de cátedra universitaria, cuyo horizonte político fue incapaz de sobrepasar las fronteras culturales y políticas en que se movía.

De hecho, Pío IX estaba canjeando su poder temporal por el reconocimiento de un liderazgo espiritual a escala supra-europea. Los Estados Pontificios a cambio de ambos mundos: el Antiguo y –sobre todo– el Nuevo. Ni Pío IX ni su curia ignoraban lo que arriesgaban al arrostrar la ira de los más poderosos gobiernos de su tiempo. Los términos están claros en los despachos políticos de la época y en los *Memorandums* de los embajadores, en los discursos de los Padres conciliares y, más que nada, en el fulminante desenlace histórico. El 18 de julio de 1870 se proclamaba el dogma de la infalibilidad pontificia. Al día siguiente, Francia declaraba la guerra a Prusia y retiraba sus tropas de la Península desguarneciendo los Estados Pontificios. Dos meses después ocurría lo previsible: el 20 de setiembre, las tropas de Víctor Manuel invadían Roma y se ponía fin al Concilio⁷⁹.

Juan Luis Segundo reconoce –como se ha visto antes– que «*la segunda mitad del siglo XIX, tal vez los años que precedieron y siguieron al concilio Vaticano I (1870) señala el momento de mayor conflictividad, desde el Renacimiento, entre el humanismo y el dogma católico*». Reconoce también que «*por supuesto no todos esos avances del humanismo tienen los efectos humanizadores que de ellos se esperan*»⁸⁰. Pero defiende, a pesar de todo, al

«humanismo» en sí, porque opina que sus «avances»: *«amén de que portan valores cristianos –‘verdades cristianas que se volvieron locas’, según la expresión de Chesterton–, tienen un carácter visiblemente progresivo»*. Por lo que Juan Luis Segundo, desentendiéndose de la verdad denunciada por Chesterton, condena las conductas defensivas de la Iglesia y, en particular, de Pío IX y declara *«peligrosos o nostálgicos»* a los que se han permitido señalar la demencia de alguna de esas verdades enloquecidas: *«sólo peligrosos y nostálgicos pueden pensar en volver atrás. Pero la Iglesia sí lo piensa, y un cierto magnetismo personal de Pío IX, así como su situación de perseguido, no dejan de darle a esa tentativa ciertos visos de posibilidad y aún de probabilidad»*⁸¹.

4.10.3 Los métodos anticatólicos del «humanismo» moderno

Mientras tanto, ¿cuáles eran, no los «efectos», sino los tonos mismos y los métodos de lo que Juan Luis Segundo estima como el «humanismo» *progresivo* proveniente de la Revolución francesa? Un grupo de parlamentarios y concejales de París convocaban un centenario de la muerte de Voltaire y de Rousseau que debía celebrarse en la Exposición universal de 1878. Uno de los órganos de prensa celebraba la idea: *«Voltaire ha tratado irrespetuosamente todo lo establecido... Se atrevió a mirar cara a cara a Jesucristo. Ese hombre nada respetó, por lo tanto es merecedor de nuestro respeto. Gracias a él vivimos libres de toda traba dogmática, gracias a él está emancipada la conciencia individual... El que dijo ‘aplastad a la infame’ será, en estos tiempos de jesuitismo y de falsa devoción, objeto de una manifestación estrepitosa... será la celebración de la emancipación del humano espíritu de todos los dogmas y de todas las tradiciones, porque Voltaire combatió la superstición y el fanatismo, bases de todo el Estado político, religioso, civil, económico y moral de su tiempo... La admirable expansión revolucionaria de 1789 a 1792, la abolición de todos los privilegios, la destrucción de las órdenes monásticas, la secularización de los bienes de la Iglesia, proceden en línea recta de Voltaire...»* El comité de homenaje votó la edición de sus libros: *«cuando en cada familia haya un Voltaire –decía Le Bien Public el 18-02-1878– quedarán vacías las iglesias»*⁸². Tampoco menciona Juan Luis Segundo hechos como el Anticoncilio celebrado por la

Masonería italiana prometiéndose la destrucción definitiva de la Iglesia.

Lo dicho parece suficiente para ilustrar cuál era el espíritu y los métodos, la saña anticatólica de ese «humanismo» que Segundo admira y defiende y al que pretende ha de plegarse y subordinarse la Iglesia en aras del bien de la humanidad.

4.11 El Magisterio: culpable del inmovilismo histórico católico

La propuesta secularizadora a la que Juan Luis Segundo desearía ver afiliada a la Iglesia, su culto y sus dogmas, refleja la dirección comenzada por Friedrich Gogarten, pionero de la teología secularista: «*la idea de anular este proceso de secularización olvida desde un principio que es muy posible, basándose en los resultados obtenidos por la investigación histórica, que la secularización sea obra de la fe cristiana*»⁸³. Y por lo tanto una tarea que, según Juan Luis Segundo y los demás pensadores de esta corriente, debería asumir el creyente y la Iglesia toda, Magisterio incluido. Una tarea, afirma Juan Luis Segundo, a cuyo servicio habría que poner también los contenidos del dogma, es decir los contenidos mismos de la fe.

Porque, si todo en la Iglesia parece mutable y acomodable a los nuevos tiempos –puesto que de hecho ha sido cambiado y acomodado⁸⁴–, sólo el dogma se presenta aún con una fijeza que para Segundo es irritante y parece ser la rémora principal, el principal obstáculo que hay que remover aún, para terminar con lo que él considera un inmovilismo católico. Juan Luis Segundo comparte la exasperación de muchos contra sectores «mayoritarios» de una Iglesia que resiste a la modernidad y que permanecería según él aferrada a la Edad Media, a la cual pretenderían los «peligrosos o nostálgicos» volver o hacer perdurar. La esperanza que alienta en esta obra de Segundo es que el dogma pueda convertirse, por fin, en una fuerza que *libere* la “*neguentropía*” –así llama Segundo a esa fuerza «astuta», aceleradora de la historia⁸⁵–, en vez de oponérsele como ha hecho hasta ahora.

En la óptica de Juan Luis Segundo el Vaticano II fue un avance en la dirección de deponer la actitud defensiva del catolicismo ante

la modernidad y aceptar transitar por sus rumbos. Pero la «asimilación» quedó a mitad de camino y sin realizar.

Como se ha mostrado en este capítulo, la actitud de Segundo ante las diversas instancias del Magisterio es coherente con lo que podría esperarse de su «fe en la historia» o «fe histórica» o, para emplear un término usado por el mismo Segundo: *neguentrópica*. De ese relativismo histórico o historicismo del pensamiento al que se afilia Segundo se tratará en el capítulo sexto.

4.12 Una prescindencia por principio

La prescindencia, o la actitud crítica o discutidora ante el Magisterio dogmático, que caracteriza a quienes piensan como Juan Luis Segundo, no es un hecho casual o fortuito; es de principio. Como se desprende de *El dogma que libera*, Juan Luis Segundo ha descalificado la enseñanza dogmática de la Iglesia y sus órganos, a los que juzga agentes que se oponen a la aceleración de la historia y la retardan. Se salvan, sólo nominalmente, los documentos del Vaticano II, pero no todos, ni en toda su extensión, pues también a ellos se los objeta, se los expurga y se los cita selectivamente, sometiendo los pasajes que no gustan a una fáctica censura por el silencio. Se les reprocha que contengan «fórmulas de compromiso». Se prescinde de lo que, en los textos, fue presuntamente concesión a posiciones conservadoras.

Los motivos de las distancias respecto del Magisterio eclesial de quienes piensan así se hacen, consideradas a la luz de estos textos, estos análisis y estas consideraciones, lógicos y transparentes. Se comprende que, desde su óptica, todo lo que sucede en la Iglesia, todo lo que diga no sólo el Magisterio, sino también las mayorías, —«*meramente numéricas y no cualitativas*» al decir de Segundo—, será juzgado desde el punto de vista de su adaptación —o no— a la modernidad.

Por otra parte, llama la atención la vaguedad que reviste este concepto de modernidad. Juan Luis Segundo no lo define y no es posible imaginar a qué se refiere si no es remitiéndose a la pauta negativa de los «hitos»⁸⁶ que ilustran los ataques al catolicismo y la defensa de éste. Es obvio, en muchas ocasiones, que Juan Luis Segundo está pensando, no en último lugar, en el marxismo.

El Espíritu Santo, motor y animador de la historia salvífica, es sustituido por un impulso intrahistórico, ciego pero de alguna manera astuto, que gobierna la *biosfera*. Se toma del Magisterio, del Concilio y del dogma –como se verá en el capítulo sexto– sólo lo que parezca útil o compatible a esa visión y a esa «fe» moderna en la Historia.

Notas

¹Carlos Lohlé, Buenos Aires 1968. Se trata de ella más en particular en el cap. 11.

²Véase *El dogma que libera*, pp. 41-42. Nos ocupamos de este aspecto del pensamiento eclesiológico de Segundo en el capítulo 9.4.

Allí Segundo lamenta que, al intento de distinguir dos iglesias, una visible y otra invisible «*salió al paso la encíclica Mystici Corporis de Pío XII, donde se insistía en la identidad entre Cuerpo Místico de Cristo e Iglesia-institución-visible, sin dejar espacio para una realidad más amplia*». Y también lamenta que «*una de las corrientes presentes en el Vaticano II desvió la significación obviamente más amplia de 'pueblo de Dios', para darle un sentido más restringido, coextensivo a los miembros visibles de la Iglesia Católica*». Segundo considera que «*de poco serviría ya ello después de una afirmación universalista como la de GS 22*», que él usa de espaldas a y en contra de LG 14-16, donde se afirma explícitamente todo lo que Segundo niega en estas dos páginas.

³Difícilmente puede excusarse esta omisión alegando que el aspecto pneumatológico de la eclesiología es un tema que no interesa al laico, sino a la teología científica o académica. Volveremos a evaluar su eclesiología en un capítulo posterior.

⁴*El dogma que libera*, p. 336. Véase la *Lumen Gentium*, n. 25: el oficio de enseñar de los obispos (por la predicación); n. 26: el oficio de santificar (por la plenitud del Orden sagrado, la dispensación de los sacramentos y la oración); n. 27: el oficio de regir.

⁵*Lumen Gentium*, cap. III “*Constitución Jerárquica de la Iglesia y particularmente del episcopado*”, n. 18.

⁶*El dogma que libera*, p. 178.

⁷*El dogma que libera*, pp. 178-179.

⁸Como quien tiene autoridad. Véase DS 1501-1504 [783-784].

⁹*El dogma que libera*, p. 179.

¹⁰Este disimulo continuo del desacuerdo de fondo tras la administración de acuerdos medidos y desacuerdos parciales, dificulta aislar las proposiciones opuestas a la verdad de fe y obliga a hacer transcripciones extensas o proceder a análisis tan fatigosos cuanto minuciosos, tales como los que obligadamente se ha debido relegar a Anexos. Aún así, se ofrecerán aquí ejemplos de sus expresiones.

¹¹*El dogma que libera*, p. 282.

¹²*El dogma que libera*, p. 282.

¹³*El dogma que libera*, p. 283.

¹⁴Esta crítica no es propiamente teológica sino moral. Se reprocha al magisterio el mal uso de su carisma infalible. Y se descalifica el misterio mediante reproches más o menos

velados. Es el estilo de Smerdiakov, que afligía a Grigori en «La Controversia», una escena de *Los hermanos Karamazov*.

¹⁵*El dogma que libera*, p. 172.

¹⁶Se refiere a la Bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII, del 18-11-1302, y a los *Dictatus Papae* de Gregorio VI, que fueron alegados en el Vaticano I por los obispos opuestos a la definición de la infalibilidad, como casos de error en la doctrina de algunos Papas.

¹⁷*El dogma que libera*, p. 284. Nuevamente presenta Juan Luis Segundo el dogma como algo que ha de buscar y encontrar el hombre, y no como la aceptación, exposición y reexposición de lo que le ha sido revelado por Dios.

¹⁸*El dogma que libera*, p. 171.

¹⁹*El dogma que libera*, p. 172.

²⁰*El dogma que libera*, p. 170.

²¹*El dogma que libera*, p. 46 y nota 20.

²²La expresión misma es despistante porque, tratándose del Papa, no se trata de «un solo hombre» para quien lo mira desde la fe, y no con mirada naturalista ajena a su diferencia específica, que es nada menos que la de sucesor de Pedro. Éste es un asunto de fe obvio para el creyente, a quien jamás se le ocurriría considerar al Papa como un hombre cualquiera. Juan Luis Segundo está razonando aquí al margen de la fe.

²³Juan Luis Segundo omite el San Pío X. Este Papa fue canonizado, y no en último lugar, por su Magisterio. Ignorar el acto canónico por el que la Iglesia declaró su santidad, es ignorar un hecho teológico de primer orden. La santidad declarada de un Papa cubre con especiales garantías su doctrina.

²⁴*El dogma que libera*, p. 331-332. En este texto, Juan Luis Segundo subraya las palabras *esencialmente* e *inigual*, cosa que advierte expresamente entre paréntesis al finalizar la cita.

²⁵Ley del gobierno francés de la que informa el próximo número, pues el conocimiento de la circunstancia histórica de los dichos del Pontífice hacen al esclarecimiento del verdadero alcance de los dichos que Juan Luis Segundo destaca como escandalosos.

²⁶*Vehementer*, n. 12.

²⁷El absolutismo de estado ha ensayado múltiples recetas para sujetar a la Iglesia y someterla a sus fines: Iglesias nacionales, Iglesias «que surgen de la base», etc. En todas ellas se apunta a suprimir la autoridad jerárquica establecida por Cristo y someterla a la ley del poder civil, sea autocrático, sea democrático.

²⁸Es contradictorio que lo mismo que en determinado momento se le retacea a la Iglesia visible, se le conceda de buen grado a una «Iglesia» más amplia, invisible o anónima, que Segundo, ignorando LG 12-16, cree ver aludida por el Vaticano II en una frase de GS 22, cuyo sentido pliega a favor de su argumentación.

²⁹Lo que está en manos de los pobres, no es una *teología cristiana* sino simplemente *la fe*. He aquí otro ejemplo de cómo, de hecho, Segundo confunde fe con teología. Confusión de *pístis* con *gnosis* que es característica del pensamiento gnóstico de todos los tiempos, como lo ha señalado Hans Urs von Balthasar (*Gloria*, T. I, Ediciones Encuentro, Madrid 1985, p. 127 y todo el capítulo “*Pístis y Gnosis*”, pp. 123-132). Lo que tiene el pueblo de Dios es la fe. Y ésta, el pueblo creyente la tiene no sólo como un acto aislado de profesión de fe, sino como comportamiento global, como disposición global del hombre que responde por la gracia a la Revelación que lo interpela. Tiene la fe como la entienden Pablo y Juan. El pueblo de Dios no sólo cree con la *fides qua*, sino que tiene la

fides quae. Es decir, hace actos de fe, porque es creyente. Su ser creyente es anterior a sus actos. Así como su ser creyente es anterior a su pensar como creyente. La *pístis* siempre antecede a la gnosis, a la *sofía*, la hace ser gnosis. Pero no viceversa. La gnosis no es una antesala de la fe, como una especie de *preambula fidei* que iluminaría al hombre para que pudiese atreverse a creer, o para que su fe fuese razonable. No es la gnosis la que afirma y confirma la fe, sino la fe la que da firmeza y robustez a la gnosis que viene de ella.

³⁰¿*Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 331, n. 4. Juan Luis Segundo concede a este intelectual un celo por la libertad del pueblo que no le reconoce a San Pío X en su empeño por defender la libertad religiosa de los católicos franceses.

³¹*El dogma que libera*, p. 338.

³²Con un esquema dialéctico de percepción de la realidad, Juan Luis Segundo ve enfrentadas a la teología y el magisterio, con una visión ajena a la visión católica que expone la Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe *Sobre la vocación eclesial del teólogo* del 24-05-1990. Con el mismo esquema dialéctico, Segundo ve oposición entre el pensamiento de Pío IX y el Vaticano II. En realidad, Pío IX es un pionero, un profeta que se adelantó a las actuales condenaciones del neoliberalismo.

³³*El dogma que libera*, p. 339. De la tergiversación del pensamiento de Pablo VI que encierra esta cita ha dado cuenta J. H. Nicolas, cuyo comentario recoge este informe en 2.6.

³⁴Monseñor Mariano Soler, Pastoral sobre *El deber de la hora presente*, Montevideo 1906, pp. 12-13. La pastoral pasa a continuación a proporcionar esa prueba histórica que no se puede incluir aquí. El Arzobispo reproduce la argumentación de *La Civiltà Cattolica* del 11 de julio de 1906.

³⁵Pbro. Mariano Soler (futuro arzobispo de Montevideo), *Discurso inaugural del tercer curso académico en el Liceo Universitario*, del 1-05-1878, Tipografía de «El Mensajero del Pueblo», Montevideo 1878.

³⁶Monseñor Mariano Soler, Pastoral *Reflexiones sobre la propaganda anticlerical*, Montevideo 1906, pp. 197-198.

³⁷*El Dogma que libera*, p. 338.

³⁸Que ha sido el método empleado hasta esa altura a lo largo de 150 páginas. A la base de este método está la oposición dialéctica entre Antiguo y Nuevo Testamento, o entre Antiguo Testamento y Constitución jerárquica de la Iglesia.

³⁹*El dogma que libera*, p. 182.

⁴⁰Juan Luis Segundo no concede este mismo mérito al pueblo católico que ha reconocido y aceptado el Magisterio pontificio y conciliar no sólo con pleno asentimiento, sino con adhesión afectuosa.

⁴¹*El dogma que libera*, p. 179.

⁴²*El dogma que libera*, p. 179.

⁴³Juan Luis Segundo no concede que *lo sea*, sino meramente que *lo pueda ser*.

⁴⁴*El dogma que libera*, p. 183.

⁴⁵Es decir, Juan Luis Segundo.

⁴⁶*El dogma que libera*, pp. 182-183.

⁴⁷Lo cual constituye la columna vertebral de la Constitución *Dei Verbum*.

⁴⁸*El dogma que libera*, p. 183.

⁴⁹*El dogma que libera*, p. 183.

⁵⁰*El dogma que libera*, p. 184.

⁵¹*El dogma que libera*, p. 184.

⁵²*El dogma que libera*, p. 42, nota 16.

⁵³*El dogma que libera*, pp. 318-319. Se refiere a la discusión acerca de las «dos fuentes» de la Revelación.

⁵⁴DS 3000-3045 [1781-1820].

⁵⁵*¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, pp. 388-389. Aunque aquí Segundo encuentra negativa la «mezcla» de filosofía y teología, en otro lugar no sólo la aprueba sino que propende a ella. Pero evidentemente, se trata de introducir otra filosofía y además, de borrar los límites propios de la disciplina teológica. «¿Por qué ‘sumar’ Filosofía a Teología?», en: *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, pp. 14-42.

⁵⁶*¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 42.

⁵⁷*¿Qué mundo? ¿Qué Hombre? ¿Qué Dios?*, pp. 390-391.

⁵⁸*El Misterio del Padre*, p. 75.

⁵⁹En: *Acción pastoral latinoamericana. Sus motivos ocultos*, Búsqueda, Buenos Aires 1972, 130 pp. Cita en p. 100.

⁶⁰*Acción pastoral latinoamericana. Sus motivos ocultos*, p. 87.

⁶¹Las evitaciones lingüísticas son habituales en Juan Luis Segundo, y son tan significativas como sus silencios doctrinales. Aquí, como está en pleno contexto crítico, evita usar las palabras «jerarquía» o «magisterio», para disimular la evidencia –que en otros lugares y ocasiones no se guarda de manifestar– de su oposición directa.

⁶²La apreciación, descalificadora y objetivamente agravante, de que la muchedumbre del Pueblo de Dios es «masa» recurre en toda la obra de Juan Luis Segundo hasta el fin, y asimismo su desacuerdo y su juicio negativo, que, en la obra aquí en cuestión, arroja sospechas y acusaciones directas sobre los presuntos motivos de la solicitud pastoral de «las autoridades eclesíásticas que se esfuerzan por mantener a las masas en la Iglesia».

⁶³Numerosos pronunciamientos de obispos latinoamericanos precedieron la *Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación* de la Congregación para la Doctrina de la Fe y motivaron sus razones pastorales. Calificar de «motivo fácil e injusto» el de una decisión de ese magisterio respecto de algunos teólogos que Juan Luis Segundo no nombra, es desentenderse de la discusión de los motivos de los pastores y banalizarlos, sin dar posibilidad de discusión ni juicio. Para comprender los motivos de los obispos que Segundo descalifica, consúltese por ejemplo: Monseñor Ricardo Durand Flórez, *La Utopía de la Liberación. ¿Teología de los pobres?*, Obispado del Callao, Perú 1988, 336 pp.; esta obra es un ejemplo de caridad en el disenso del obispo frente al teólogo Gustavo Gutiérrez. Véase también: Monseñor Alfonso López Trujillo, *Teología Liberadora en América Latina*, Paulinas, Bogotá 1974, 197 pp.

⁶⁴Juan Luis Segundo, «*Les deux théologies de la libération en Amérique Latine*», en: *Études* 361 (1984), p. 158. La prohibición de enseñar ha sido siempre nominal y motivada por las expresiones y doctrinas de cada autor.

⁶⁵No es eso –sin embargo– lo que está en el primer plano de las críticas del Magisterio, ni en Puebla, ni en la *Instrucción sobre la Teología de la Liberación*. El impedimento principal está en que se asume el análisis marxista, pero sobre todo la *necesidad* de la lucha de clases. Es lo que le reprocha Monseñor Durand Flórez a Gustavo Gutiérrez (*Op. cit.*, p. 314). Naturalmente tampoco es indiferente a los Obispos que la «adveniente cultura», que es secularista de alma, barra con la piedad del pueblo católico.

⁶⁶Juan Luis Segundo, «*Les deux théologies de la libération en Amérique Latine*», en: *Etudes* 361 (1984), p. 158.

⁶⁷*Documento de Puebla*, n. 545.

⁶⁸*Acta Romana Societatis Jesu* (1980) p. 335, n. 14.

⁶⁹Este silencio acerca de la función del Magisterio en la Iglesia es otro de los «silencios significativos» en el pensamiento de Juan Luis Segundo a que este informe se ha referido en el capítulo 1.

⁷⁰Apologético en favor de la modernidad.

⁷¹*El dogma que libera*, p. 42.

⁷²*El dogma que libera*, p. 43.

⁷³*El dogma que libera*, p. 43.

⁷⁴Decir «*todas y cada una*» parece excesivo y suena a juicio apasionado.

⁷⁵*El dogma que libera*, p. 339.

⁷⁶Véase en el Anexo III el testimonio del agnóstico historiador y sociólogo belga Leo Moulin.

⁷⁷El pensamiento de Segundo deja insatisfecha la verdad histórica que conocen los habitantes del Río de la Plata gracias al revisionismo histórico. Juan Luis Segundo no toma en consideración cuáles fueron los métodos empleados por la Francia y la Inglaterra del «humanismo generoso» en nuestra Guerra Grande, en el bloqueo del Río de la Plata, en el sofocamiento del desarrollo económico de estas incipientes naciones y en la explotación mercantil de estas comarcas. Tampoco toma en cuenta el rol de esas potencias humanistas en la trama de la Guerra del Paraguay y en la masacre del pueblo criollo-católico y más tarde de los indios, sacrificados en aras de la modernización, bajo el lema «Civilización o Barbarie». Ese pensamiento «humanista» es el que inspira desde la destrucción de las reducciones guaranícas hasta las campañas del General Roca en la Pampa y Patagonia.

⁷⁸Véase Horacio Bojorge, «*A los cien años del Vaticano I*», en *Víspera* 4 (1970), n. 18, pp. 4-10.

⁷⁹Horacio Bojorge, *art. cit.*, p. 8.

⁸⁰*El Dogma que libera*, p. 338. A eso se refiere y eso mismo dice el *Syllabus*.

⁸¹*El dogma que libera*, p. 338.

⁸²Monseñor Dupanloup, Obispo de Orléans, *El Centenario de Voltaire. Cartas dirigidas a los Señores concejales de París*, Primera Serie, Espasa, Barcelona 1878, pp. 5-9.

⁸³*Destino y Esperanzas del Mundo Moderno*, Marova-Fontanella, Madrid 1971, p. 14. Original alemán: *Verhängniss und Hoffnung der Neuzeit*, Stuttgart, 1953.

⁸⁴Con la intención de dialogar con el mundo, pero no de asimilarse a él, como algunos parecen haber interpretado.

⁸⁵*El dogma que libera*, pp. 293-294.

⁸⁶Selección de hechos históricos.

5. Recomendación y defensa del marxismo

«Lo que distingue singularmente la obra de Segundo es su carácter excitantemente positivo y materialista, que no respeta dogmas ni valores absolutos y que no reconoce ningún rito sagrado que haya inhibido sus estudios»

(Ricardo D. Matossian)

Una consecuencia directa de la desatención a las enseñanzas del Magisterio, y que merece este capítulo aparte, es la recomendación y defensa del marxismo. ¿Hay que decir de nuevo que Juan Luis Segundo no es el inventor de esta desobediencia y que no está solo en esa corriente? Como ha dicho J. M. Carreras SJ: *«Es interesante señalar que el autor representa una opinión muy extendida entre sus colaboradores y amigos si hemos de hacer caso a sus palabras, y es de suponer que conoce la manera de pensar de quienes han colaborado tantos años con él y se han alineado en su corriente»*¹.

Sin embargo, su obra *Teología de la liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*² adquirió notoriedad y destacó en medio del nutrido coro de la oposición³.

5.1 Rechazo de la Instrucción sobre Teología de la Liberación

Es lógico que en el marco de tales interpretaciones de la Historia de la humanidad y de la Iglesia, y por no tomar en cuenta el lugar del Magisterio en el misterio de la Iglesia, su origen divino y su condición pneumática, Juan Luis Segundo haya compartido las actitudes de tantos otros teólogos⁴. Es lógico también que de acuerdo a esa *fe histórica*, la Iglesia, el Magisterio, el Dogma, sean medidos con el metro de la racionalidad moderna o de las variadas formas del mito histórico del Progreso –entre las cuales se cuenta la ilusión marxista– y que se los rechace como rechazó Juan Luis Segundo este documento magisterial.

*«Todo el desarrollo de este libro es un diálogo con la Instrucción de la Santa Sede, diálogo cuya nota dominante es el rechazo rotundo»*⁵. Refiriéndose a la Instrucción de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe sobre Teología de la Liberación, Juan Luis Segundo afirma: *“Entiendo que mi teología (es decir mi interpretación de la fe cristiana) es falsa si la teología del documento es verdadera o la única verdadera”*⁶. A no pocos

lectores y críticos les ha sonado arrogante o autosuficiente esta afirmación: «Según el autor [Juan Luis Segundo] los que siguen su corriente de la teología de la liberación no pueden haberse equivocado. ¿Acaso el Espíritu Santo permitió que pastores y fieles, por querer obedecer al Vaticano II, erraran en la fe? (p. 91). Es más bien la Instrucción [según Segundo] la que no ha sabido adaptarse a los cambios que el Concilio, la *Gaudium et Spes* y Pablo VI pedían. Por eso ve una contradicción entre las diferentes expresiones del magisterio ordinario. [...] No es necesario responder a todas las afirmaciones del autor. Éstas se califican a sí mismas al mostrarse en contraste con la Instrucción, y al atribuirse una inteligencia mayor sobre la *Gaudium et Spes* y la doctrina de Pablo VI, que la de una Instrucción aprobada y mandada publicar por el Papa»⁷.

Esta actitud no es la del teólogo católico que propone la Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe *Sobre la vocación eclesial del teólogo*.

Juan Luis Segundo estima que lo que contiene este documento del Magisterio es *una teología más entre tantas* y es, además, sólo la doctrina personal del Cardenal Prefecto que ocasionalmente preside ese Dicasterio. El tono de su *Respuesta al Cardenal Ratzinger* ejemplifica bien su modo de confrontarse con un documento del Magisterio.

La lectura del *Reglamento para el examen de las doctrinas*, por el que se rige la Congregación para la Doctrina de la Fe, persuade, por el contrario, de que el procedimiento que se sigue en dicho Dicasterio para elaborar una Instrucción como la que impugna Segundo asegura que no pueda ser el mero reflejo del pensamiento personal de su Prefecto, sino que sea el resultado de una amplísima consulta y, por fin, de la aprobación del Papa, la cual no es puramente *permissiva* sino que empeña en ella su carisma infalible, aunque no hable *ex cathedra*⁸.

Varios años antes de la Instrucción de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, la Carta del P. Arrupe a los Provinciales de América Latina sobre el marxismo del 8-12-1980, se había adelantado a dar orientaciones, unas coincidentes con –y otras muy similares a– las que varios años después daría la Instrucción. Esa carta no dejaba lugar a dudas, al jesuita que las tuviera, acerca de la

peligrosidad de adoptar el método de análisis social del marxismo, debido a su unión intrínseca con visiones incompatibles con la fe⁹.

5.2 Recomendación del marxismo

Ya en 1972, en sus Conferencias en la Cátedra Carnahan del Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET) de Buenos Aires, Segundo proponía el marxismo como la más apropiada mediación científica del pensamiento cristiano en su reflexión sobre la realidad social y política: *«En el contexto latinoamericano que conozco, y aunque yo no tenga arte ni parte en ello, lo que más se aproxima a una ciencia de las masas y de cómo manejarlas en su propio provecho¹⁰ son ciertos elementos del marxismo. No pretendo que todo el marxismo sea ciencia. No pretendo siquiera que muchos de sus elementos sean ciencia acabada e indudable. Pero que sea una aproximación significativa al problema de tratar científicamente lo que puede haber de científico en la conducta social humana, creo que es un hecho. Por lo menos un hecho de conciencia, y ello basta para plantear el problema¹¹. Si el Evangelio, por muy importante y decisivo que sea, no le da al cristiano todos los criterios de su compromiso político; si el cristiano tiene que salir en busca de una ciencia complementaria que le permita analizar y dirigir su conducta en el plano de lo masivo, no es de extrañar que una especie de simbiosis –superficial a veces, peligrosa sin duda, ambigua siempre– entre cristianismo, como conducta minoritaria, y marxismo como ciencia de la conducta de las masas, sea uno de los hechos pastorales más importantes del cristianismo latinoamericano. No lo sacralizo. Si aparece una ciencia de las masas mejor, se hará notar. Es un hecho en el momento actual»¹².*

Juan Luis Segundo afirma que *«Los instrumentos de análisis que ofrece el marxismo... son inseparables de la totalidad del sistema que los introduce... Al entrar realmente en el juego... el pensamiento teológico, ¿cómo dudarlo?, pertenece a la superestructura»¹³.* Esto significa que Juan Luis Segundo era consciente de que, al introducir el análisis marxista en lugar de la doctrina social de la Iglesia, se produciría una inversión: ya no sería la teología la que determinaría la doctrina y la que calificaría la acción social; sino que el análisis y la praxis marxista serían, en

adelante, los que determinarían la teología. La teología se volvería superestructura dependiente, es decir *ideología*¹⁴.

En obras posteriores Juan Luis Segundo volvió a recomendar el marxismo en términos parecidos y adoptó el instrumental conceptual marxista de la ideología sacrificándole la identidad de la fe, como se lo ha señalado el jesuita francés Pierre Bigo: «*En su libro Liberación de la Teología*¹⁵ dice que ha llegado 'la hora de la epistemología, es decir, la de analizar, más que el contenido, el método mismo de la teología latinoamericana y su relación con la liberación' (p. 9). *Juan Luis Segundo llama a este método* círculo hermenéutico, *y en una primera aproximación lo define de esta manera:* 'El continuo cambio en nuestra interpretación de la Biblia en función de los continuos cambios de nuestra realidad presente, tanto individual como social. Hermenéutica significa interpretación. El carácter circular de dicha interpretación va en que cada nueva realidad obliga a interpretar de nuevo la revelación de Dios, a cambiar con ella la realidad y, por ende, a volver a interpretar... y así sucesivamente' (p. 12) [...] *No hace falta mucha imaginación para sospechar que el método de Segundo no es más que el materialismo histórico de Carlos Marx, con sus nociones de infraestructura y de superestructura (ideología), aplicado a la teología. Así lo confirma explícitamente el mismo Segundo en otras páginas de su libro:* 'con un teoría como el materialismo histórico, llegamos a un punto de nuestro círculo: tenemos una teoría que nos permite descubrir la verdadera realidad en el sentido mismo de nuestro compromiso histórico'».

Pues bien, a esta teoría o doctrina que satisface a Segundo se le han hecho atinadamente estas críticas:

«1) *no se trata de un método científico*¹⁶ *sino de 'ideología' que puede definirse por los elementos siguientes:* a) *es visión total (Weltanschauung) de la historia y de la realidad;* b) *es el hecho de un grupo social que se juzga portador de una misión histórica;* c) *es una teoría directamente inspiradora de la acción político-histórica;* d) *enfoca mutaciones sociales y políticas que se conciben como inspiradoras de una nueva historia, lo cual explica su tono militante;* e) *recubre una evaluación del destino socio-político como destino último del hombre.*

2) *Contiene presupuestos filosóficos que conllevan:* a) *una concepción panteísta del mundo y de la historia con la consiguiente*

negación de un Dios trascendente; b) una concepción del cambio en la historia que niega valor universal y metahistórico a la verdad revelada, y por consiguiente resulta irreconciliable con la concepción católica del dogma y del Magisterio de la Iglesia.

3) *Supone en su base una concepción de la fe como praxis política: 'Es menester aceptar, –dice Segundo– y nuestro círculo hermenéutico se basa en ello, que una opción política de cambio en pro de la liberación es un elemento intrínseco y desideologizador de la fe' (p. 111).*

No es ésta la concepción de la fe que encontramos en el Nuevo Testamento (ver nota de la Biblia de Jerusalén a Romanos 1,16) ni en el Magisterio de la Iglesia. Según la revelación cristiana, la fe es el sí libre y personal del hombre –sostenido por la gracia– dicho a Dios, quien es el primero en tomar la iniciativa de invitarlo a creer en su Palabra y en sus promesas»¹⁷.

En la visión de la teología política filomarxista que Juan Luis Segundo comparte, la fe es justificada por la ideología. Y el hombre lo es por sus opciones morales, no por la fe. Cuando Segundo presenta «*La opción por los pobres como clave hermenéutica para entender el evangelio*»¹⁸, esta opción por los pobres no es neutra, va inseparablemente acompañada de sus simpatías hermenéuticas marxistas. Ya no son los ojos de la fe los que nos salvan, nos justifican y nos ponen en conocimiento de Cristo y de Dios, sino nuestra opción ideológica por el círculo hermenéutico marxista.

Hay en el pensamiento de Juan Luis Segundo algo de voluntarismo, ya que su pensamiento y su método no es apto para alcanzar los fines que se propone. Así lo ha visto Zimbelman, quien, después de pasar revista a numerosas y serias limitaciones de su pensamiento, afirma: «*Las precedentes observaciones sugieren que el programa de Segundo no puede proveer la esencial coherencia epistemológica y moral necesaria para justificar sus pasos metodológicos y su correlativo compromiso para una humanización más eficaz*»¹⁹. Zimbelman pone en guardia a Segundo, advirtiéndole que, de no fundamentar mejor su teoría del valor, su doctrina ética, que ha sido clasificada por Mc Cann y otros como «*próxima al utilitarismo actualista*»²⁰, la misma «*degenerará necesariamente en un subjetivismo radical o nihilismo*»²¹.

5.3 El lugar dónde

Pero ¿de qué manera vivió concretamente Juan Luis Segundo esa opción por los pobres que propone como necesaria para entender el evangelio? Ya se ha visto en qué términos se distanciaba A. J. Tambasco de esta postura: *«la preocupación por los pobres no me obliga a aceptar todos los métodos y conclusiones de Juan Luis Segundo»*. E. Hoornaert, recuerda, en su *In Memoriam*, cómo Juan Luis Segundo reconocía que su público no eran los pobres, sino los burgueses: *«Me impresionó la tranquila seguridad con que se presentaba en una de las reuniones de teólogos de la liberación, en Petrópolis, a comienzos de los años 80, en el momento en que la mayoría de los teólogos insistía en decir que estaban –directa o indirectamente– trabajando ‘con los pobres’. Segundo decía simplemente que trabajaba con ‘burgueses’. En aquel tiempo eso era tabú y hacía que él estuviese como distante del grupo en conjunto»*. Hoornaert observa que también la temática que trataba Juan Luis Segundo en el Centro Pedro Fabro era diversa: *«Según parece, Juan Luis nunca dio mucho crédito a los ‘slogans’ de los años 70-80: ‘la iglesia que nace del pueblo’, la ‘opción por los pobres’ (de la iglesia en cuanto institución). No parece haber prestado oídos a aquel discurso de que el teólogo fulano o Zutano ‘aprendió con el pueblo’ cómo hacer teología. Él aprendió estudiando, en los libros [...] Sus temas eran otros. De cierta manera fueron los temas clásicos. Aquellos con los que lidian los laicos ‘comunes’: fe, religión, pecado, Jesús, Iglesia, sacramentos, moral, vida eterna»²²*.

5.4 El marxismo es inseparable de la lucha de clases

¿Era posible separar el método de análisis social marxista de sus adherencias indeseables? Tanto el Magisterio de la Iglesia como el P. General de los Jesuitas Pedro Arrupe afirmaban claramente que no. Pero la autoridad del P. General de la Compañía también pasó por el cernidor de la *fe* en la historia.

Haciendo caso omiso de tantas y tan autorizadas opiniones, no sólo de la jerarquía, sino de los expertos en marxismo que consideran inseparable el marxismo de la lucha de clases, en el libro *Teología de la Liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*,

Juan Luis Segundo afirma haber hecho un discernimiento crítico entre lo que se puede aceptar o no del marxismo, y remite para ello a su libro *El hombre de hoy ante Jesús de Nazareth*²³.

Sin embargo, no es así. Juan Luis Segundo se pronuncia en dicha obra, abiertamente, a favor del conflicto y trata de fundamentarlo en la conducta del mismo Jesucristo, ensayando, como ha señalado Miguel A. Barriola: «*la unión, en Jesús, de amor y conflicto, pero no tratando de restaurar la armonía entre las partes en discordia, sino exasperando la oposición, dado que su precomprensión está coloreada de inocultable simpatía por el preconizador de la lucha de clases como único expediente eficaz para que reine imperturbable el amor*»²⁴. Para Juan Luis Segundo «*lo político es el mejor código para descifrar la globalidad del destino de Jesús y de su enseñanza*»²⁵.

Cándido Pozo, jesuita, miembro de la Comisión Teológica Internacional, ha evaluado así el intento de Segundo: «*resulta pueril querer interpretar –como intenta hacerlo Juan Luis Segundo*²⁶– *el materialismo de Marx simplemente como una forma de realismo frente al idealismo de Hegel*»²⁷. C. Pozo opone a Juan Luis Segundo la severa afirmación de la *Libertatis Nuntius*: «*el ateísmo y la negación de la persona humana, de su libertad y de sus derechos, están en el centro de la concepción marxista*»; y califica sus posiciones como «*errores que amenazan directamente las verdades de la fe sobre el destino eterno de las personas*». Por lo que Pozo considera que «*querer integrar en la teología un ‘análisis’ cuyos criterios de interpretación dependen de esta concepción atea, es encerrarse en ruinosas contradicciones*»²⁸.

Juan Luis Segundo incurrió, como dice Pozo, «*puerilmente*», en lo que el P. Arrupe advierte que sería ingenuo hacer: pasar por alto el hecho de que el marxismo propone sistemáticamente la lucha de clases, el odio y la subversión, y que tiene y difunde una visión materialista. Por eso Calvez, Zimbelman, Tambasco y otros han notado su pensamiento de poco objetivo, teórico y hasta romántico. Pero Segundo no lo pasó por alto por inadvertencia o por ingenuidad sino por convicciones muy firmes y arraigadas, que defendió con todo el instrumental intelectual y agudeza dialéctica de que estaba brillantemente dotado.

Pablo VI había multiplicado sus advertencias acerca de la fascinación con el marxismo. Citemos una sola de ellas, que de

haber sido atendida por Juan Luis Segundo lo habría movido a mayor cautela: *«aquella fascinación confirma en ocasiones la imitación de sociologías acristianas, consideradas las únicas eficaces, de una manera ciega y sin previsión de las conclusiones a que conducen; [esa fascinación] no resiste a la seducción del socialismo, entendido, ciertamente, por algunos como renovación social y socialidad renovadora, pero usando a la vez ideas y sentimientos netamente anticristianos: lucha sistemática de clases, odio y subversión, psicología materialista que contagia la llamada sociedad de consumo»*²⁹.

5.5 Justificación de la lucha de clases

No obstante todas estas advertencias, Juan Luis Segundo se hizo defensor de la lucha de clases.

Esa defensa se hace manifiesta, por ejemplo, cuando Juan Luis Segundo denuncia la evolución por la que, tras Puebla y la *Libertatis Nuntius*, se iba abandonando la expresión *opción por los pobres* y reemplazándola por *opción preferencial por los pobres*, y luego *opción preferencial por los pobres y por los jóvenes*, para llegar a *preocupación privilegiada* proyectada sobre los pobres y las víctimas de la opresión³⁰.

El motivo por el que Juan Luis Segundo protesta es claro: advierte, con toda razón, que ya la adición del adjetivo *preferencial* le suprime a la *opción por los pobres* el sentido de la lucha de clases, mientras que él, por su parte, insistirá en que *«optar en un conflicto significa entrar en él y aceptar la parcialidad inherente a uno de los bandos, en este caso el de los pobres. Toda opción limita. Y esa limitación es tanto más grande cuanto más hondo y a muerte es el conflicto. Pero, históricamente, de esa parcialidad proviene también su fuerza y su eficacia»*³¹. En efecto, cuando alguien *«dice preferencial está obligado por lógica a dar a 'opción' un contenido conceptual diferente del normal. En lugar de entrar en una lucha tomando en ella partido por uno de los campos, se trata indudablemente de una preocupación dirigida»*³². Ello es aún más claro, si se añade, como hizo Puebla, *«y por los jóvenes: la opción»* –común hacia ambos grupos– *«no puede concebirse ya como el propósito de quitar la pobreza (¿y la juventud?) de sobre los hombros de aquellos a quienes la opresión*

ha obligado a llevarla»³³. Como se ve, la palabra opción va perdiendo su sentido de tomar partido en una lucha o conflicto, para terminar siendo *preocupación privilegiada proyectada sobre los pobres y los jóvenes, que es básicamente de orden religioso*³⁴. Pero en realidad, el cambio fundamental de sentido se dio tan pronto como se matizó la palabra *opción* con el adjetivo *preferencial*³⁵.

La lucha de clases no la inventó el marxismo, pero Juan Luis Segundo supone que no hay posibilidad de no entrar en ella³⁶.

Debe mantenerse claro, por el contrario, que además de tomar partido dentro de la lucha de clases, y de la «*neutralidad y la indiferencia ante los trágicos y urgentes problemas de la miseria y de la injusticia*»³⁷, es posible volverse haciendo el bien a todos con caridad, en lugar de acentuar las tensiones. Más aún, sólo esta actitud corresponde a las exigencias del amor cristiano³⁸.

5.6 El pensamiento subyacente a la opción marxista

Cándido Pozo ha analizado la cuestión teológica más radical que subyace a la «teología marxista de la liberación» y lo ha hecho refiriéndose precisamente al pensamiento de Segundo porque es éste –dice Pozo–, entre todos los teólogos que reaccionaron ante la Instrucción, quien ha elaborado con mayor profundidad la justificación «teológica» del conflicto.

Pozo observa que Segundo ha sido clarividente al afirmar que la teología de la liberación marxista, aun si no fuera condenada por ser marxista, sería condenada por «*una reducción humanista, terrestre y secularista del evangelio de la salvación*»³⁹. Segundo está persuadido –comenta Pozo– de que, a los ojos del Magisterio, la teología de la liberación sería inadmisibile por *el reduccionismo del evangelio de la salvación*, sea cual fuere el camino (análisis marxista o no) por el que hubiera llegado a ello⁴⁰.

Juan Luis Segundo ha acometido el original empeño de querer fundamentar teológicamente esa reducción inmanentista de la salvación, que valdría tanto para el marxismo como para el secularismo neoliberal. Lo ha intentado invocando el Concilio de Orange II y su doctrina sobre el *initium fidei* en la controversia con los semipelagianos. También ha buscado fundamento en las ideas de Karl Rahner sobre el existencial sobrenatural, «*la categoría teológica que destruye la compartimentación entre lo profano y lo*

sagrado, entre lo natural y lo sobrenatural”⁴¹. Aunque Segundo considere teológicamente indispensable mantener una distinción conceptual entre estos pares de términos, suprime toda distinción real entre ellos⁴², es decir, defiende *un claro monismo* a nivel de realidades. Ello significa que no hay actos buenos meramente naturales, ya que todos ellos estarían bajo el influjo de la gracia implicada en el sobrenatural existencial⁴³. Significa también que, según Segundo, no se puede “*pensar la historia del mundo y la historia de la Iglesia, la historia del esfuerzo humano y la de la gracia y la salvación de Dios, como «dos pisos» de un mismo edificio*”⁴⁴. Pero ello le permite igualmente negar que “*exista una transcendencia de la persona humana que no se extienda a la historia, donde los hombres buscan dar a la sociedad estructuras más justas y amistosas*”⁴⁵.

El tema de la identificación entre historia humana e historia de la salvación inclina a identificar lo natural y lo sobrenatural o el progreso humano y el crecimiento del reino, confusión que ciertamente va contra la doctrina de la *Gaudium et Spes* 39: «*hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo*».

Esta confusión monista se reflejará, a nivel pastoral, en una crítica a la distinción –cuando se trata de la misión de la Iglesia– entre evangelización y animación de lo temporal, procurando una acentuación de la unidad tendente a eliminar todo «dualismo». Y este esfuerzo se resuelve inevitablemente en una absorción de la evangelización en el compromiso temporal y en un vaciamiento de la dimensión cultural.

Trasponer el seguimiento de Jesús a un orden de tareas meramente intramundanas presupone una reinterpretación del Jesús histórico en clave socio-política⁴⁶ que no se sostiene⁴⁷.

En cuanto a la doble argumentación –observa Pozo– en que Segundo se apoya para sostener que no hay actos buenos meramente naturales y a través de ello elevar a categoría única con implicaciones salvadoras la historia de los hombres, conviene notar que es históricamente cierto que en la controversia semipelagiana, por parte católica, sólo se consideraban sobrenaturales los actos a partir de aquellos *con los que se tiende a Dios desde el comienzo de la fe*⁴⁸. La existencia de actos naturalmente buenos previos al *initium fidei* parece suponerse tanto en el Concilio de Trento como

en el Vaticano I, cuando sitúan en la fe el *comienzo de la salvación humana*.

La posición según la cual no existirían actos buenos que no sean sobrenaturales tiene algún antecedente en la teología postridentina. Juan Martínez de Ripalda pensó que todo acto bueno es, por voluntad de Dios, entitativamente sobrenatural; en este sentido no existirían, de hecho, más que actos sobrenaturales o actos malos. Una posición muy discutible, pero que no lleva a un reduccionismo como el que proponen ciertas tendencias de la teología de la liberación. Son planteos muy distintos. Ningún teólogo postridentino pensó que para la justificación (y la salvación) bastara una sobrenaturalidad entitativa.

Sólo prescindiendo del objeto formal de los actos puede llegarse a pensar que todo acto que no es pecado es sobrenatural y *salvífico*. Pero así se abre la puerta a todos los reduccionismos y la confusión entre *evangelización* y *promoción humana*. La Iglesia tiene que procurar obtener de los hombres no cualquier acto moralmente bueno, sino aquellos actos por los que, siendo sobrenaturales, se disponen los hombres positiva e inmediatamente para la justificación.

5.7 Las enseñanzas del P. General Pedro Arrupe

Recuérdense las enseñanzas del Padre General de los jesuitas Pedro Arrupe, quien, desde varios años antes, venía ocupándose del marxismo y advirtiéndolo a los jesuitas sobre el peligro de adherir a sus ideas. Si Juan Luis Segundo ya había escrito su *Masas y Minorías* en 1972 y su *Liberación de la Teología* en 1974, las posteriores advertencias del P. General no parecen haberlo movido mayormente en sus obras posteriores.

El 31-03-1977 el P. Pedro Arrupe había manifestado su preocupación por los jesuitas que *«parecen encontrar en el marxismo su principal inspiración para la promoción de la justicia y con frecuencia caen incautamente prisioneros de ideologías y de modos de actuar que están muy lejos de una concepción cristiana del hombre y de la sociedad y de una praxis verdaderamente evangélica»*⁴⁹.

El 21-10-1977 el mismo P. Arrupe respondía a un Provincial de España recordándole el Magisterio de la Iglesia: *«Respecto al*

marxismo, puesto que Ud. hace referencia a él, me limito a remitirme como punto de referencia necesario al magisterio superior de la Octogesima Adveniens nn. 33-34»⁵⁰.

El P. Arrupe volvió a ocuparse del tema el 27-09-1978, en su discurso inicial a la Congregación de Procuradores, ante la cual, dando el Informe sobre el estado de la Compañía, dijo: «*Sin cerrarnos a todo lo que pueda haber de bueno en el marxismo y sin excluir la posibilidad de un diálogo y hasta de una cierta colaboración crítica con grupos y movimientos de inspiración marxista, es evidente que el compromiso de algunos jesuitas con el marxismo como tal y sus declaraciones públicas de apoyo a su ideología son inaceptables y son motivo de escándalo y de desconcierto no sólo para los que sufren opresión y persecución bajo regímenes marxistas, sino también para muchos otros*»⁵¹.

En la carta del P. Arrupe a los Provinciales de América Latina *Sobre el análisis marxista* del 8-12-1980, advertía de nuevo sobre los peligros que conlleva la adopción del análisis marxista en estos términos que contradicen expresamente lo afirmado por Juan Luis Segundo: «*en la práctica, el adoptar el ‘análisis marxista’ rara vez significa adoptar solamente un método o un ‘enfoque’; significa generalmente aceptar también el contenido mismo de las explicaciones dadas por Marx acerca de la realidad social de su tiempo, aplicándolas a las de nuestro tiempo [...] Llegamos ahora al núcleo de la cuestión ¿se puede aceptar el conjunto de las explicaciones que constituyen el análisis social marxista, sin adherirse a la filosofía, a la ideología, a la vaticanopolítica marxista? [...] Con mucha frecuencia el materialismo histórico se entiende en sentido reductor [...] debemos evitar un análisis que suponga la idea de que lo económico, en ese sentido reductor, decide sobre todo lo demás [...] Si raciocinamos como si todo dependiese finalmente de las condiciones de producción, como si ésta fuese de hecho su realidad fundamental y determinante, el contenido de la religión y del cristianismo muy pronto se relativiza y se reduce. La fe en Dios creador y en Jesucristo salvador se debilita o al menos aparece como algo poco útil. El sentido de lo gratuito se desvanece ante el sentido de lo útil. La esperanza cristiana tiende a convertirse en algo irreal. [...] Existe entonces el peligro de una crítica radical contra la Iglesia, que va mucho más allá de la sana corrección fraterna [entendible] en la ‘Ecclesia*

semper reformanda'. Se tenderá incluso, algunas veces, a juzgarla como desde fuera, y aun a no reconocerla ya en realidad como el lugar de la propia fe. Así no es raro que la adopción del análisis marxista conduzca a juicios extremadamente severos e injustos, con respecto a la Iglesia. [...] En suma, aunque el análisis marxista no incluye directamente la adhesión a la filosofía marxista en todo su conjunto –y menos todavía al 'materialismo dialéctico' en cuanto tal– sin embargo, tal como se lo entiende de ordinario, implica de hecho un concepto de la historia humana que no concuerda con la visión cristiana del hombre y de la sociedad y desemboca en estrategias que ponen en peligro los valores y las actitudes cristianas. Esto ha producido con frecuencia consecuencias muy negativas [...] algunos cristianos... han confesado que esto les indujo a aceptar cualquier medio para llegar a sus fines⁵² [...] Por eso pues, la adopción no sólo de algunos elementos o de algunos enfoques metodológicos, sino del análisis marxista en su conjunto, no es algo aceptable para nosotros [e.d. los jesuitas] [...] La mayor parte de los hombres, incluyendo la mayoría de los jesuitas, no es capaz [de hablar de análisis marxista sin aceptar el materialismo histórico reduccionista ni la teoría y la estrategia de la lucha de clases generalizada]. Así pues, existe un peligro práctico real en difundir la idea de que se puede fácilmente retener el análisis marxista, como algo distinto de la filosofía, de la ideología y de la praxis política [...] Tenemos la responsabilidad de hacer este discernimiento práctico, lo mismo que el discernimiento teórico. Y es menester también que demos a los jóvenes jesuitas en formación los instrumentos de estudio crítico y de reflexión cristiana necesarios para que perciban bien las dificultades del análisis marxista. Ciertamente no se puede presentar este análisis como el mejor medio de acercamiento a la realidad en nuestra formación»⁵³.

Entre las recomendaciones finales, el P. Arrupe avisa: «Tengamos siempre en cuenta nuestro papel propio de sacerdotes y religiosos, y no actuemos nunca como francotiradores con respecto a la comunidad cristiana y a los que en ella tienen la última responsabilidad pastoral [obvio es decirlo: el Magisterio pontificio y episcopal]; tratemos de asegurarnos de que cualquier colaboración nuestra se dirija íntegramente a actividades

aceptables para un cristiano. En todo ello tenemos el deber de conservar siempre nuestra propia identidad» (Ib.).

5.8 Seis años después

El P. Calvez ha señalado que la defensa del marxismo que hace Juan Luis Segundo oponiéndose a la Instrucción sobre la Teología de la Liberación, seis años después de la carta de Arrupe, se refiere a un marxismo inexistente: *«La Congregación romana pone particularmente en guardia –escribe Calvez– contra los empréstitos imprudentes del marxismo. Ruinosos, al límite, para la fe misma. Ante esto, Segundo se muestra muy sensible a lo que le parece una condenación universal, de un trazo demasiado simple, o sea injusto, de todo lo que tiene nombre de marxismo. Él querría salvar uno o los marxismos que no sufrieran las deficiencias de la versión descrita en la Instrucción. Ante este propósito, de mi parte, me veo llevado a decir: de acuerdo, en teoría: ¿dónde está, sin embargo, en la práctica el lugar político consistente de esos marxismos invocados? ¿Se trata, ciertamente, de marxismos? Segundo se esfuerza por su parte, en presentar una idea de la lucha de clases que se identificaría, en suma, con la lucha por la justicia, que sería su traducción. ¿Cómo olvidar empero que Marx no quería nada de ese moralismo?»*⁵⁴.

A pesar de esta justa advertencia, el alegato de Juan Luis Segundo dejó sembrada, en algunos hasta hoy, la convicción de que la Instrucción iba contra el mismo Vaticano II. En un escrito reciente, el P. Martin Maier, redactor de *Stimmen der Zeit*, revista de la Compañía en Alemania, escribiendo en *Razón y Fe*, revista de la Compañía en España, afirma a propósito de la respuesta de Segundo al Cardenal J. Ratzinger: *«en una amplia confrontación con la primera y muy crítica Instrucción de la Congregación de la Doctrina de la Fe sobre la Teología de la liberación, hizo notar que en un nivel profundo se ponían en cuestión la Teología y las innovaciones del Concilio Vaticano II»* y recalca: *«en la crítica vaticana el objeto de la crítica no es sólo la Teología de la liberación sino que apunta a una valoración negativa del Vaticano II y del período posconciliar»*⁵⁵. El P. Maier parece no conocer el juicio del P. Calvez. Ni menciona tampoco el marco marxista de la opción por los pobres que en el pensamiento de Segundo se

convierte en clave convalidadora de toda hermenéutica bíblica y teológica. No toma en consideración el hecho de que Segundo pasó por alto las directivas del P. Arrupe sobre el marxismo. Ya de por sí, y sin necesidad de panegíricos póstumos, las *torsiones* del pensamiento del adversario que le señalaba el P. Calvez a Segundo tienen *larga vida*, mientras que la refutación de Calvez es desconocida. Es muy difícil volver a juntar las plumas cuando se las echa a volar.

El lector podrá juzgar si son aplicables o no a lo que venimos exponiendo del pensamiento de Juan Luis Segundo lo que el P. Arrupe advirtiera: *«Si raciocinamos como si todo dependiese finalmente de las condiciones de producción, como si ésta fuese de hecho su realidad fundamental y determinante, el contenido de la religión y del cristianismo muy pronto se relativiza y se reduce. La fe en Dios creador y en Jesucristo salvador se debilita o al menos aparece como algo poco útil. El sentido de lo gratuito se desvanece ante el sentido de lo útil. La esperanza cristiana tiende a convertirse en algo irreal. [...] Existe entonces el peligro de una crítica radical contra la Iglesia, que va mucho más allá de la sana corrección fraterna [entendible] en la ‘Ecclesia semper reformanda’. Se tenderá incluso, algunas veces, a juzgarla como desde fuera, y aun a no reconocerla ya en realidad como el lugar de la propia fe. Así no es raro que la adopción del análisis marxista conduzca a juicios extremadamente severos e injustos con respecto a la Iglesia»*⁵⁶.

Ya se ha mostrado más arriba cómo Juan Luis Segundo, coincidentemente con el análisis marxista de la religión, desembocó no sólo en la sospecha sistemática, sino en una opción contra la Iglesia concreta, acusada de idolatría, en aras de una Iglesia mesiánica, que debería ponerse al servicio de la transformación marxista de la sociedad. Con el actualismo pragmático que le nota McCann⁵⁷, ha impugnado el dogma concreto en aras de un dogma útil al programa de la modernidad.

Se ha dicho de Segundo en son de elogio: *«Él mismo afirma –especialmente en las obras de los últimos 10 años– que se dirige fundamentalmente al lector no cristiano, como lo hizo Milan Machovec en el Jesús para ateos, que él mismo recomienda (y también nosotros). Lo que distingue singularmente la obra de Segundo es su carácter excitantemente positivo y materialista, que*

no respeta dogmas ni valores absolutos y que no reconoce ningún rito sagrado que haya inhibido sus estudios»⁵⁸.

Este panegirista encomia juntamente, como rasgos que se unen armoniosamente en el perfil intelectual de Juan Luis Segundo, los atributos de la filosofía agnóstica característica del pensamiento modernista, y los del materialismo histórico e irreligioso propios del marxismo.

Era lógico que, compartiendo la crítica marxista, Segundo hiciera sus descuentos a la doctrina sobre la infalibilidad de la Iglesia. La doctrina de Juan Luis Segundo al respecto es, si no la misma, cercana a la de Hans Küng, a quien cita con frecuencia aprobando sus posturas opuestas a las definiciones del Vaticano I.

Si se tienen en cuenta las críticas de que da cuenta este informe, no parece apropiado seguir presentando todavía este pensamiento como un logro positivo permanente de la Teología de la Liberación⁵⁹. Como se ve, la rectificación del máximo conocedor jesuita de las doctrinas marxistas, el Padre J.-Y. Calvez, no ha logrado remediar un error que sigue circulando.

5.9 Las lecciones de la historia

Como se verá en el próximo capítulo, Juan Luis Segundo es un admirador de la historia. Pero no parece haber reparado en las lecciones históricas que muestran que la fe y el marxismo son incompatibles. *«Nuestro siglo –dice A. del Noce– vio hacer cuarenta o cincuenta años, movimientos que intentaron integrar marxismo y cristianismo. El intento lo hacían a través de la fórmula que separaba al marxismo ‘ciencia de la sociedad’ del marxismo filosófico ateo. Los jóvenes que adherían a esos movimientos, animados por maestros como Juan Luis Segundo, pensaban como él. Los decenios han pasado y una parte de esos jóvenes han seguido siendo católicos, pero ya no son marxistas; otros son marxistas, pero ya no son católicos. Los menos han seguido en la idea de la conciliabilidad o de la conciliación que se obstinan en seguir esperando, inspirados por sacerdotes, como Juan Luis Segundo o L. Boff, que repiten que Ratzinger quiere imponer una lectura única del marxismo, la cual, si bien es la más difundida, es sólo una entre muchas. Sobre esta tan mentada pluralidad no hay que llamarse a equívocos, porque en los puntos*

fundamentales existe acuerdo entre los marxistas y en la cuestión del ateísmo todos coinciden.

La historia muestra que entre los ‘católicos comunistas’ muchos se convirtieron al marxismo, en cambio no se ha visto que ningún marxista convertido al catolicismo haya seguido siendo marxista.

Los que, como Juan Luis Segundo o L. Boff, afirman que la teología de la liberación filomarxista era la respuesta más eficaz contra el ateísmo, el cual niega a Dios porque lo considera utilizado por las fuerzas dominantes que buscan perpetuar su poder y porque la teología está al servicio de la ideología de la manipulación de Dios, dicen una verdad a medias y siembran un equívoco. No es verdad, pese a lo que se afirma, –y la historia lo demuestra– que la raíz más común del ateísmo sea la injusticia social. En nuestros días no se puede establecer la relación entre Iglesia-riqueza o Iglesia-poder temporal. La burguesía de nuevo tipo es incrédula y no se rige por la moral católica. No persigue a la Iglesia, pero tampoco se identifica con ella para brindarle defensa o protección. A lo más busca hacerla su aliada contra el marxismo.

Las razones del ateísmo actual parten de la impresión de que ‘Dios pertenece al pasado’ (Dios ha muerto) por cuanto no sirve ya como guía en las opciones concretas que impone la sociedad actual. Aparecen aquí la fuerza y el límite de la teología de la liberación. Su límite reside en la ilusión de que la alianza con un movimiento que se presenta también dirigido a la liberación de los oprimidos, servirá un día para eliminar el ateísmo que éste profesa.

La Libertatis Nuntius dice: ‘Todos aquellos que quieren verdaderamente la auténtica liberación de sus hermanos deben reflexionar sobre un hecho de gran importancia de nuestro tiempo: millones de nuestros contemporáneos aspiran, legítimamente, a reencontrar las libertades fundamentales que les han quitado los regímenes totalitarios y ateos que han tomado el poder en nombre de la liberación del pueblo. No se puede ignorar esta vergüenza de nuestro tiempo; es justamente invocando la libertad como se mantienen naciones enteras en condiciones de esclavitud indignas del hombre’.

El documento expone un hecho innegable. ¿Ha habido algún régimen comunista que luego de instalado en el poder en nombre

de la 'liberación del pueblo' no haya dado lugar a injusticias en el poder, a limitaciones de la libertad, a persecuciones religiosas, aunque para esto no haya existido motivo político alguno?»⁶⁰.

La liberación promovida por movimientos doctrinales ateos, justamente en razón de su propio ateísmo, concluye en su opuesto. Es sobre este punto que la *Libertatis Nuntius* invitaba a reflexionar a los teólogos de la liberación latinoamericanos. A juzgar por su respuesta al Cardenal Ratzinger y por sus escritos posteriores, Juan Luis Segundo no percibía este hecho histórico.

Notas

¹J. M. Carreras SJ en el juicio crítico a *Teología de la Liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*, en: *Rev. Teol. Limense* 20 (1986), p. 256.

²Cristiandad, Madrid 1985.

³Para una idea de las redes internacionales que conducían la propaganda a favor de la teología de la liberación y la oposición a la Instrucción, véase: Roberto Jiménez, «*Teología de la Liberación: proyecto histórico y tres de sus conceptos claves*», en: R. Jiménez/J. Lepeley/R. Vekemans/J. Cordero, *Teología de la Liberación. (Análisis y Confrontación hasta la Libertatis Nuntius)*, Cedral, Bogotá s/f, sobre todo el capítulo primero «*Teología de la liberación: ¿Teología o proyecto político concreto?*», pp. 9-69.

⁴Véase: Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción sobre la Vocación eclesial del Teólogo*, 24-05-1990, AAS 82 (1990), pp. 1.550 y ss.

⁵J. M. Carreras SJ en el juicio crítico a *Teología de la Liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*, en: *Rev. Teol. Limense* 20 (1986), p. 255.

⁶En su libro *Teología de la Liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*, Madrid 1985, pp. 27 y 86.

⁷Juicio de J. M. Carreras SJ, en: *Rev. Teol. Limense* 20 (1986), p. 255-256.

⁸*Oss. Rom.* (1997), n. 35, p. 11. Véase también el estudio del P. Velasio De Paolis «*Aspectos canónicos del nuevo Reglamento para el examen de las doctrinas*», en: *Oss. Rom.* (1997), n. 36, pp. 11-12.

⁹Carta del Padre General Pedro Arrupe a los Provinciales de América Latina, *Acta Romana Soc. Jesu* 18/1 (1980), pp. 331-338.

¹⁰Segundo acepta y comparte la convicción marxista de que las masas no saben cuál es su provecho ni cómo lograrlo por sí mismas y deben ser 'manejadas' por los agentes de cambio concientizados, que saben cuál es su bien.

¹¹He aquí un rasgo de idealismo en el pensamiento de Segundo. Se desentiende de la objetividad del hecho y se conforma con que sea una certeza subjetiva. Pero eso es el juicio ciego que Pablo VI reprochaba a los que adoptaban y promovían la adopción del marxismo como ciencia de análisis social y político.

¹²*Masas y Minorías en la dialéctica divina de la liberación*, Aurora, Buenos Aires 1973, pp. 108-109.

¹³*Instrumentos de la teología latinoamericana*.

¹⁴Así critica este aspecto del pensamiento de Juan Luis Segundo Pierre Bigo SJ en su artículo «*La Teología de la Liberación. Convergencias y divergencias*», en: *La Teología de la Liberación a la Luz del Magisterio. Seminario sobre la Libertatis Nuntius y la Libertatis Conscientia*, Cedral-Tripode, Bogotá-Colombia 1988, pp. 42-58; cita en p. 54.

¹⁵Lohle, Buenos Aires 1975.

¹⁶Véase Miguel Podarowski, *El Marxismo en Teología*, Santiago de Chile 1983², pp. 189-200.

¹⁷E. Laje, «*Análisis marxista y Teología de la Praxis en América Latina*», en *Stromata* 33 (1997), pp. 41-70; B. Sorge, «*Razones y ambigüedades de los 'Cristianos para el socialismo'*», en: *Criterio* n. 1707-1708, 23 enero 1975, pp. 14-16; G. Cottier, *Esperanzas enfrentadas: cristianismo y marxismo*, Cedral, Bogotá 1975.

¹⁸Artículo en *Sal Terrae* 74 (1986), pp. 473-482.

¹⁹Joel Zimbelman, «*Theology, Praxis and Ethics in the Thought of Juan Luis Segundo*», en: *The Thomist* 57 (1993), pp. 233-267, cita en p. 253.

²⁰Dennis McCann, *Christian Realism and Liberation Theology: Practical Theologies in Creative Conflict*, Maryknoll, Orbis Books, New York 1981 p. 225.

²¹Joel Zimbelman, art. cit., p. 256.

²²En: *Perspectiva Teológica* (São Leopoldo) 28 (1996), pp. 153-155.

²³*Teología de la Liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*, Cristiandad, Madrid 1985, p. 27; *El hombre de hoy ante Jesús de Nazareth*, T. 1, Madrid 1982.

²⁴Miguel A. Barriola, «*Amor y Conflicto*», en: *La Teología de la liberación a la luz del Magisterio. Seminario sobre la Libertatis Nuntius y la Libertatis Conscientia*, Cedral-Tripode, Bogotá-Caracas 1988, pp. 109-166, cita en p. 124.

²⁵«*Si hemos empleado para explicar al Jesús pre-pascual [el Jesús de la historia] la clave política –dice Segundo–, ello no pretende decir que lo religioso esté relegado a un segundo plano, si es que existe un plano que pueda ser llamado 'religioso' con exclusividad... Menos aún pretende insinuar que 'todo' en Jesús se explica por la clave política. Sino, a lo más, que ésta es el mejor código para descifrar la globalidad de su destino y de su enseñanza*». *El Hombre de hoy ante Jesús de Nazareth*, T. 1, p. 240.

Juan Luis Segundo separa al Jesús de la historia del Cristo de la fe, al separar el destino terreno de Jesús de su destino eterno en la gloria del Padre, y al considerar su destino terreno con abstracción de su destino eterno.

De hecho, observa Barriola, «*la tímida concesión que acabamos de leer en Segundo no influirá para nada en la masiva politización de la óptica con que Jesús es reducido a la altura de un Graco, Espartaco o a lo más de un Amós u Oseas... no podemos admitir que lo político sea 'el mejor código' para descifrar la globalidad de Jesús... ella ha de ser subsumida por dimensiones mucho más grandiosas, como lo es la religiosa... Segundo nunca habla de los gestos propiamente divinos del amor sin fracturas de Jesús, que lo colocan en un puesto único e irrepetible en la historia de las religiones y de la cultura. Esa clave partidista es manifiestamente escasa... muchísimos pasajes del Evangelio escapan a la perspectiva de este 'código globalizante'*» (M. A. Barriola, «*Amor y Conflicto*», p. 132).

²⁶*Teología de la Liberación. Respuesta al Card. Ratzinger*, p. 131, n. 8.

²⁷Cándido Pozo, «*Algunas condiciones para una Teología correcta de la Liberación*», en: AA.VV., *La Teología de la Liberación a la luz del Magisterio*, Cedral-Tripode, Bogotá-Caracas 1988, p. 362.

²⁸C. Pozo remite a *Libertatis Nuntius*, VII, 9; AAS 76 (1984), p. 892.

²⁹Pablo VI, *Alocución al Colegio Cardenalicio*, 23-06-1973, Cf. AAS 64 (1972), p. 498. No fue ésta –como es sabido– la única advertencia del Magisterio de la Iglesia y sería largo elencarlas aquí. Ya se ha mencionado el libro de Juan Luis Segundo en el que personaliza contra el Cardenal Ratzinger, libro con el que no sólo desoyó las directivas de la Santa Sede, sino también las de la Compañía de Jesús.

³⁰Hecho que señala el estudio de Cándido Pozo, «*Algunas condiciones para una teología correcta de la liberación*», pp. 361-371, cita en p. 369 y ss para este pasaje y otros de este párrafo.

³¹*Teología de la Liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*, p. 58. La expresión “*opción preferencial por los pobres*” se encuentra en *Libertatis Nuntius*, Proemio; AAS 76 (1984), p. 877 y en VI,5; lb. p. 889. “*Opción preferencial por los pobres y los jóvenes*” en VI,6; lb. p. 889, citando a Puebla; “*preocupación privilegiada [...] proyectada sobre los pobres y las víctimas de la opresión*” en III,3; lb. p. 881. Citas en el trabajo de Cándido Pozo SJ, «*Algunas condiciones para una Teología correcta de la Liberación*».

³²*Teología de la Liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*, p. 59.

³³*Teología de la Liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*, p. 59 y s.

³⁴*Teología de la Liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*, p. 60.

³⁵*Teología de la Liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*, pp. 139 y 148.

³⁶*Teología de la Liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*, pp. 147 y s.

³⁷*Libertatis Nuntius*, Proemio.

³⁸Véase M. A. Barriola, «*Amor y Conflicto*», en: *La Teología de la Liberación a al luz del Magisterio. Seminario sobre la Libertatis Nuntius y la Libertatis conscientia* Cedral-Tripode, Bogotá-Caracas 1988, pp. 109-166.

³⁹*Teología de la Liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*, p. 119.

⁴⁰*Teología de la Liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*, p. 136.

⁴¹*Teología de la Liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*, p. 101.

⁴²*Teología de la Liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*, p. 101, nota 35.

⁴³*Teología de la Liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*, p. 100.

⁴⁴*Teología de la Liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*, p. 110.

⁴⁵*Teología de la Liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*, p. 192.

⁴⁶*El hombre de hoy ante Jesús de Nazareth*, T. 2/1, pp. 105-284.

⁴⁷Como ha mostrado M. A. Barriola en «*Amor y Conflicto*».

⁴⁸Cf. *Indiculus*, c. 9; DS 248. Pozo hace notar que la posición del *Indiculus* es limitada y necesitó ser completada posteriormente. Cf. J. Auer, Art. «*Initium Fidei*» en *Lex. f. Theol. u. Kirche*, 5, 676 y s.

⁴⁹*La identidad del jesuita en nuestros tiempos*, Sal Terrae, Santander 1981, p. 679.

⁵⁰*Acta Romana Societatis Jesu* 17 (1977/1), p. 188.

⁵¹*Acta Romana Societatis Jesu* 17 (1978/2) pp. 427-428.

⁵²La tentación de aceptar cualquier medio también asaltó a los jesuitas. El P. Arrupe se vio obligado, en este sentido, a reprobar los «*intentos de introducir en nuestras reuniones, asambleas y consultas, métodos de presión de grupo y manipulación política, inspirados en el marxismo y en otras ideologías*». El P. Arrupe ordenó: «*deben ser combatidos como diametralmente opuestos al auténtico discernimiento comunitario que anima el gobierno de la Compañía*». Era 1978. (Alocución de apertura de la Congregación de Procuradores, 27-09-1978; *Acta Romana Societatis Jesu* 17 (1978), p. 428).

⁵³P. Gral. Pedro Arrupe SJ, «Carta a los Provinciales de América Latina sobre el Análisis Marxista del 08-12-1980», en: *Acta Romana Societatis Jesu* 18/1 (1980), pp. 331-338.

⁵⁴Jean-Yves Calvez, Juicio sobre *Teología de la Liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*, en: *Nexo* (1985), n. 6, p. 49. ¿No sería posible sospechar que Juan Luis Segundo se estaba defendiendo a sí mismo y que en su fuero íntimo él representaba, un poco quijotesicamente, ese marxismo moralmente puro ante sus propios ojos?

⁵⁵Martin Maier SJ, «Teología de la Liberación en América Latina», en: *Razón y Fe* 236 (1997), n. 1189, pp. 288.

⁵⁶Carta a los Provinciales latinoamericanos sobre el «análisis marxista», del 8-12-1980, a dos años del discurso citado en nota 49; *Acta Romana Societatis Jesu* 18 (1980/1), p. 333.

⁵⁷Dennis McCann, *Christian Realism and Liberation Theology: Practical Theologies in Creative Conflict*, Maryknoll, Orbis Books, New York 1981 p. 225.

⁵⁸Ricardo D. Matossian, «Juan Luis Segundo era alto y delgado», en: *Cuadernos de Teología* (ISEDET: Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos, Buenos Aires) 16 (1997), nn. 1-2, p. 8.

⁵⁹Martin Maier SJ, «Teología de la Liberación en América Latina», en: *Razón y Fe* 236 (1997), n. 1189, pp. 281-296; ver p. 291 por nuestra referencia.

⁶⁰Augusto del Noce, en: *Communio*, Santiago, n. 12, 1985, pp. 108-110.

6. La adoración de la historia: la fe neguentrópica

«Aun la gracia de Dios y todos los 'hechos' de que se ocupa la teología deben, de ahora en adelante, ser pensados en el contexto de la energía constante del universo.»

(Juan Luis Segundo)

6.1 Pan-energismo

Juan Luis Segundo incurrió en la tentación, común entre los pensadores modernos, de pensar extrapolando teorías científicas a otros dominios, como los de la filosofía, la teología y la filosofía o la teología de la historia.

Si Descartes extrapola los principios matemáticos y matematiza la filosofía, Kant extrapola los principios de la física y físiciza el pensamiento filosófico. Comte piensa la historia a partir de la teoría evolucionista. E. Gilson ha criticado a estos pensadores que no respetan el principio aristotélico que exige que para cada orden de lo real haya una ciencia de lo real, y cuyo método les impide alcanzar la realidad¹.

Es conveniente ofrecer aquí algunos ejemplos de las extensiones que practica Juan Luis Segundo del principio o la teoría científica de la termodinámica al mundo de la sociología (masas y minorías), de la moral y de la vida cristiana (caridad y violencia) y hasta de la vida de la gracia:

«1) No es posible en pura lógica –dice Segundo– pensar en términos de evolución universal y negarse a percibir, aun en lo humano, el impacto de ciertas leyes que son evidentes en el mundo de la materia inerte. [...] Masas y minorías tienen una estrecha relación con las leyes cuantitativas que son evidentes en ese nivel de lo que llamamos, tal vez sin la precisión necesaria, materia pura, física, inorgánica. En efecto, tres hechos dominan la energía de dicha materia o lo que en términos más especializados se llama la termodinámica. [...] El primero... la conservación de la energía. [...] El segundo... no es más que una aplicación de la ley anterior... es que la diferencia entre todos los seres empíricos, esto es, compuestos de materia, ya sean piedras, plantas, animales o seres humanos, se debe no a una mayor energía disponible para los seres superiores entre ellos, sino a la diferente distribución de

energía y especialización de la misma energía. Así el ser humano es una especial –no anormal– distribución de energía, caracterizada por el gran gasto de esta misma energía hecho en las moléculas –y células y funciones correspondientes– del sistema nervioso y más particularmente del cerebro»².

«2) *El tercer hecho comúnmente aceptado y llamado entropía, consiste en la continua degradación de la energía»³. Juan Luis Segundo explica a continuación que, cuando se acaba de quemar el carbón de la locomotora, cesa la energía en forma de vapor y de tracción y queda actuando la misma cantidad de energía pero totalmente transformada en calor. Y prosigue:*

«3) *En otras palabras, la energía, como la materia –con la cual, científicamente hablando, parece identificarse–, presenta la misma tendencia irreversible, o determinismo cuantitativo hacia las formas más simples de síntesis, consistentes en meros agregados de elementos idénticos. [...] el hombre es una minoría ínfima dentro de la ya minoritaria aunque aparentemente infinita materia viva. [...] Masas y minorías son, pues, tan eternas como la inferioridad numérica de la vida con respecto a la materia inorgánica»⁴.*

«4) *Cuantitativamente hablando, la economía de la energía en todos los niveles de un universo con energía constante determina que la mayoría de las actividades, desde lo físico a lo psicológico, siga la línea de la menor resistencia. [...] Las leyes estadísticas manifestarán, en todos los niveles, una mayoría de reacciones dirigidas mecánicamente hacia las soluciones más simples e inmediatas. [...] Sin excluir científicamente la posibilidad de una total masificación de un ser humano, la mayoría de las personas aceptan la condición de ahorrar energía para campos selectos de conducta personal rica y compleja: amor, matrimonio, familia, política, profesión, etc.»⁵.*

«5) *El proyecto [evangélico] minoritario para las masas no consiste en imponer a éstas exigencias elitistas o en construir una sociedad basada en exigencias minoritarias, sino en crear, para sí y para otros, nuevas formas de energía que permitan a las conductas mecanizadas necesariamente, establecer nuevas bases para nuevas y más creadoras posibilidades minoritarias del ser humano»⁶.*

«6) La aceleración de la historia es, en gran medida, el resultado de leyes termodinámicas que rigen la disposición de la energía del planeta y de toda actividad que tiene lugar en él»⁷.

«7) Aun la gracia de Dios y todos los ‘hechos’ de que se ocupa la teología deben, de ahora en adelante, ser pensados en el contexto de la energía constante del universo»⁸.

En el punto 8.7.3 se verá a qué aporías puede conducir la aplicación de las leyes de la termodinámica a problemas como el de la caridad y la violencia. Juan Luis Segundo hizo la apología teológica de la violencia como forma de la caridad. Es que es muy difícil, si todo se reduce a cálculos cuantitativos de energía, distinguir entre caricias y sopapos.

No es extraño, pues, que esta extensión de los principios físicos de la termodinámica al campo moral y espiritual, dé lugar a una visión mecanicista, fatalista y –como le han reprochado algunos– en el fondo nihilista y amoral de todo el dominio de lo interpersonal, de lo religioso y de lo histórico.

6.2 La fe neguentrópica de Juan Luis Segundo: su credo

Parece conveniente detenerse a examinar mejor la *fe histórica* de Juan Luis Segundo, es decir, su creencia en la Historia como una fuerza divina, a la luz de la visión *panenergista* que se desprende de los textos citados.

Esa «fe» explica la raíz profunda de su actitud no sólo ante el Magisterio eclesial y ante la autoridad del P. General de la Compañía Pedro Arrupe, sino ante el dogma y ante la fe del pueblo católico en general. Esta fe en la Historia es plenamente coherente con sus ideas modernistas acerca de la Revelación, que se han examinado antes, en el capítulo tercero.

Los pasajes que a continuación se transcriben comunican una visión *fatalista* y determinista de la historia, como movida por un impulso que tiende a acelerarla y que aparece sacralizado. Es inmoral resistirlo. Segundo censura el hecho de defenderse de él. Aunque Segundo no lo nombre, lo que dice calza bastante bien con el discurso de la dialéctica histórica hegeliana, con la visión del materialismo histórico marxista, con los tópicos anticatólicos de la Ilustración moderna, con las visiones del evolucionismo

«esferoideo» teilhardiano, del secularismo historiográfico a lo Pannenberg y de la teología política de J. B. Metz.

6.2.1 El fatalismo moderno

Fatalismo, estoicismo o humor son, según Romano Guardini, tres estructuras de fondo que determinan la actitud con que alguien se enfrenta a la existencia⁹. Sobre el *fatalismo* ha hecho Guardini agudas observaciones que son aplicables a la modernidad, la cual erigió el mito naturalista y evolucionista del Progreso. El Progreso económico, técnico y social se impuso en la Edad Moderna como una fuerza evolutiva a la que había que someterse fatalmente y a la cual era inmoral resistir. La Edad Moderna considera el «Progreso» como un Destino ineludible, como una fuerza a la que es imposible sustraerse y a la que sería demencial o pérfido oponerse. El Progreso es una suerte de divinidad histórica que dirige los destinos de la humanidad hacia un futuro sobre el altar de cuya utopía es necesario ofrecer en sacrificio inclusive el presente.

El fatalismo, observa Guardini, puede implicar una renuncia al esfuerzo, sea por debilidad o por cobardía. Pero también una especie de pacto mediante el cual el individuo se afirma negando, paradójicamente, su deseo individual¹⁰. Desde un punto de vista psicológico, se trata de la negación de la inquietud de tener que planificar la vida porque se vive como ya planeada por el sistema, a cuyos andariveles no se quiere escapar. Para el fatalista, la sabiduría, bondad y rectitud se basa en ser sensible «al curso de las cosas», ser sensible al movimiento de la historia, a las «inquietudes de los contemporáneos», a «la sensibilidad del hombre, del joven, de la mujer de hoy». La cultura dominante se convierte en un marco predeterminante para él.

En el abandono del camino místico y en la conversión a un catolicismo naturalista, liberal o deísta, o asimilado al mundo, desprovisto de capacidad contracultural, hay una actitud fatalista de fondo, que ha determinado, a veces, a los teólogos y a los pastores, antes o más que a los fieles laicos. Es como si hubiera habido un proceso de *islamización* de ciertos núcleos o estamentos de la cristiandad occidental, y no por cierto del Magisterio pontificio. El abandono a lo que se considera como el propio destino, o al destino impuesto por el mundo, la cultura, los poderes políticos y

económicos, el espectáculo, la prensa, las circunstancias, no siempre se manifiesta en una abulia irremediable o en una depresión, sino que se puede encontrar en el entusiasmo por lo irreal, por los mitos culturales, propio del hombre que renuncia a madurar y se queda en la etapa adolescente de su vida; o en el acumular trabajo de quien, desilusionado por la Iglesia o por la fe, intenta, en su escepticismo, remediar con una suma paroxística de actividades (o de ideaciones planificadoras de actividades) el dolor de no hallarle sentido a la vida de fe.

No muy distante del fatalismo reduccionista adolescente se puede ubicar otra renuncia a modelar el destino: es la aceptación del mismo porque se lo ve como vida: el *amor fati* de Nietzsche, que a todo acontecimiento no sólo dice «lo acepto» sino «lo amo». Así aman algunos la modernidad y los movimientos históricos que parecen avasalladores, indeseables e ineludibles.

El *fatalismo* propiamente *religioso* es el que responde al sentido estricto de la palabra. El Islam ha demostrado que no es una piadosa renuncia a la acción, a pesar de su principio de sumisión al destino, sino que puede galvanizar para luchas titánicas y hasta suicidas.

También se caracteriza el historicismo, o la fe en la historia, por esta actitud fatalista y por eso nos hemos detenido en ella. Es esclarecedora para comprender los efectos del tipo de pensamiento en que navega Segundo. En estos casos el fatalismo implica una absoluta pasividad respecto del intento de cambiar el destino, o *la fuerza de la neguentropía*, pero a la vez, implica un fuerte deseo de ser protagonista del mismo. El carácter positivo que se le da, unido a la pasividad con que se lo acepta, excita una gran fuerza de acción y valentía. Parece que la voluntad humana desea sumarse a la fuerza de lo inevitable de los hechos. Unos se enrollarán en la *yijád*, otros podrán fundar editoriales y revistas o escribir tomos de teología para conseguir que la Iglesia se pliegue y se sume al «destino histórico» de la humanidad, o se convierta a la «sensatez» del mundo.

El fatalista piensa que todo está prefijado, pero no por ello deja de poner todas sus fuerzas en lo que considera como su destino. Eso es lo que vemos suceder con el secularismo, movido por la convicción de que es el creyente el que debe asimilarse al mundo —e incluso de que la secularización es una tarea que exige la misma

fe cristiana—, pero incapaz de criticar la cultura dominante. El pensamiento secularista ha internalizado los criterios e ideales del mundo, contrarios a los de los creyentes. Desde Gogarten en adelante introyecta de tal manera los imperativos secularistas del destino moderno que comulga con ellos y los presenta como un imperativo que emana de la esencia misma de la fe cristiana.

La lectura de *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?* suscita la impresión de un fatalismo teológico empeñado en abatir los bastiones de lo que, a juicio de Segundo, debía cambiar y morir. Su obra no es una obra intelectualmente fría, sino apasionada. Pero su fatalismo se había hecho más explícitamente dramático desde la que él llamó su obra póstuma: *El dogma que libera*. En ella, haciéndosele, al parecer, evidente una imposibilidad de éxito, parece irritarse por la terquedad de las fuerzas opuestas, pero no por ello se mueve a un examen crítico y una revisión de sus convicciones sino todo lo contrario: se reafirma en la dirección mantenida desde el principio en su carrera pensante y aspira a que su acción lo sobreviva en sus obras. Es en esos pasajes donde, por momentos, se hace evidente que el pensamiento de Segundo, confinado en sus esquemas idealistas, establece dificultosamente contacto con la realidad, como se desprende de las observaciones de Zimbelman, Calvez y otros.

Hay que observar, por fin, que el fatalismo se expresa en formas de fanatismo. La modernidad ha sido fanática en la misma medida en que ha propuesto metas hacia las que el mundo, la cultura y la sociedad debe evolucionar fatalmente. Por eso, por ser fanática, la modernidad ha sido revolucionaria, y ha sido violenta en su ruptura con la cultura católica y en el intento de abolirla. Las Revoluciones y las Grandes Guerras que han caracterizado a la Edad Moderna han sido «hecatombes» en el sentido propio de la palabra: verdaderos ritos sacrificiales de carácter religioso.

6.2.2 El dogma como freno para la historia

Juan Luis Segundo cree que en el catolicismo el dogma ha funcionado no sólo como *una* fuerza retrógrada, sino como el núcleo de la resistencia a la aceleración de la historia, especialmente en su paso de la Edad Media a la Edad Moderna.

Aunque, por lo general, evite acusarlo frontalmente, es obvio que considera como el gran responsable de ello al Magisterio¹¹.

En un párrafo titulado *El dogma a la defensiva de la Edad Moderna*, Segundo afirma que: «los acontecimientos que fueron decisivos para la humanidad [en la Edad Moderna] no lo fueron para la comprensión del dogma. Por lo menos en la Iglesia católica. Porque ésta se resistió a que lo fueran. [...] Se buscó, por mil razones que se han ido sumando y multiplicando [...] llegar a un dogma perenne e inmutable. Se creyó haber llegado a él, y con él se atravesó prácticamente toda la Edad Moderna defendiéndolo y fortificándolo. O sea, de espaldas a algo que podríamos llamar el único factor importante que abarca todos los demás en este período: la modernidad. En otras palabras se pretendió hacer del dogma un remedio contra la aceleración de la historia y sus correspondientes responsabilidades humanas nuevas [...] Trataré de mostrar que, aunque la Iglesia Católica dio ciertos pasos, que pueden identificarse históricamente merced a los diferentes contextos por los que pasó en este período, desde el punto de vista de la comprensión del dogma y de la búsqueda de la verdad, lo que predomina en cada uno de estos momentos críticos que se quiere exorcizar es un único talante defensivo. Y, lo que es más importante, para bien o para mal, se trata de una defensiva que, aunque sea a un alto costo, tuvo éxito. Quiero decir con ello que las síntesis dogmáticas de la Edad Media han conseguido estar todavía en vigencia hasta la víspera del Vaticano II. No constituye esto, ocioso es decirlo, la única tendencia existente en la Iglesia. Pero sí es la mayoritaria. Y me atrevería a decir: aún después del Vaticano II. Añadiendo que, por ‘mayoritario’ entiendo algo cuantitativo, no cualitativo¹². Así es cierto que las cosas han comenzado a cambiar, y hasta con cierta rapidez, a partir del Vaticano II. Pero la reacción y la restauración que vuelve al pasado también han ganado terreno en sectores importantes después de 1965, fecha de la clausura del Concilio»¹³.

En *El dogma que libera* Juan Luis Segundo ha querido mostrar «a grandes rasgos, y al hilo de conocidos hitos históricos, cómo se fueron desarrollando hasta hoy, no los dogmas cristianos, sino esas dos tendencias opuestas que el lector atento no habrá dejado de percibir en lo que precede, y sobre todo [...] en el concepto global del dogma». Juan Luis Segundo avisa que no quiere hacer

una *historia* de los dogmas, sino «una reflexión sobre lo que es dogma en la Iglesia católica y sobre los factores que probablemente han influido en que hoy sea lo que es». Con este fin «trata de rastrear el por qué de un determinado desarrollo de la concepción de la revelación y del dogma en esa Iglesia», para lo cual considera que «será forzoso que esta obra restrinja su búsqueda a aquellos elementos históricos que, según toda probabilidad y lógica¹⁴, más han debido influir en él»¹⁵. Para ello Segundo deslindará tres épocas.

6.2.3 Dos períodos idílicos y uno polémico

Es sabido que un momento interpretativo del quehacer histórico se da sobre todo en las periodificaciones. Por eso es importante tener en cuenta la significativa periodificación histórica del proceso de evolución del dogma católico que propone Segundo. Esa periodificación consta de tres épocas caracterizadas por tres tipos de relación Iglesia-Estado, a las que corresponderían, según la **lógica** de Segundo, diversos tipos de «elaboración» eclesial del dogma¹⁶.

«Desde el Nuevo Testamento en adelante –dice Segundo– se deslindarán tres épocas: a) la patristica, que, en Occidente, acompaña grosso modo lo que le resta de vida al Imperio Romano, o sea, hasta el siglo V (y que incluye un factor de decisiva importancia: la conversión de la comunidad cristiana en religión oficial de ese Imperio)¹⁷. b) la cristiandad, o período medieval, con la creciente estructuración, centralización y sacralización de la estructura eclesiástica unida al feudalismo; y c) la edad moderna, que presenta, desde el punto de vista que plantea esta obra, dos vertientes de una misma realidad: por un lado, los ataques al orden ‘cristiano’ creado durante la Edad Media, ataques que tienen como protagonistas más conocidos a la Reforma, a la Ilustración y al modernismo; y por otro los hitos de la defensa que la Iglesia hace de ese mismo orden en el Concilio de Trento y en el Vaticano I, hasta que el clima cambia en el Vaticano II»¹⁸.

Se puede preguntar si este reconocimiento de que «el clima [de la relación Iglesia-modernidad] cambia en el Vaticano II»¹⁹ no es más verbal que real, y si no encierra una reticencia.

Primero, porque Juan Luis Segundo no considera que el Vaticano II abra una nueva época de su periodificación, sino que sigue englobando nuestro tiempo en el tercer período, de la confrontación modernidad-Edad Media.

Segundo, porque Juan Luis Segundo no asume la presentación que hace el Vaticano II del dogma católico, como el deseado *dogma que libere*. Es que, en los hechos, el Vaticano II afirma que «*el Evangelio es en todo tiempo el principio de la vida de la Iglesia*» y que la misión divina confiada por Cristo a los Apóstoles, de transmitir ese Evangelio ha de durar hasta el fin de los tiempos por el ministerio de los obispos que son sus sucesores²⁰. Ésta es una enseñanza contraria a las aspiraciones de Juan Luis Segundo en *El dogma que libera*.

Tercero, porque sigue prescindiendo de ese dogma en muchos puntos. En concreto prescinde, tanto teórica como prácticamente, de un punto de fe tan propio de ser encarado dogmática y teológicamente en esta obra, como habría sido precisamente el Magisterio *dogmático* jerárquico. Recuérdese lo dicho en el capítulo 4.8 acerca de la actitud de Juan Luis Segundo ante el Magisterio conciliar. Juan Luis Segundo hace su propia relectura de los documentos del Concilio, a los que pasa por el cernidor de la racionalidad moderna. Su lectura de los documentos conciliares es selectiva. Sería interesante establecer un registro de las citas conciliares de Juan Luis Segundo para dibujar el mapa del Vaticano II que él aceptó.

Una apreciación global muestra que unos textos son traídos para apoyar con su autoridad las afirmaciones coincidentes de Juan Luis Segundo. Otros, sobre todo los de la *Dei Verbum*, son citados para cuestionarlos. Otros, muchos, son silenciados o ignorados. Juan Luis Segundo no ha hecho propia la globalidad del Concilio, sino que desde la racionalidad moderna y secularizadora se acerca a él selectiva y críticamente, como él les reprochaba que hacían los manuales teológicos con la Sagrada Escritura, en busca de *loci probantes*.

El pensamiento de Juan Luis Segundo, tal como se expresa en *El dogma que libera*, obedece a la lógica interna de los ataques de la modernidad al catolicismo como Iglesia jerárquica, pero más que nada como cultura. Hace suya la óptica de la misma modernidad; obedece a una racionalidad típicamente historicista y moderna, que

cree en el mito del progreso, hasta el punto de casi personificar la fuerza que lo impulsa «astutamente»: la *neguentropía*²¹.

6.2.4 Soteriología neguentrópica

Juan Luis Segundo expresa su *fé* en la Historia, y en particular en la ley de la aceleración histórica, en estos términos:

«Me interesa detenerme un momento en el paso de la Edad Media a la Moderna. Porque, si la aceleración creciente de la historia acompañó a todas las edades de la humanidad, cabe preguntar por qué se separa tan claramente de la edad que sigue [...] La aceleración de la historia como tal no es perceptible hasta hace muy poco tiempo, dentro de nuestra misma época moderna. Pero, como se ha visto, está inscrita en la materia misma de la biología y, tal vez, en la de la misma física. Sólo que, a la manera de la 'astucia de la razón' en el sistema hegeliano, mucho antes de revelarse como tal –es decir, como ingrediente de cualquier proyecto histórico–, se apodera de los proyectos humanos, haciendo que éstos, sin saberlo ni quererlo, aceleren su tempo. Más aún, de la misma manera que la 'astucia de la razón' no es percibida por quienes son 'asumidos' –si así puede decirse– por ella, y sólo la descubre una mirada histórica retrospectiva, así también, aquí, el título mismo de 'edad moderna' está indicando que la 'astucia de la neguentropía' (voy a llamar así a la aceleración de la historia) está como al acecho de que termine el universo cultural estructurado durante varios siglos en la Edad Media con materiales de una enorme solidez. Por lo menos en apariencia. [...] Obviamente, la aceleración de la historia tiene grados. Y los proyectos humanos, como todos lo saben, pueden ponerle obstáculos o aminorar por un tiempo la creciente velocidad de ciertos cambios históricos. Y si ello es hoy menos claro, supongo que la tentación de detener la historia cuando aún el mundo europeo era cristiano debió de parecer viable hacia el fin de la Edad Media»²².

Aquí Juan Luis Segundo comenta en nota: *«Todavía en la mitad del siglo XX, la Iglesia llamaba oficialmente a la filosofía medieval de santo Tomás de Aquino con un título harto significativo de una tentativa para detener la historia: ¡filosofía perenne!»*.

6.2.4.1 Relativismo histórico y actualismo filosófico

Esta afirmación de Juan Luis Segundo refleja su persuasión de que no existen verdades filosóficas perennes²³, lo cual es una tesis del agnosticismo historicista y del relativismo filosófico actualista, visiones filosóficas que subyacen a la «teología» secularista y conexas lógicamente con ella.

En cuanto a la expresión *philosophia perennis*, es renacentista. Pero no sólo se la atribuye la Iglesia a la filosofía escolástica, sino que también Hegel reclama ese título para su sistema, al que considera definitivo e insuperable.

La expresión se debe a Steuco de Gubbio (1497-1548), quien en 1540 publica su *De Perenni Philosophia, Libri X* en los que expone la tesis de que «*todos los filósofos convinieron en la verdadera religión*». El término lo retoma Leibniz corrigiendo su alcance. Y, sin usar el término, Hegel hace suya una idea igual. Para Steuco, Leibniz y Hegel, la *filosofía perenne* o *immerwährende Philosophie* es un desarrollo teológico de todas las filosofías que: 1) o bien ya alcanzó su fin (según Steuco en la doctrina cristiana); 2) *o está ahora alcanzando su fin en la Filosofía del Espíritu absoluto* (Hegel); 3) o lo alcanzará en el futuro (Leibniz)²⁴. Como se ve, también a Hegel, una de las cumbres de la modernidad, debería reprocharle Juan Luis Segundo el intento de congelar la historia y pretender que la «filosofía perenne» es, *naturalmente*, la suya.

Pero volvamos al pensamiento de Segundo sobre el tema: «*¿Por qué es ello así? ¿Qué ocurre con ese ser humano que surge de la Edad Media? Que ese milenio, cuando termina de construir el mundo (feudal) donde todo está pensado, pesado y justificado de una vez para siempre, tiene cierto derecho a pensar que ha encontrado un orden perenne y que, al envolverlo por entero en el dogma, le ha dado la base y la salvaguardia más preciosa, la de unir ese orden a la certeza de una revelación divina. O sea de una verdad válida de una vez para siempre. Pero ahí está, actuando, abriendo brechas en los sólidos muros de ese mundo que representaba un orden sagrado y llevando –astutamente, diría yo– hacia una insospechada verdad mayor, esa maduración de la biosfera que se traducirá más tarde en lo que aquí he llamado aceleración –consciente– de la historia*»²⁵.

Sin embargo, el actual idealismo político plantea, con Fukuyama, que se ha llegado ya al fin de la historia y que la democracia es el sistema inspirado e insuperable que culminará en el gobierno mundial.

6.2.4.2 Rupturismo moderno

Contra esa congelación medieval del dogma –prosigue explicando Juan Luis Segundo– se alza la Edad Moderna: *«todo en la Edad Moderna puede resumirse en una ruptura con el concepto medieval del hombre. Es, en efecto, el emprender una nueva fase de la aventura del hombre lo que lleva a esa ruptura y a todo lo que se sigue de ella [...] Casi se podría afirmar que el Renacimiento usó así, astutamente, el único ‘paganismo’ viable entonces para escapar al cerco de la cultura establecida. Lo que le interesaba era construir un humanismo diferente, libre, por de pronto, de las ataduras del dogma católico»*²⁶.

Juan Luis Segundo califica bien a la modernidad cuando dice que es *rupturista*. Ella ha querido *romper* con el pasado, con la Tradición cristiana, con todo lo que no sean sus principios. Es una cultura *revolucionaria*, es decir destructora de órdenes en aras de los que se habrá de instaurar. Es propio de la modernidad esgrimir la esperanza contra la caridad, «lo que ha de ser» contra «lo que es». Esto no sucede sin un desamor o impiedad por lo que existe. El pensamiento rupturista destruye el uso para corregir los abusos. Pero, como los adolescentes, no se responsabiliza de los desastres que deja atrás. Siempre ha sobrevivido, hasta ahora, algo del antiguo orden (la Iglesia misma) para seguir culpándolos de todos los males y abusos, y tomando de ello nueva excusa para continuar su proceso de abolición.

De ese rupturismo se ha dicho: *«Esta ruptura con Dios [del ateísmo moderno] comenzó con una reivindicación de independencia total y absoluta emancipación, como una soberbia y revolucionaria ruptura con todo lo que somete al hombre a la heteronomía y a la enajenación. Y termina con una sumisión reverente y postrada al todopoderoso movimiento de la historia, en una especie de sagrado abandono, mediante el cual el alma humana se entrega al ciego dios de la historia. Todo lo que antes era considerado superior al tiempo... está en adelante absorbido en*

el movimiento de la existencia temporal y en el todopoderoso océano del devenir y de la historia. [...] Su ruptura con este mundo de injusticia y opresión no era sino superficial y pasajero. Está ahora sometido a las órdenes del mundo más que nunca»²⁷.

6.3 Sus fuentes

¿De dónde viene esta «fe» en la Historia a la que Juan Luis Segundo reconoce una validez tan absoluta, que parece fuese divina?

La absolutización de la historia y el carácter dialéctico de la argumentación nos orientan en la dirección fontal de Hegel, lo cual no implica que Segundo haya bebido directamente en su fuente. Su antropocentrismo es muy explícito y radical²⁸ y parece deberle bastante a Karl Rahner. La impronta historicista, que es una de las formas que asume el antropocentrismo, la recibe Segundo de la teología secularista, y en particular de teologías políticas como la de J. B. Metz. Es evidente que la filosofía de la historia subyacente a estas reflexiones debe mucho al actualismo y al evolucionismo que llegan a Segundo al parecer, entre otros, a través de Teilhard de Chardin²⁹.

En efecto. De la analogía que establece Teilhard de Chardin entre las diversas esferas de la realidad, a partir de la materia, pasando por la biosfera hasta la noosfera, parece venirle a Segundo la idea de la aplicabilidad de categorías provenientes de la ciencia física a las ciencias del hombre y aún a la teología, como vimos que hace Segundo con el concepto de *entropía*, tomado de la ciencia física y aplicado a la definición de las conductas masivas o a la teología de la gracia o de la caridad³⁰. El mismo concepto de entropía reaparece en *El Dogma que libera*, aplicado a la aceleración de la historia y bautizado como *neguentropía*³¹. Y en *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?* se inspira profusamente en teorías científicas como el *Big Bang* y el principio *antrópico*.

6.3.1 La Historia es la revelación salvífica

Juan Luis Segundo tiende a identificar, en forma monista, la historia de la humanidad con la Historia de la Salvación. Un autor que ha formulado esa visión historicista de la Revelación ha sido

W. Pannenberg; y en este punto lo han seguido los autores del círculo de Heidelberg³². Segundo parece ser tributario de esta visión, sea que la haya recibido directa o indirectamente. Conviene, pues, exponerla como marco, para comprender mejor el pensamiento de Segundo, y en particular su tendencia al immanentismo salvífico.

Según Pannenberg, la revelación está en la historia y solamente en la historia. Ni la Palabra (Barth) ni la interpelación existencial que ella produce (Bultmann) importan nada. Supuesto que los hechos históricos son revelación de Dios, ninguno de ellos puede agotar esa revelación. Ella se realiza en la totalidad de la historia universal. La *resucitación* de Jesús es la clave para interpretar la historia universal, pero a condición de que ella misma sea situada en el interior del proceso tal como lo concibe la precomprensión actual y no necesariamente la de los apóstoles. *La historia es revelación y la revelación se encuentra en la historia*. El acercamiento del hombre inteligente y libre tanto a la revelación como a la historia sólo es posible mediante la precomprensión concreta que Pannenberg propone y está claramente impregnada de hegelianismo e idealismo alemán.

Según Pannenberg la idea de revelación directa de Dios en la Palabra debe ser abandonada definitivamente. Primero porque sufre el contagio de un «sobrenaturalismo» contrario a la razón científica, y segundo porque se reduce a ser una variante cristiana del gnosticismo. No es posible que Dios se autorrevele en sentido propio fuera de la revelación que se realiza a través de la historia y por lo tanto siempre de manera indirecta. No son las epifanías sino las gestas históricas las que revelan a Dios. La revelación no tiene lugar sino al fin de la historia reveladora. El revelarse de Dios es el fin de los acontecimientos históricos. Sólo cuando éstos ya han sucedido se puede reconocer en ellos la divinidad de Dios. No hay que ocuparse de hechos aislados, a los cuales se atribuye carácter revelatorio, sino de toda una serie de acontecimientos. Por eso, el fin de la historia cobra enorme importancia. El fin descubrirá, revelará lo que permanece oculto.

Este modo de concebir la historia ha sido determinante para el pensamiento desde Hegel hasta Marx. Ambos construyen su teoría de la historia analizándola desde un fin que anticipan hipotéticamente. La revelación plena de Dios sólo se encuentra al

final de la historia humana cuando ésta, bajo el impulso del designio divino, haya actualizado todas sus virtualidades inmanentes. El final no es un final trascendente en el que «*veremos a Dios tal cual es*» (1 Jn 3,2), ni se dice palabra de vida eterna o visión beatífica. Por un lado la historia se absolutiza y se identifica «historia de salvación» con «historia universal». Por otro lado el proceso histórico total –previsto mediante un salto adelante, de índole profética, pero que se hace pasar por filosófico– relativiza todos los momentos. Introduce un relativismo histórico, al mismo tiempo que absolutiza un fin de la historia o un proceso de la historia, presuntuosamente alumbrado o –como en Fukuyama– ya definitivamente iniciado.

Las consecuencias de estos planteos son previsibles. Los movimientos culturales de índole universal, o susceptibles de universalización, o declarables por tales, resultan, sin más, aptos para expresar la revelación de Dios que se contiene en la «suerte»³³ de Jesús, y, por lo mismo, pueden interpretar dicha «suerte» de acuerdo con los propios postulados. Al desvincular esa «suerte» de Jesús de las palabras bíblicas y de su engarce en la fe de la Iglesia, la Tradición y el Magisterio, las posibilidades de redefinición o reinterpretación son ilimitadas; tantas cuantas la historia, en su avance ininterrumpido, pueda ir introduciendo en la vida humana³⁴.

El mismo relativismo histórico que se aplica a la revelación se aplica a la fe que le es correlativa. El saber sobre el cual está basada la fe es, en cada caso, el resultado de un proceso de conocimiento que en dicho saber llega a una conclusión, siempre temporal. Nada de fe fundada en una palabra de Dios que garantiza y hace verdaderamente suya mediante la inspiración bíblica. Para Pannenberg una revelación directa comunicada mediante palabras es una forma de restaurar el gnosticismo; y admitir la inspiración es un residuo de sobrenaturalismo contrario a la razón científica.

La fe está sujeta a los cambios del conocimiento que le sirve de base, es decir al progresivo conocimiento de la revelación divina en la historia. *Dios es de alguna manera, en sí mismo, también histórico*³⁵. Pannenberg se inspira en Hegel para proponer la idea del cambio en la esencia divina. Dios comienza como numen, luego se revela como Dios único y verdadero, pero esta unicidad y verdad será completa sólo al final de la historia. Para Pannenberg, la revelación afecta la esencia misma de Dios. Supone una historia de

Dios mismo en la historia. Este Dios, concebido hegelianamente, sintentiza y coordina identidad o inmutabilidad y cambio. De este modo queda definitivamente asegurada la primacía de la historia en todos los órdenes del ser.

Se vuelve a encontrar aquí lo que ha señalado Augusto del Noce: a las teologías secularistas, de la praxis, políticas, de la esperanza, de la liberación, les subyace una filosofía actualista, una metafísica del acto y del devenir, en lugar de una ontología del ser y de la verdad. Se trata de un pensamiento que no atiende tanto al ser y a lo verdadero, cuanto al acto y a lo actual. Que no se preocupa ni pregunta tanto por la verdad cuanto por la actualidad, ya sea de un pensamiento, ya de una cosa. *«Cuando ya no se piensa a Dios según los principios de la metafísica del ser, Dios no es ya más el ser que puede crear o no libremente; se resuelve en la actividad creadora, en un hacerse a través del mundo y el hombre (concepto de la creación como autoktisis, y carácter teogónico del acto creador). Este hacerse de Dios es un continuo autotrascenderse, por el cual, el motivo gnóstico o neoplatónico de la ‘caída de Dios’ en su poner el mundo (la ‘separación’ de Dios de la realidad creada) es eliminado, o, por lo menos, asume un sentido diverso al que tiene en Böhme o en Schelling (pensadores que, por otra parte, en la visión actualística de la historia de la filosofía, no tienen, el primero ningún lugar y el segundo apenas). Si se pretende proceder en el camino de la liberación de la idea de Dios de toda traza de sustancialismo, no hay duda que la coherencia del pensamiento debe conducir al actualismo. Se podría decir, más en general, en relación a lo antes dicho acerca de la inserción de la postura de Metz en la tradición del ‘Dios garante’: el espíritu de secularización comienza con el ‘Dios garante’, pero debe concluir en el inmanentismo. La distinción entre ‘secularización’ y ‘secularismo’ no tiene el mismo sentido que la distinción entre lo positivo y su desviación, sino una relación análoga a la que existe entre el comienzo y el resultado; y es imposible retroceder desde el resultado a su comienzo. El ‘futuro’ y el ‘Dios delante nuestro’ de Metz corresponden a aquel lugar que, en el Sistema de Lógica, después del rechazo de toda verdad presupuesta, debe configurarse como ‘el deber ser del pensamiento’; y en la concepción metziana del mundo como mundo en devenir histórico bajo el primado del*

*futuro, el pecado y el mal parecen ser, como en el actualismo, la naturaleza y el pasado*³⁶.

Ya se ve el cuño hegeliano de ese pensamiento. Y es posible imaginar su utilidad para el pragmatismo, las ideologías pragmáticas y la teología política. Dios mismo queda así *«absorbido en el movimiento de la existencia temporal y en el todopoderoso océano del devenir y de la historia [...] se prosterna ante la historia»*³⁷.

6.4 Sus consecuencias

¿Qué consecuencias tiene esta «fe» en la historia? Ella toma el lugar de la fe cristiana. Ella juzga a la Revelación, a la Tradición, al Dogma, al Magisterio, a la constitución jerárquica de la Iglesia y a toda otra autoridad eclesial, así como a la fe del pueblo fiel. La autoridad de esta «fe» en la historia se convierte en norma absoluta de «fe» que todo lo discierne.

6.4.1 Divinización de la Historia

Equivale a una divinización, no explícita, por supuesto, pero fáctica. La historia es todopoderosa. Su poder se extiende al mundo físico, biológico y al propiamente humano o histórico. Es perdurable, inteligente y buena. Esa fuerza histórica, pero a la vez más que histórica, tiene, tal como la describe Juan Luis Segundo, características de lo divino: es «astuta» y por lo tanto, consciente, inteligente en la prosecución de sus fines; está dotada de una voluntad, puesto que apunta a un bien. Es providente y bienhechora. Oponerse a ella es reprobable.

La *idolatría de la historia* que deriva de la historia de la filosofía es un mal cultural bien conocido, del que se ha dicho: *«¡Cómo se idolatra hoy a la Historia! En el s. XVIII se idolatraba la razón, al comienzo de nuestro siglo, sobre todo Schleiermacher, el sentimiento; hoy, en cambio, como se hizo antiguamente con Diana, la diosa de Éfeso, se exclama: ‘Grande es la Historia’. La Historia es hoy la divinidad que todos reverencian. Pero la historia, no es más que la futilidad por antonomasia»*³⁸.

Esa *neguentropía*, ese impulso o aceleración de la historia, ¿qué es, si no? ¿Depende de la libertad y de las decisiones libres de los

hombres? ¿Es independiente de la libertad como los determinismos naturales de la entropía? ¿Somete a su imperio las decisiones humanas por alguna forma de imposición o ley moral, por medio de alguna política consciente, astuta y providente? Si, por ser histórica, se debiese afirmar, filosóficamente, que esa fuerza de aceleración de la historia es, por definición, el resultado de libres decisiones humanas: ¿en virtud de qué ley, de qué principio se llaman buenas las decisiones que la promueven –rupturas y revoluciones mediante– y malas las de los que, libremente también, optan por oponérsele, defenderse de ellas, en cuanto se consideran agredidos por sus imposiciones y violencias rupturistas, o tratan de influir sobre su curso mediante el ejercicio de su libertad? ¿Es acaso ella, en sí misma, la Ley o un Primer Principio del bien histórico que compromete y califica las decisiones morales?

6.4.2 Coartación de la libertad del creyente

El pensamiento de Juan Luis Segundo suscita estas y otras perplejidades que sería largo enumerar y más aún desenmarañar. Es evidente que Segundo aparece como apasionado defensor de la libertad, pero por otro lado juzga el valor de determinados actos de libertad, con la norma de una decisión predeterminante. De modo que ya no es la libertad lo que defiende, sino una determinada opción a la que aprueba llamándola «libre», como si la que se le opone no pudiera serlo o no lo fuera igualmente.

Juan Luis Segundo confunde libertad y verdad –verdad moral y religiosa– por lo que incurre en cierto círculo tautológico más que hermenéutico. *El dogma que libera* es una frase que sugiere precisamente esta confusión: la tesis, tautológica, de que *es verdadero lo que hace al hombre libre para determinar qué es lo verdadero*. Será útil un dogma que libere al hombre para determinar el contenido del dogma.

Pero ¿por qué sería errónea y no sería libre la *resistencia* a opciones que se quieren imponer desde fuera de la inteligencia y la voluntad como lo sugiere el lenguaje rupturista aquí empleado? ¿No es ésa precisamente la definición de la violencia y no la de la libertad? He ahí otro indicio de la divinización fáctica de la fuerza de la historia en estos pensadores. El hombre es libre para alcanzar a Dios y sólo puede llamarse libre cuando lo alcanza, dice la

doctrina cristiana. Ellos, Juan Luis Segundo incluido, declaran libre al que obedece los imperativos (determinismos) morales de esa fuerza cósmico-histórica, al que se suma a sus constructores, hace suyo el proyecto universal y ayuda a realizarlo en la línea de esta fuerza universal.

Desenmascarando el absolutismo y la tiranía latente bajo estas formas del pensamiento idealista, Sören Kierkegaard reivindicaba: *«El heroísmo cristiano, muy raro por cierto, consiste en que uno se atreva a ser sí mismo, un hombre individuo, este particular hombre concreto, solo delante de Dios, solo en la inmensidad de este esfuerzo y de esta responsabilidad. ¿Qué tendrá que ver con este heroísmo ese dejarse embaucar con la idea del puro hombre, o jugar a alienarse en la historia universal?»*³⁹.

6.4.3 Ruptura y violencia

Las consecuencias de este credo histórico no son sólo intelectuales y religiosas. Asimismo van más lejos que la mera indiferencia, prescindencia o espíritu discutidor, ante las instancias de la autoridad eclesial.

El riesgo más grave inherente a esta demonización de toda autodefensa contra los ataques de la modernidad, es la justificación de la violencia, por lo menos de la violencia de conciencia, contra aquellos creyentes a los que se los considere partisanos del maquis antihistórico. Esta ideología da por justas, y convalida con su inversión apologética, las formas modernas de la persecución –cultural, cultural y social– de los que son considerados «conservadores» o «restauracionistas» por parte de los que se consideran y autodenominan «progresistas»; aunque puedan ser a veces, en el fondo, los «formalistas de la informalidad» convertidos en «conservadores» de su revolución.

El adjetivo «conservador» ha servido para declarar perverso el deseo de conservar cosas tan nobles y buenas como el ser y la identidad, o sea el deseo de seguir siendo uno mismo. En el fondo, esta ideología dista menos de lo que parece de la divinización del César y de la exigencia de rendirle culto y quemarle incienso, como encarnación, o por lo menos como ministro, de las fuerzas divinas que mantienen el orden del mundo⁴⁰. No es ilusorio el riesgo de que se juzgue que el solo deseo de vivir de acuerdo a una propia

identidad católica, o de *ser uno mismo*, como decía Kierkegaard, sea una resistencia antimoderna. En nombre de esta fe histórica se justifica la oposición al Magisterio dogmático por razones de fe histórica. Se justifica también la persecución cultural y religiosa contra el pueblo fiel y contra la cultura de la que es portador, descalificándolo como *mayoría puramente numérica*, es decir *sin calidad apreciable*. Esta ideología da lugar a una suerte de *neojacobinismo* intraeclesial que lo justifica e instiga a ello.

Lo que Juan Luis Segundo plantea en forma abstracta se vivió en forma concreta bajo los regímenes comunistas y se vive aún donde ellos gobiernan, como es el caso de China. Pero, a su manera, se está viviendo intra-eclesialmente con el secularismo. El secularismo no difiere del marxismo sino en los métodos, pero en el juicio de fondo coincide acerca del creyente como un rebelde *–peligroso o nostálgico*, o bien peligroso por ser nostálgico— que ha de ser convertido, sometido o eliminado. Su aspiración es también la del marxismo: lograr la asimilación del creyente a sus pautas y metas meramente intramundanas.

En consecuencia adopta, hasta dentro de la Iglesia, conductas de persecución cultural y cultural. Discrimina a los creyentes, no sólo por sus manifestaciones exteriores de culto o de piedad, o por la expresión de sus ideas, sino por sus solas convicciones y su pensamiento, hasta por sus solos silencios, por su mera abstención de expresar aprobación o entusiasmo.

6.5 El subjetivismo metódico de Juan Luis Segundo

Pero ¿qué objetividad tienen esas acusaciones y esas afirmaciones de la «fe» en la Historia? El método que utiliza Juan Luis Segundo en su obra *El dogma que libera* es, por confesión propia, *absolutamente subjetivo*, porque establece como principio metódico la inferencia *lógica* en sustitución del estudio de los hechos. Por otra parte ni estudia, ni expone los motivos históricos de las conductas defensivas que él deplora, ni se interroga acerca de los motivos que históricamente se han dado para explicar esa defensa —que no ha sido puramente emotiva e irracional— contra el rupturismo moderno.

Juan Luis Segundo comienza dando por imposible exponer el proceso de elaboración del dogma de la Iglesia hasta su estado

actual: «Un proceso de varios siglos obliga a dar un gran salto hacia adelante y a cambiar de estilo y de técnica. [...] A medida que se avanza hacia el presente, los documentos se multiplican. Y si hubiera que aplicar el mismo método [histórico-crítico] pormenorizado a todos los factores que en estos últimos diecinueve siglos deben haber influenciado la concepción de la verdad dogmática en el cristianismo, no bastarían para ellos docenas de volúmenes»⁴¹.

Juan Luis Segundo reconoce, acto seguido, que la selección de «hitos», es decir de unos cuantos hechos históricos con preterición de otros, no garantiza la objetividad de sus conclusiones.

Juan Luis Segundo reconoce que el método que emplea «se expone a caer en generalizaciones harto vagas»⁴², que los hechos históricos aislados que él elige y a los que llama «hitos», son «traicioneros»⁴³ (p. 213) y que lo único que justifica su método es su finalidad: «lo único que puede redimir este tránsito... es el blanco al que aquí se apunta⁴⁴: reunir los elementos que explican la situación actual del dogma en la Iglesia católica y los que apuntan a una transformación. Esta intención depende más de la **lógica** interna que de la exactitud del dato histórico»⁴⁵.

Esta última frase describe el método y confiesa que es de índole totalmente subjetiva. Juan Luis Segundo se justifica por desentenderse de la ciencia histórica y guiarse, en su lugar, por una *lógica*, de la que importa más su fuerza utilitaria «de transformación» que su verdad, no ya lógica, a nivel de enunciables, sino humana, a nivel de vinculaciones y pertenencias sagradas. Esa única misma lógica es la que selecciona, entre los hechos históricos posibles, los más aptos para probar su tesis. *El dogma que libera* descansa así sobre esta petición de principio. Quizás por su espíritu idealista, Segundo se resigna, kantianamente, a que sea imposible llegar al conocimiento del hecho histórico **en sí** y a que también el conocimiento histórico sea fruto de una «construcción» subjetiva e ideal.

Después de leer este sinceramiento del autor, el lector podría pensar que éste sería entonces el momento de despedirse del método histórico y de apelar directamente y sin vueltas al estado actual del dogma católico, y en particular al relativo al Magisterio Jerárquico, que el Vaticano II ha vuelto a presentar a la fe de los fieles como doctrina católica perenne: «siguiendo las huellas del

Concilio Vaticano I y a una con él» (LG 18b)⁴⁶. Pero Segundo no lo hace así. Habiéndose excusado de alcanzar su meta por el impracticable camino del método histórico, no echa mano, sin embargo, al teológico, es decir a la doctrina eclesial tal como hoy está formulada por el Magisterio conciliar.

La «fe» neguentrónica de Juan Luis Segundo en la aceleración omnipotente de la historia se va ubicando así como perteneciente a la familia de las *fes filosóficas* idealistas. Ni el racionalismo escapa a una fe... en la razón.

6.6 La eidofobia secularista

Pero ese subjetivismo, característico de toda esta corriente de pensamiento, tiene, como se ha dicho, graves consecuencias prácticas. En el fondo de sus discriminaciones y violencias, sea verbales, sea socio-culturales, contra los creyentes hay un equívoco lamentable. Debido a la percepción subjetiva, propia del pensamiento idealista, los progresistas y secularistas confunden, en los hechos, el *formalismo* con las meras *formas*. Cuando ven una forma creen estar viendo un formalismo. Y para combatir el formalismo, que es su enemigo histórico y al que odian por razones comprensibles y hasta justas, combaten indiscriminadamente no sólo las formas en sí, sino a cualquiera que se atreva a vivirlas.

La pasión progresista y secularista conduce así a una suerte de embestida taurina contra *toda forma*, donde quiera que aparezca y sin atender a si es vivida auténticamente o no. Si es verdadero el axioma: *abusus non tollit usum* (=el abuso no prohíbe el uso), también sería saludable que se reconociese este otro, tan sabio como el anterior: *formalismus non tollit formas*.

El diluvio de secularización que ha inundado a Europa y Estados Unidos es la disolución terminal de una religiosidad formalista. Su paso al secularismo es un intento de autenticidad, aunque en la dirección equivocada, porque en vez de intentar recuperar la forma plena, llenándola de Espíritu, sólo atina a despojarse de la forma vacía y a veces a perseguir la forma auténtica.

El secularismo es una religiosidad informal, anónima, no temática y a menudo anti-formal. Pero su in-formalidad, a la que sirve con espíritu tan fatalista como fanático, es lo más parecido al formalismo. De la forma vacía (formalismo) a la abolición de toda

forma (secularismo) sólo hay un cambio de apariencia. Ambos se han desentendido muy anteriormente de la eficacia espiritual de lo sensible, de los signos, lo que equivale a decir: del misterio del cuerpo como lugar de encuentro con Dios y del misterio de la Encarnación del Verbo.

Pero el secularismo necesita del formalismo. Lo necesita para afirmarse narcisistamente como negación del formalismo religioso. Necesita tener el demonio pintado en la pared para sentirse justo en la oposición y hasta en la persecución fanática de las formas y de quienes considera «formales». No se cansa de evocar el formalismo y proyectarlo donde no está. Las nuevas generaciones secularistas, las que no padecieron el formalismo de las generaciones anteriores o no pueden atribuir su incredulidad o sus pretendidas 'taras' religiosas y humanas a sus educadores religiosos, ya no comprenden la razón de ser de lo que son. Los secularistas de segunda generación son potenciales conversos. Heredan actitudes que han perdido sus motivos reales⁴⁷.

6.7 Mujer, ¿alguien te condena?

Juan Luis Segundo simplifica demasiado: tanto al ver sólo una oposición dialéctica entre Edad Media y Renacimiento, como al identificar los ideales del Renacimiento con los de la modernidad. Esta visión, que comporta super-simplificaciones históricas, es subjetiva y es tributaria a todas luces de la *lógica* que Segundo adoptaba como guía y que resulta ser, por lo visto, una lógica hegeliana que tiende a reducir las relaciones a términos en oposición.

Pero aún concediendo que fuese así de simple y sencillo como lo plantea en blanco y negro Segundo, y que todo se reduzca a un juego dialéctico de ataques de la modernidad y maniobras de defensa del medievalismo católico, esto plantearía un serio problema teológico. ¿Cómo es posible que el pueblo salvífico elegido por Dios y portador de las promesas y del Espíritu Santo, el pueblo que es un solo nosotros divino-humano, destinado a ser luz del mundo y sal de la tierra, al cual el último Concilio vuelve a proclamar *Lumen Gentium* (= Luz de los incrédulos), se haya convertido en el enemigo secular, en el enemigo número uno, de la

salvación que la historia está empeñada en traer a la humanidad por los caminos de la *neguentropía* salvífica?

La resolución de este problema exigiría un pronunciamiento profético. De hecho el discurso de Segundo en esta obra pertenece al género de las *profecías* que han cultivado, con fervores laicos, los *profetas de la modernidad*. La Teología, si bien puede plantear el problema, es incapaz de resolverlo. De hecho sólo Dios puede decir cuál es su juicio acerca de la fidelidad de su pueblo a la misión salvífica. Y si hay algún vocero suyo, ¿podrán serlo las voces proféticas de la modernidad que esgrimen el juicio de la racionalidad histórica, sin advertir la irracionalidad de sus mitos, como ha resultado ser el caso del mito del Progreso?

¿Es posible que ese Pueblo tenga tanta capacidad de frustrar una fuerza que es física, biológica e histórica y que por lo tanto parece resumir en sí y rezumar toda la virtualidad natural y creacional? ¿Terminan oponiéndose, en el pensamiento de Segundo, las fuerzas de la salvación creacional con las de la salvación histórica? ¿Se opone el Dios de la Creación que actúa en la historia al Dios que prometió estar hasta el fin de los tiempos con el Pueblo de Dios? ¿El Espíritu Santo inhabita aún la Iglesia? ¿De dónde le vendría a las mayorías de la Iglesia –que deberían ser dialécticamente opuestas al magisterio de un solo hombre y que sin embargo se nuclean alrededor de él fielmente– esa tenaz e irreductible mala voluntad, pero sobre todo esa fuerza siniestra, esa capacidad de impedir tanto bien y de imponerse a una fuerza tan poderosa como parece la aceleración histórica o *neguentropía*?

Por último ¿qué necesidad tiene la modernidad de la colaboración del pueblo de Dios? Sobre todo, ¿qué necesidad tiene de que ese pueblo adapte su dogma a la «fe» en la aceleración de la historia? Muchos católicos se han «liberado» ya de ese dogma abandonándolo, abjurándolo, saliéndose de la pertenencia eclesial y apostatando. La aspiración de Segundo parece, pues, tener un valor más bien puramente nominal.

A lo que Juan Luis Segundo aspira es a poder vivir ese humanismo diferente sin tener que apartarse del dogma. Para ello propone crear un dogma «cristiano» a medida del hombre que genera la modernidad. En otro lugar de este informe se estudia este mecanismo de apostasía anónima, indolora, por la que se declara

acristianos a los creyentes y creyentes a los incrédulos. Pero en la actual situación del dogma de la Iglesia esto no parece posible aún.

Viene espontáneamente a la memoria la escena de la mujer adúltera. Supongamos que la Iglesia, su Magisterio y su pueblo multitudinario son tan malos, y obstaculizan tanto la «*aceleración de la historia*»⁴⁸ como lo plantea *El Dogma que libera*. ¿Quién la condena? Los que lo hacen, ¿están libres de los mismos pecados o de otros semejantes?⁴⁹ ¿No proclama Hegel el advenimiento del pensamiento absoluto y perenne? ¿No proclamaba Comte el fin de la etapa religiosa y el advenimiento de la definitiva y perenne etapa científica de la humanidad? ¿No hace lo mismo ese pensamiento moderno, si nos atenemos a la caracterización que hace de él Juan Luis Segundo? ¿Con qué derecho exigen los creadores del dogma de la fe histórica la deflexión del dogma revelado?

Juan Luis Segundo conduce las cosas a un extremo en que se hace inevitable reconocer que la ruptura de la comunión de fe, aunque no declarada, ya ha tenido lugar. Pero, lo que es más grave, el amor al Magisterio, al pueblo creyente, a la Iglesia, ha dado lugar a la animadversión y a proyectos violentos, entendiendo por violencia la imposición de algo contrario a la voluntad de las mayorías del pueblo creyente.

Notas

¹Étienne Gilson, *El realismo metódico*. Cap. 3, «*La especificidad del orden filosófico*», Ediciones Encuentro, Madrid 1997, pp. 117-147, en especial p. 139.

²*Liberación de la Teología*, p. 249.

³*Liberación de la Teología*, p. 250.

⁴*Liberación de la Teología*, p. 252.

⁵*Liberación de la Teología*, pp. 253-254.

⁶*Liberación de la Teología*, p. 260.

⁷*El Dogma que libera*, p. 289.

⁸*Liberación de la Teología*, l. c. Juan Luis Segundo cita aquí a Gordon D. Kaufman, *God the problem*, Harvard Press, Cambridge 1972, y recomienda especialmente los caps. 6 y 8.

⁹Véase la tesis de Alfonso José Gómez SJ, *Sabiduría, Destino y Humildad como conceptos claves para la comprensión de la Providencia*, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma 1997. Excerpta, pp. 39-41. Véase Romano Guardini, *Libertad, Gracia y Destino*, Dinor, San Sebastián 1964 [original alemán de 1948].

¹⁰Un ejemplo de ello es la renuncia al deseo natural de procrearse porque la sociedad impone la actitud contraceptiva. «*La actitud contraceptiva* –ha dicho el etnopsicoanalista y psicólogo social Tony Anatrella– *al ser la resultante de un compromiso entre un deseo y*

una prohibición, se estructura como una neurosis [...] que induce una actitud de anti-alteridad y asocial y desarrolla un rechazo del otro y de la generación futura», *Contra la sociedad depresiva*, Sal Terrae, Santander 1994, p. 118 (*Non à la société dépressive*, Flammarion, Paris 1993). Por un fatalismo desactiva el hombre sus tendencias naturales a la procreación y a la vinculación, así como a la descendencia y a la perduración de la patria y la sociedad. Hay que tener en cuenta que en China el fatalismo termina imponiéndose coercitivamente.

¹¹Juan Luis Segundo suele evitar la palabra “*Magisterio*”; prefiere sustituirla por circunloquios: la jerarquía, las cúpulas eclesiásticas, la Iglesia institución, desliziándose del ámbito del vocabulario técnico de la doctrina y de la teología hacia el ámbito de expresiones sociológicas o naturalistas.

¹²Es contradictorio con los principios democráticos, que la modernidad reivindica como conquistas suyas, que se reconozca la voluntad de las mayorías de la Iglesia, pero no se las respete ni acate, descalificándolas mediante un principio aristocrático, alegando que son *meramente cuantitativas* y no cualitativas. Ya Renan, en el siglo pasado, reclamaba el derecho a liberarse de las imposiciones de las «mayorías oscurantistas» en nombre de las lúcidas ideas de las minorías ilustradas. Estos pensadores son oportunistas y aplican los principios según la conveniencia pragmática, defendiendo unas veces a las minorías para aplastar a ciertas mayorías y otras veces a ciertas mayorías para aplastar a ciertas minorías. De modo que el principio tiránico-revolucionario y el principio democrático han sido usados alternativamente según las conveniencias políticas del momento en la prosecución de los fines de la modernidad.

¹³*El dogma que libera*, pp. 288-289.

¹⁴He aquí el momento hermenéutico o interpretativo, donde entra la subjetiva visión que el autor toma de otras fuentes y hace suya.

¹⁵*El dogma que libera*, pp. 211-212.

¹⁶Habría mucho que objetar a las simplificaciones que subyacen a esta periodificación. Al presentar dos etapas que Segundo parece considerar de idilio Iglesia-Estado y una etapa de lucha, el contraste es claro. Sin embargo en el primer período no toma en consideración las persecuciones. Y en el segundo las tensiones entre el Papado y los poderes civiles.

¹⁷Juan Luis Segundo no menciona los siglos oscuros de las persecuciones. Segundo comparte los juicios negativos acerca de la cristiandad que aquí comienza. Hace uso aquí de una terminología inexacta: no es la *comunidad cristiana* (lo cual es un uso lingüístico no sólo anacrónico sino que resulta teológicamente inexacto aquí), sino *la Iglesia* la que se convierte en religión oficial. Véase 11.3.

¹⁸*El Dogma que libera*, p. 212. ¿Qué entiende Segundo por “*cambio de clima*” con el Vaticano II? Por el contexto, Segundo se está refiriendo a que la Iglesia deje de defenderse contra los ataques de la modernidad y pase a adoptar una actitud positiva frente a ella. Es evidente que Segundo tiene una interpretación propia de esta real apertura al mundo.

¹⁹*El dogma que libera*, p. 212.

²⁰*Lumen Gentium* 20a; *Dei Verbum* cap. 2.

²¹La ciega confianza depositada en esta fuerza es un voluntarismo fatalista defendido con fervor fanático. En el fanatismo fatalista el deseo se adelanta a la razón y postula la verdad, independientemente de otra evidencia que no sea la sugerencia y el imperio del mismo deseo. Es éste un rasgo romántico –del romanticismo idealista revolucionario– del

pensamiento de Segundo, que diversos comentaristas coinciden en señalar bajo distintos nombres.

²²*El dogma que libera*, pp. 293-294.

²³«Las categorías de pensamiento que propondré en los capítulos siguientes para la teología no procederán de la ingenua creencia de que tales filosofías durarán más que otras o serán 'perennes'», *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, p. 42.

²⁴Véase H. Schneider, Art.: «*Immerwährende Philosophie*» en: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Darmstadt, 1989) Bd. 7, p. 898-899.

²⁵*El dogma que libera*, pp. 293-294.

²⁶*El dogma que libera*, pp. 295-296. Este tipo de expresiones y juicios emocionales justifican que algunos sientan y señalen en los escritos de Juan Luis Segundo un tono panfletario.

²⁷J. Maritain, *Significado del ateísmo contemporáneo*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1950; pp. 18-19, 16 y 27.

²⁸«Todo enunciado teológico, es decir, todo aquello que es afirmado de Dios, es al mismo tiempo un enunciado sobre el hombre». *Teología abierta para el laico adulto. I. Esa comunidad llamada Iglesia*, Lohlé, Buenos Aires, p. 60. Esta confusa y ambigua afirmación pretende Segundo poder deducirla de la *Gaudium et Spes*: «La Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual nos dice: 'Cristo el nuevo Adán en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la solemnidad de su vocación'» (GS 22). Es cierto que todo lo que se afirma acerca de Dios tiene consecuencias e implicaciones para revelar quién es el hombre, pero lo que la Revelación afirma de Dios no lo afirma unívocamente «también» del hombre, como si eliminara las diferencias entre ambos, sino todo lo contrario. El hombre se reconoce a sí mismo midiendo la distancia y la diferencia con Dios, y reconoce en Dios la voluntad de acercársele amorosamente a pesar de la distancia.

²⁹De hecho, en estos contextos, Segundo se referirá a la *Biosfera*.

³⁰Cf. *Masas y Minorías en la Dialéctica de la Liberación*, La Aurora, Buenos Aires 1973, p. 25. *Liberación de la Teología*, Lohlé, Buenos Aires 1975, p. 179.

³¹*El dogma que libera*, p. 294.

³²Véase: Armando Bandera, *La Iglesia ante el proceso de liberación*, BAC, Madrid 1975, pp. 286-317; W. Pannenberg, *Offenbarung als Geschichte*, ed. italiana *La Rivelazione come Storia*, Bologna 1969.

³³Segundo hablará de «destino». Véase *El Hombre de Hoy ante Jesús de Nazareth*, II/1, p. 240.

³⁴Véase M. A. Barriola, «*Amor y Conflicto*».

³⁵Juan Luis Segundo opone grandes objeciones contra la teodicea y las afirmaciones acerca de la inmutabilidad de Dios que considera inconciliables con la revelación bíblica, por lo que se inclina a descartar las afirmaciones que él considera provenientes del esencialismo de origen griego, inclinándose a una visión monista. Trata largamente estos problemas en *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?* Las soluciones de Pannenberg son como conclusiones lógicas del pensamiento de Juan Luis Segundo, aunque no las haya sacado y expuesto explícitamente.

³⁶Augusto del Noce, «*Teologia della Secolarizzazione e Filosofia*», en: *Archivio di Filosofia* (1974), pp. 161-162.

³⁷J. Maritain, *Significado del ateísmo contemporáneo* (Paris 1949), Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1950, p. 16.

³⁸J. T. Beck, *Treu und frei. Zwischenreden aus der Vorlesungen über Glaubens-lehre*, citado por H. J. Kraus, *Die Biblische Theologie. Ihre Geschichte und Problematik*, P. I, c. 1, n. 2 y nota 15.

³⁹Sören Kierkegaard, *La Enfermedad Mortal, o la Desesperación y el Pecado*, Prólogo.

⁴⁰Como ejemplo de la mentalidad del paganismo romano ilustrado que hoy parece revivir en algunas cabezas occidentales, me permito citar mi estudio sobre Plinio el Viejo, quien afirma, en su *Historia Natural*, que no hay Dios, pero que si hay algo que pueda llamarse «divino», sería el sol en el orden de la naturaleza, en el orden interhumano la filantropía y en el orden político el emperador porque asegura el bien común. «*El credo de un pagano: Plinio el Viejo*», en: *Revista Bíblica* (Nueva época = NE) 43 (1981), n. 1, pp. 51-64.

⁴¹*El dogma que libera. Fe, revelación y Magisterio dogmático*, Col. Presencia Teológica, Sal Terrae, Santander 1989, p. 211.

⁴²*El dogma que libera*, p. 212.

⁴³*El dogma que libera*, p. 213.

⁴⁴Es decir, la intención subjetiva del autor.

⁴⁵*El dogma que libera*, p. 213.

⁴⁶La doctrina sobre la Constitución Jerárquica de la Iglesia y particularmente el Episcopado se encuentra en el cap. 3, nn. 18-27.

⁴⁷Véase Horacio Bojorge, «*El camino sacramental de san Ignacio de Loyola*», en: *Stromata XLVII* (1991), pp. 294-295.

⁴⁸¿Aceleración en su movimiento hacia dónde?

⁴⁹Precisamente lo que le reprochan los santos es que se *precipitan* aceleradamente en una dirección que no es la querida por el Padre desde antes de la creación del mundo.

7. *Intermezzo* histórico: la inversión antropocéntrica, naturalismo y gnosis

«Resignados a una era poscristiana, producen una teología eutanásica [...] estos discursos de los teólogos parecen no tener ya más utilidad que mantener la importancia de los teólogos en un mundo en que ya nadie cree en Dios»
(Augusto del Noce).

Parece necesario dedicar un capítulo a historiar y describir a grandes rasgos la familia de fenómenos ilustrados y modernos en los que se enmarca y desde donde se hace más comprensible la identidad del pensamiento de Juan Luis Segundo.

Juan Luis Segundo no ha sido el inventor de la inversión del pensamiento cristiano y de su giro antropocéntrico, del que se trata en el próximo capítulo. Ésa es una atmósfera que a fuerza de respirarla terminó por impregnarlo. Es un fenómeno reconocido y bien descrito el que se ha llamado: «*la inversión antropológica de la nueva teología progresista o secularista*». Es la manifestación del naturalismo deísta y de la gnosis moderna.

Esta inversión antropológica la formuló Pablo VI, refiriéndose al marxismo, en estos términos: «*La religión del Dios que se hizo hombre se ha encontrado con la religión –porque tal es– del hombre que se hace Dios*»¹. Para comprender el origen y las fuentes de estas desviaciones del pensamiento naturalista en que se inscribe Juan Luis Segundo, este informe dedicará este *intermezzo* a exponer a grandes rasgos ciertas corrientes y orientaciones del pensamiento. No se trata de una desviación del tema, sino de dibujar las coordenadas que permitan ubicar y comprender mejor el complejo fenómeno del pensamiento naturalista o gnóstico. Se trata de dibujar un marco referencial que contextualiza e identifica, situándolo, el pensamiento de Segundo.

Parece conveniente aunque sea sólo bosquejar este complejo fenómeno, para que el lector menos enterado pueda comparar el pensamiento de Segundo con esas líneas de pensamiento, en parte convergentes, en parte coincidentes o paralelas, y pueda reconocer el aire de familia que tiene con ellas². Al decir vuelco antropológico o inversión antropológica, entiéndase bien, no se trata de que esas corrientes pongan de manifiesto la «dimensión antropológica» que siempre ha tenido la teología tradicional. Se trata de que *reducen* la

teología a antropología. Los nuevos teólogos –se ha dicho– llaman a esto, la «reinterpretación del cristianismo»: lo cual significa, sencillamente, dar un adiós a la Iglesia de los mártires y de los santos para acomodarse a este mundo. El núcleo especulativo de semejantes posiciones es la «inversión antropológica», que es entendida como el *a priori* teológico, es decir, la aceptación del trascendental moderno en el interior de la teología católica. Es atribuida muy frecuentemente a Karl Rahner³, pero pertenece a la entera constelación de los grandes contestatarios actuales de la Tradición y del Magisterio. El principio esgrimido es: «la antropología es el lugar que incluye toda la teología». La consecuencia es el pluralismo teológico según los diversos instrumentos, métodos y modelos lingüísticos, propios de tantas cuantas filosofías y ciencias humanas actuales haya. Se aplica a la teología y en general a la hermenéutica de la Escritura y de la fe cristiana el axioma historicista «la verdad es hija de la época», con la siguiente modificación «la verdad es hija del hombre en el tiempo», o sea «en cuanto vive en el tiempo». El sentido de la fórmula es ya claro: el hombre extrae el significado de los textos revelados de su propia subjetividad, del desarrollo continuo de la civilización y de los resultados de la realidad cultural de la humanidad histórica. Éste es el resultado de la banalización del trascendental moderno en la esfera de la teología. Es como decir que la teología se funda sobre el *a priori* religioso y no sobre el *depositum fidei* conservado en la Iglesia, propuesto por el Magisterio y tan combatido por Segundo. Giro antropocéntrico, actualismo filosófico, historicismo y politización van de la mano⁴. «El que afirma cultivar ‘teología como antropología’ –afirma von Balthasar explicando sus distancias con Karl Rahner– dice por lo menos que toda proposición que en esta ciencia se dice sobre Dios, se dice por el mismo hecho de algún modo sobre el hombre⁵; y si habiendo afirmado esto deja en la penumbra el supuesto de toda teología, es a saber, que ésta es logos del Dios que habla; –logos que, por de pronto, llega al hombre que oye, y no a un hombre que también habla–; afirma algo que, en su aparente univocidad, es una obnubilación»⁶.

7.1 Libre examen subjetivo y moralismo de la Reforma

La Reforma protestante introdujo dos principios explícitos y uno implícito. Los principios explícitos son: el rechazo del Magisterio y el sometimiento de los asuntos religiosos al juicio individual. El principio implícito, contradictorio con el principio de la justificación por la sola fe, es el juicio y condenación de la Iglesia por razones morales, con olvido de su realidad misteriosa.

Lutero realizó así una revolución copernicana. El individuo pasó a ser el centro, con «la religión del libre examen». Se abandonaba así la visión de la Iglesia como pueblo de Dios y como misterio; es lógico que sobreviniera la fragmentación que caracteriza históricamente al protestantismo.

Pero además Lutero, escandalizado por situaciones que reclamaban reforma, descalificaba a la Iglesia por sus «malas obras». Sucumbía así a una reducción *moralista* del misterio de la Iglesia. Los pecados de los hombres en la Iglesia oscurecían ante sus ojos la obra de Dios en ella, o sea la identidad misteriosa de la Iglesia. Es curiosa la contradicción en que incurre Lutero afirmando por un lado la justificación por la fe y no por las obras, pero negándole la justificación a la Iglesia a causa de las obras, y a pesar de su fe. De manera que a los dos principios anteriores, el protestantismo agrega otro principio que en su vertiente teórica afirma la justificación por la fe sin las obras, pero en una vertiente práctica juzga según las obras hasta el punto de perder de vista los misterios que proclama la fe. Hay aquí ya una semilla del rigorismo puritano, del pelagianismo jansenista y del reduccionismo ético naturalista que sobrevendrían después.

El principio del libre examen hacía del individuo no sólo el árbitro de la Iglesia y del Magisterio sino también el árbitro de la Sagrada Escritura. Después de descalificar el misterio de la Iglesia por hallarla corta respecto de la medida moral, a partir del principio protestante, el protestantismo se precipitó a continuación progresivamente en la lectura racionalista de la Biblia hasta relegarla en el dominio de los mitos. De modo que el hombre ya no iba a buscar enseñanza en las Escrituras, sino que les dictaba sentidos razonables.

Puestos a medir todo con el metro de la razón encontraron poco razonable la divinidad de Cristo y el misterio de la Encarnación.

Negaron pues la divinidad de Cristo. Y en nuestro siglo llegaron a negar a Dios, o a afirmar que se trata de un Dios que se está haciendo a sí mismo con el devenir de la historia, lo cual es algo equivalente⁷.

7.2 Naturalismo

La aplicación del metro de la conciencia racional a la Revelación condujo a reducirlo todo a lo que la razón alcanza y puede comprender: al dominio de la naturaleza. Es lo que el Vaticano I llamó *naturalismo*. El naturalismo era la atmósfera que permeaba el mundo y lo sigue determinando hoy. Al igual que la herejía arriana, la herejía naturalista ha dominado varios siglos, produciendo siempre nuevas formas de su error. Estamos viviendo un paroxismo de esa herejía naturalista. Su pregunta: ¿Qué tienes que ver con nosotros? ¿Qué tiene que ver la fe con la vida y la razón con la fe?⁸.

Caracterizada brevemente, la herejía naturalista consiste en separar lo natural de lo sobrenatural. Es, en su esencia, un rechazo de la comunión ofrecida por Dios. Esa separación puede hacerse de muchas formas. Afirmando que no tienen nada que ver; desentendiéndose pragmáticamente de lo sobrenatural; afirmando tanto la trascendencia que se termina por separar a Dios del hombre; prescindiendo del misterio divino y el actuar divino e interesándose sólo por el hombre, la historia y la política; implicitando la fe, el culto, la adoración y la alabanza y relegando al Dios vivo al silencio de lo que se da «por supuesto».

El rechazo de la comunión es la actitud impía que describía Pablo VI: «*Conocéis de qué manera el mundo moderno, lanzado hacia admirables conquistas del dominio de las cosas exteriores y orgulloso de una conciencia cada vez mayor de sí mismo, se muestra propenso al olvido y a la negación de Dios, sintiéndose luego atormentado por los desequilibrios lógicos, morales y sociales que la decadencia religiosa trae consigo, y se resigna a ver al hombre agitado por turbias pasiones e implacables angustias; donde falta Dios, falta la razón suprema de las cosas, falta la luz primera del pensamiento, falta la norma moral indiscutible, que el orden humano necesita*»⁹. Y, en el discurso a los hombres de ciencia antes citado, Juan Pablo II pone en guardia contra el peligro principal que deriva de nuevas acepciones de las

que se carga el concepto de naturaleza aplicado al ser humano: «reducir la persona a una cosa o considerarla como los demás elementos naturales, relativizando así al hombre, al que Dios ha colocado en el centro de la creación. [...] Única criatura en la tierra a la que Dios ha amado por sí misma» cuya naturaleza espiritual le permite «entrar en comunicación con Dios, para responder a su llamada y realizarse según su propia naturaleza»¹⁰.

7.2.1 Naturalismo y deísmo: de aquellos polvos estos lodos

En la época de las luces, marcada por el pensamiento deísta, la concepción eclesiológica se interesa solamente en el aspecto 'empírico' de la Iglesia, no ve y no quiere ver en la Iglesia de Cristo otra cosa que relaciones puramente jurídicas y sociales, se desvía y cae en un naturalismo alarmante, especialmente en teología pastoral. Este naturalismo eclesiológico es correlativo al nestorianismo cristológico: lo humano predomina de tal modo en la conciencia psicológica que lo divino apenas es tomado en consideración. El misterio se despoja así de su poder y se reduce a una religiosidad objetiva que se puede aprehender y penetrar¹¹.

El principio de la relación entre la Iglesia y el *Pneuma* del Cristo glorificado cae en el olvido en la pastoral de la era de las luces. Del mismo modo, la acción de Cristo respecto de la Iglesia y en ella queda reducida a la fundación y la institución de la jerarquía. La Iglesia se reduce a una forma de organización comunitaria que vive según los principios del derecho natural que rigen toda sociedad¹².

Bajo la influencia de la doctrina deísta se pierde de vista totalmente el sentido de la relación entre la doctrina del Espíritu Santo y la doctrina de la Iglesia. Es instructivo recordar a grandes rasgos los caminos de la penetración del deísmo en la teología.

Separar el mundo de Dios: he ahí una de las características fundamentales y decisivas del deísmo. Dios crea sólo al comienzo; pone en marcha la máquina del mundo y después la abandona a sí misma y a sus propias leyes. Por consiguiente, no es Dios ya el centro del mundo, sino... el hombre, que es un hombre autónomo y que se basta a sí mismo, como el mundo en que vive. La separación operada entre Dios y el mundo ocasiona lógicamente un antropocentrismo que empapa profundamente el pensamiento.

En los siglos XVII y XVIII este deísmo y este antropocentrismo también penetran profundamente en la teología. He aquí las consecuencias de orden eclesiológico: Dios crea sólo al comienzo, es decir, instituye la jerarquía y a continuación abandona la Iglesia a los hombres. El sujeto activo de la salvación operada por la Iglesia no es ya el Cristo glorificado y su *Pneuma*, sino el hombre en su calidad de depositario de la función eclesial. Cristo ha instituido el ministerio, pero el sujeto actuante propiamente dicho ya no es Él y su Espíritu, sino el hombre en su calidad de depositario de la función instituida por Él. Según la concepción estrictamente lógica de la era de las luces, el depositario del ministerio eclesial no habla en virtud del Espíritu Santo y de la consagración sacramental, lo hace pura y simplemente en razón de la institución y de la jurisdicción.

La separación de Dios y del mundo se hace, en teología, separación del *Pneuma* y del ministerio. Como la acción del Espíritu Santo en la Iglesia cae en el olvido, se comprende equivocadamente el ministerio eclesial en su sentido unilateral antropocéntrico. No es Cristo quien actúa *por mediación* del depositario de la función, sino que éste considera como *suya propia* la función ministerial: la predicación es su predicación, el culto su culto, la disciplina su disciplina. Después del Vaticano II, esa concepción llega a la liturgia, la cual queda librada a la creatividad e iniciativa del celebrante, que ejerce sobre ella un dominio de dueño y no de ministro de la Iglesia, evocador de un hecho salvífico mediante la anámnesis e invocador de la acción del Espíritu mediante la *epiklesis*.

En este aspecto, la encíclica *Mystici Corporis* vino a operar una corrección muy significativa. Pío XII nos recordó en ella expresamente que: «Es Él, Cristo, quien, a través de la Iglesia, bautiza, enseña, gobierna, desata, ata, ofrece y sacrifica» (n. 55). Cristo vivifica continuamente a la Iglesia infundiéndole el Espíritu Santo a través de su carne resucitada, agente de los sacramentos. Él sigue encontrándose realmente con los hombres: está vivo.

7.2.2 Retrato espiritual del naturalismo: rechazo del Misterio y la Comunión

Un obispo del Vaticano I, el que sería luego el Cardenal Pie, describía así la actitud naturalista y su rechazo de lo sobrenatural: *«En este sistema, la naturaleza se convierte en una suerte de recinto fortificado y campo atrincherado, donde la creatura se encierra como en su dominio propio e inalienable. Allí se instala como si fuese completamente dueña de sí misma, munida de imprescriptibles derechos, teniendo que pedir cuentas, sin nunca tener que darlas. Desde allí considera los caminos de Dios, sus proposiciones y decisiones, o al menos lo que se le presenta como tal, y juzga de todo con absoluta independencia. En suma, la naturaleza se basta, y poseyendo en sí su principio, su ley y su fin, se construye su propio mundo, y se convierte poco a poco en su propio dios. Y si bien es manifiesto que el individuo, tomado como tal, es indiferente en muchos puntos e insuficiente para muchas cosas, sin embargo, para completarse debidamente, no necesita salir de su orden; encuentra en la humanidad, en la colectividad, lo que le falta personalmente. Allí está el fundamento de la doctrina revolucionaria de la soberanía del hombre, encarnada en la soberanía del pueblo. En resumen, la naturaleza es el único y verdadero tesoro»*¹³.

El Cardenal Pie veía el naturalismo como una abdicación del hombre al llamado a la grandeza, como una resistencia a asumir su propio misterio. Por eso lo consideraba una forma de «pereza». Se trata, más exactamente de la acedia, que ya entonces se había constituido en una atmósfera civilizacional que todo lo invadía.

Se ha dicho que *«en la raíz del naturalismo hay un acto de soberbia, un remedo del consentimiento paradisiaco a la tentación de ser como Dios en la renuncia al orden sobrenatural»*¹⁴. El Cardenal Pie ha caracterizado esta actitud y ha descrito muy bien la voluntad de renunciar al mundo superior al que el hombre está llamado, usando a veces para ello una apariencia de satánica modestia.

Véase el retrato que hace de la actitud naturalista: *«Profeso altamente las doctrinas espiritualistas; quiero, con toda la energía de mi voluntad, vivir la vida del espíritu y observar las rigurosas leyes del deber. Pero no me habléis de una vida superior y*

sobrenatural. Vosotros desarrolláis todo un orden sobrenatural, basado principalmente en el hecho de la encarnación de una persona divina; me prometéis, para la eternidad, una gloria infinita, la visión de Dios cara a cara, el conocimiento y la posesión de Dios, tal cual se conoce y posee a sí mismo; como medios proporcionados a este fin, me indicáis los elementos diversos que constituyen, en cierta manera, el aparato de la vida sobrenatural: fe en Jesucristo, preceptos y consejos evangélicos, virtudes infusas y teologales, gracias actuales, gracia santificante, dones del Espíritu Santo, sacrificios, sacramentos, obediencia a la Iglesia. Admiro este alto nivel de horizontes y especulaciones. Pero, si bien es cierto que me avergüenzo de todo lo que me degrada por debajo de mi naturaleza, tampoco siento atractivo alguno hacia lo que tiende a elevarme por encima. Ni tan bajo ni tan alto. No quiero ser ni bestia ni ángel; quiero seguir siendo hombre. Por otra parte, estimo en gran manera mi naturaleza; reducida a sus elementos esenciales y tal cual Dios la ha hecho, la encuentro suficiente. No tengo la pretensión de llegar después de esta vida a una felicidad tan inefable, a una gloria tan trascendente, tan superior a todos los datos de mi razón; y sobre todo ese conjunto de obligaciones y virtudes sobrehumanas. Quedaré, pues, agradecido a Dios por sus generosas intenciones, pero no aceptaré ese beneficio que sería para mí una carga. Pertenece a la esencia de todo privilegio que pueda ser rehusado. Y ya que todo ese orden sobrenatural, todo ese conjunto de la revelación es un don de Dios, gratuitamente sobreagregado por su liberalidad y bondad a las leyes y destinos de mi naturaleza, yo me atenderé a las leyes de mi condición primera; viviré según las leyes de mi conciencia, según las reglas de mi razón y la religión natural; y Dios no me negará, después de una vida honesta y virtuosa, la única felicidad eterna a que aspiro, la recompensa natural de las virtudes naturales»¹⁵.

El naturalista, con apariencia de humildad, se niega a estrechar la mano que Dios le extiende. Sería una relación peligrosa. Queda patente aquí la ceguera para el bien divino de que se goza la caridad: la acedia como apercepción, más aún, como dispercepción, porque se juzga que entrar en comunión con Dios perjudicaría al hombre impidiéndole vivir de acuerdo a su naturaleza. Este retrato del *naturalista* es el retrato del acedioso y el del indiferente¹⁶.

Es evidente que en esta concepción de las relaciones entre lo natural y lo sobrenatural predomina un enfoque puramente ontológico y moralista. La dimensión y la estructura interpersonal de la fe está fuera de pantalla. El Cardenal Pie ha hecho casi una caricatura, exasperando los rasgos definatorios de un espíritu que nuestra civilización ha hecho suyo a nivel ético-práctico. Al Dios que se revela se le dice: «vive, pero deja vivir». El hombre, rehúsa reconocer su propia identidad misteriosa y quiere vivir exclusivamente según la dimensión natural. Es una regresión cultural y religiosa a lo que san Pablo llamaba «vivir según la carne» y san Juan «amar el mundo».

7.2.3 El moralismo naturalista: las razones de Smerdiakov

El equívoco del naturalismo lo ha expresado magistralmente Fiodor M. Dostoiewski en el diálogo entre Grigori, el creyente sencillo y piadoso, y Smerdiakov, el incrédulo mezquino, superior y burlón. Cuando Grigori relata emocionado a su amo, Fiodor Pavlovich, el caso de un soldado que se dejó despellejar vivo por no renegar de su fe, Fiodor Pavlovich no sólo no se emociona sino que bromea y se burla: *«habría que canonizar a aquel soldado y traer su piel a un monasterio. En manadas acudiría la gente y se haría un buen negocio»*.

Smerdiakov, con apariencia seria, continúa burlándose de la fe sencilla de Grigori, su padre de crianza. La incredulidad se aúna en el alma de Smerdiakov con su ingratitud de «huacho malo» hacia Grigori. Smerdiakov afirma que si el soldado hubiese apostatado para emplear su vida en buenas obras no habría pecado en absoluto. Tampoco habría mentido al decir que no era creyente. Quien, habiendo apostatado interiormente, responde que no es creyente a los que lo interrogan por su fe, ya no miente sino que dice la verdad. En segundo lugar, la fe de aquel soldado, si la tenía, parece que no era verdadera, porque se mostraba impotente para salvarlo. Una fe verdadera hubiera movido montañas, habría aplastado a sus perseguidores. Si no lo hacía era porque no era fe. También por este otro motivo no habría mentido diciendo que no era creyente.

Aunque no lo hubieran matado, ya sea que hubiese renegado, ya sea que se hubiese quedado con su poca fe, no habría podido

alcanzar la vida eterna. Por lo tanto, no pudiendo por su falta de fe alcanzar la vida eterna, ¿por qué dejarse privar de ésta?

El impío Smerdiakov deja confundido al piadoso Grigori con su enredijo pseudoteológico lleno de sofismas: «*Si negara a Cristo quedo anatematizado y me convierto en un pagano, de manera que mi bautismo no ha de ser tenido en cuenta para nada. Pues bien, si he cesado de ser cristiano, no engaño al enemigo al afirmar, cuando me pregunta si lo soy, que el mismo buen Dios me ha descargado de todo compromiso con mi religión, antes de pronunciar una sola palabra y sólo porque quería decirla. Y si estoy libre de todo compromiso, ¿de qué manera y con qué justicia me harían responsable en el otro mundo como cristiano de haber negado a Cristo, si al negarlo sólo de pensamiento habían quedado borradas todas las promesas del bautismo? Si dejé de ser cristiano no puedo negar a Cristo, con quien ya nada tengo que ver. ¿Pedirías cuentas a un turco, y menos en el cielo, porque no nació cristiano, Grigori Vasilievich? ¿Cómo lo iban a castigar por eso? Ya se sabe que no se puede despellejar dos veces a un buey. Pues aunque el mismo Dios omnipotente hiciera responsables a los tártaros, cuando muere uno de éstos y hay que aplicarle el castigo merecido –en caso de que deba ser castigado–, yo me figuro que no será juzgado culpable de haber venido al mundo impuro como todo pagano nacido de paganos. Dios no puede decir que un pagano es un buen cristiano. Esto sería mentir. ¿Y puede el Señor de cielos y tierra decir una mentira, ni una tan sólo?*

Grigori miraba desconcertado al orador con ojos que se le arrancaban de las cuencas. No entendía bien lo que decía, pero en medio de su confusión le llegaba clara la frase y parecía dar entonces de cabeza contra una pared invisible».

Para mayor consternación del pobre Grigori, Smerdiakov, azuzado por Fiodor Pavlovich, siguió probando su tesis: «*No hay duda de que apostatando habría traicionado mi fe, pero no sería ningún pecado especial. Si hay pecado en ello es de lo más corriente [...] ¿Qué culpa tendría yo si, no viendo ventaja o recompensa en esta vida ni en la otra, guardaba al menos mi pellejo? Por eso, confiando enteramente en la gracia del Señor, espero en todo caso ser perdonado»¹⁷.*

Dostoiewski ha retratado en esta página la argumentación naturalista que maneja el lenguaje cristiano y alega la moral

cristiana, pero traiciona su esencia: el amor a Dios que prefiere morir a negarlo ante los hombres. Para Smerdiakov el martirio es una tontería, porque la apostasía no sería pecado. ¡Cuánto bien (moral) deja de hacer el mártir dejándose matar tontamente! La sofística naturalista logra demostrar –ante la impotencia de Grigori para explicar y defender con razones las evidencias de su clara conciencia creyente– que ese mártir no realizó ningún valor, ni moral ni religioso.

Más allá del soldado despellejado en vano, Smerdiakov apunta contra la fe de Grigori, cuyas convicciones parece querer triturar en el molino de sus razonamientos «teológicos».

El pasaje de Dostoiewski ejemplifica muy bien lo que experimenta el creyente ante muchas páginas de Juan Luis Segundo, como la que trata de Guadalupe. Es el fenómeno tan bien descrito por J. M. Le Guillou: *«el creyente auténtico [Grigori] experimenta un malestar [ante el modo gnóstico de argumentar]. Siente que algo no funciona, que los objetos de la fe están expatriados, descentrados en relación con la verdad orgánica del dogma, que por ello entran en contradicción unos con otros y que, en ese contexto, no se puede mantener la síntesis orgánica. Y es que el gnóstico [Smerdiakov] no está determinado en sus convicciones por la fe teologal»*¹⁸.

La comunión con Cristo y la fidelidad martirial, el valor de la confesión de fe y el testimonio de los santos misterios queda así descartado como buena obra por la zumba sofística de un Smerdiakov que esgrime, sin fe pero fingiéndola, los datos de la fe; todo queda subordinado a fines morales intramundanos e interhumanos: hacer buenas obras, no mentir.

7.3 Karl Barth, secularismo, muerte de Dios

La disolución de la fe cristiana en un mero acontecer histórico se ha metido en la cultura por la ventana del protestantismo liberal del siglo XIX¹⁹. Allí se comenzó a reducir el cristianismo, al modo naturalista, a un simple momento de la evolución de la religiosidad humana y a considerar el progreso de la civilización y de la cultura como el proceso básico y central del acontecer, desde el cual debe ser juzgada toda la realidad y con el que se identifica sin residuos el desarrollo mismo del Reino de Dios. Se producía así una inversión

hermenéutica. En lugar de juzgar desde la fe los mitos del progreso, se comenzó a juzgar los «mitos de la fe» desde la fe en el progreso. El protestante Karl Barth reaccionó y para salvar la primacía de la fe, postuló una separación radical entre cristianismo y cultura, en la línea de la distinción luterana entre Reino de Dios y Reino del diablo. Pero, como es sabido, la visión luterana demoniza la vida humana al proclamar la radical corrupción de su naturaleza. La consecuencia, no prevista ni deseada por Barth, de este intento, es que al colocar la historia humana al margen de la historia de la salvación y la razón al margen de la fe, las deja libradas a sí mismas y abre las puertas al naturalismo. Es un mecanismo parecido al del maniqueísmo que se precipita desde el puritanismo en la orgía a que lo someten fatalmente las fuerzas del dios malo. Así el divorcio barthiano produce, por un efecto de rebote, el surgimiento de las así llamadas teologías secularistas y sus derivadas: de la muerte de Dios y de la esperanza. El discurso propiamente teológico se hace irrelevante y el fervor religioso, cuyo objeto se ha vuelto inalcanzable, se vuelca a la historia y al hombre.

A un Dios totalmente otro, al que no llega la oración del hombre, tampoco lo alcanza ni puede importarle u ofenderle su comportamiento. La teología de la secularización y hasta de la muerte de Dios proclama la absoluta alienación entre Palabra de Dios e historia humana y se presenta al cristiano como un hombre que, aceptando el pleno silencio de Dios, asume con seriedad su existir humano.

¿Pero qué motivación puede darse para que la existencia se asuma con seriedad más bien que según los propios apetitos y pareceres?

7.4 Jacques Maritain, progresismo, teología de la liberación

En el mundo católico, por otros caminos, se llega a la misma separación entre la historia de la salvación y la historia profana. Jacques Maritain quiso superar la confusión entre religión y política que la Santa Sede había condenado en la *Action Française* en 1926. Quiso evitar que se llegase a una condenación global de la historia moderna y un apartamiento de los católicos de la acción en el mundo, como consecuencia de un cierto resentimiento añorante de épocas pasadas, o soñando con imposibles retornos al pasado.

Maritain trató de afirmar la positividad de la historia moderna. Afirmó que la historia política y cultural de la humanidad estaba ordenada a un fin natural que, después de la elevación a la gracia, ya no es último, pero que el fin último no sólo no lo invalida sino que lo convalida, más aún, lo eleva. Maritain consiguió así su propósito de desbloquear a algunos ambientes católicos, proponiéndoles como objetivo histórico la realización de civilizaciones cristianas cada vez más perfectas, pero, aunque, por otro camino, incidió en la misma separación en que incurriera Barth: separar la historia de la salvación de la historia profana, considerar la historia de la Iglesia y la historia del mundo como dos historias meramente yuxtapuestas. De esa forma, lo espiritual corre el riesgo de quedar confinado en lo etéreo, y el cristiano presentado como alguien que se asoma a la historia del mundo desde afuera, para aprobarla o reprobarla, pero sin poder dar razón de ella, y con la constante sensación de que se le escapa de las manos y se erige en un tribunal que lo juzga a él y a la Iglesia según que hayan sido o no capaces de cumplir su tarea civilizadora. O por otro lado, lo espiritual queda absorbido por lo temporal, como ha ocurrido en Francia, Italia, España y Latinoamérica con la vertiente de la teología de la liberación que ha hecho del proceso inmanente de construcción del mundo, la condición, el antecedente y la vía para el advenimiento del Reino de Dios.

7.5 Causas de la debilidad política de los católicos

Es digno de meditar el hecho de que la Europa del *doppo guerra* fue reconstruida por partidos cristianos (las democracias cristianas) y por grandes hombres de estado católicos (De Gasperi, Adenauer, etc.) y lo que resultó es un mundo neopagano y descristianizado. Los partidos que lideraron estos grandes hombres, las democracias cristianas, pusieron su confesionalidad de lado por principio metódico y se dejaron convencer de que el espectro del comunismo que aterrorizaba a Europa occidental sería conjurado por el ensalmo del bienestar material y no por el poder de la fe y del espíritu. Crearon pues estados del bienestar secularizados. Ése fue el equivalente político de la inversión antropológica en teología²⁰.

¿Cómo sucedió esto? La secularización había penetrado en la teología, es decir, en el pensamiento cristiano se había impuesto la

convicción de que no le corresponde al cristiano crear un orden cristiano. No era necesaria la fe, bastaba la coincidencia moral entre católicos, liberales, socialdemócratas, republicanos. Se postulaba nuevamente el imperativo liberal de confinar la fe en el templo y la sacristía, coonestado con la afirmación naturalista de que «lo importante es la moral» y el «misterio cristiano» es *prescindible*. Tras lo cual se concentraba el dilema ético en la disyuntiva y conflicto *democracia-totalitarismo, fascismo-antifascismo*. Se minusvaloraba y consideraba marginal la dimensión religiosa del conflicto. Escamoteando y ocultando el dilema religioso: teísmo o ateísmo político.

«La falta de reconocimiento por parte de la Democracia Cristiana, de la esencia antirreligiosa del comunismo –ha dicho Augusto del Noce– se reflejaba en el modo equivocado de afrontarlo. La ilusión estaba en pensar que para su extinción sería suficiente la simple difusión del bienestar. Sin reparar en que la consolidación de la ‘sociedad opulenta’ eliminaba, efectivamente, la miseria, pero al mismo tiempo iba dando lugar a un extrañamiento y soledad hasta entonces desconocidos entre los hombres. Debido a esta coincidencia entre abolición de la miseria y extensión de la alienación, la sociedad opulenta, minada en su interior por una literatura de alienación que la presenta como invivible y reclama su transformación [revolución] ejerce de hecho una función procomunista»²¹.

La debilidad de la fe de los católicos se demuestra en que estuvieron dispuestos a admitir que «el misterio de la verdad» y «la verdad de su misterio» es, realmente, algo *prescindible*. Esa debilidad cultural la pagó el catolicismo con la instrumentalización política de que fue objeto para construir una sociedad que hacía extraña y obsoleta la realidad cristiana.

Los cristianos no se mantuvieron al margen de la historia ni de la política –como temía y quería evitar Maritain–, más aún, las democracias cristianas europeas fueron gobierno y construyeron un mundo. Pero ese mundo no sólo resultó a-cristiano, sino anti-cristiano²².

7.6 Augusto del Noce: teología de la secularización y actualismo filosófico

Augusto del Noce ha estudiado y comprendido profundamente el fenómeno de la teología de la secularización y de su lugar en la *Geistesgeschichte* de nuestro siglo. Durante décadas, casi siglos, la secularización, la laicización eran casi sinónimos de la persecución moderna al catolicismo. Desde la mitad de este siglo, se va a ir convirtiendo en una consigna teológica intraeclesial²³.

7.6.1 F. Gogarten, legitimación teológica de la secularización

La legitimación *teológica* de la «secularización» se pone en movimiento en el libro de Friedrich Gogarten *Destino y Esperanza del Mundo Moderno. La Secularización como problema teológico* (1953), fundado en la distinción, que iba a imponerse, entre *secularización* y *secularismo*²⁴. Hasta entonces ambos términos se habían usado como sinónimos, para indicar el paso a una concepción puramente humanística y laicista de la vida. Así, para las formas moderadas, se trataba de sustraer al «imperio» religioso e independizar las provincias del arte, la ciencia la moral y la filosofía; hasta para la religión se reconocía un cierto margen de lo racionalmente incognoscible. Para otras posiciones se trataba del paso del Dios religioso al Dios filosófico. Para las más radicales, por fin, se trataba de la progresiva desaparición de lo religioso en el mundo moderno y se profetizaba un «porvenir de la incredulidad». Hasta entonces, el pensamiento teológico de todas las confesiones cristianas se caracterizaba por la polémica *contra* la secularización.

7.6.2 La secularización: tarea del creyente

Gogarten, en cambio, no sólo acepta la tesis de que la historia del pensamiento y de la civilización moderna es, efectivamente, un proceso de secularización sino que, lejos de reprobar o lamentar el hecho, ve en él una lógica y legítima, más aún, necesaria consecuencia de la fe cristiana. Este reconocimiento de la secularización es el puente entre el cristianismo y el mundo y pensamiento modernos. Si se puede hablar de un mal del mundo

moderno, éste tiene su raíz en la oposición, de índole religiosa, entre la nostalgia de un mundo pasado y el presente progresismo.

La condena «reaccionaria» del mundo moderno en nombre de la religión tiene su contragolpe específico en la interpretación «secularista» de la secularización. La que llamamos crisis de nuestro siglo, en sus mismos aspectos catastróficos y aterradores, tiene su raíz en esta oposición. Porque el choque entre reaccionarios y progresistas no podría tener lugar si los primeros no tuviesen razones para condenar religiosamente al mundo moderno. Y sin esta condenación, la parte progresista no se vería tentada o inducida a asumir una actitud antirreligiosa.

7.6.3 Antecedentes de la teología secularista

Para la formulación de esta tesis fue decisiva una determinada interpretación de la historia contemporánea. En los primeros años de la postguerra prosperó en Alemania una visión cuya tesis fundamental consistía en atribuir la catástrofe del mundo moderno a un gigantesco proceso de secularización, por lo que exhortaba a volverse a la común tradición cristiana y a superar las divisiones confesionales.

A pesar de lo mucho de positivo que había en esta corriente, diversos motivos impedían tomarla seriamente en cuenta.

El primero era inmediatamente político. Es un hecho que esta visión parecía atenuar la responsabilidad nazista y alemana, porque de alguna manera la entendía como parte de un «pecado del mundo *moderno*» más general. Aunque fuese accidental, el dato era innegable, y era fácil descalificar esa visión como ideología política camuflada.

El segundo motivo era que, por esta línea de pensamiento, la tradición de la fe cristiana tendía a recomponerse en un primado de la fe *católica*. En efecto, dicha visión invocaba como a maestros a grandes «reaccionarios» del ochocientos: De Maistre, Baader y Cortés; y coincidía y reconfirmaba aquella línea de lo «antimoderno» que va de De Maistre a la obra de León XIII y al renacimiento del tomismo.

Se ve por eso cómo *la teoría de la secularización no podía surgir sino en el mundo protestante, por ser netamente adversaria*

de la filosofía católica de la historia, la cual tomó forma con el renacer del tomismo y subyace al programa de León XIII.

Según esta filosofía católica de la historia, todos los siglos de la edad moderna, desde Lutero en adelante, más aún desde aquella parte de la escolástica que prepara su obra, deben ser considerados como un proceso unitario de disolución hasta la catástrofe final; la edad de los totalitarismos, en la que desemboca la época de las revoluciones, sería su verificación. Hay pues una perfecta continuidad en la concepción religiosa, cultural y política en la Iglesia, desde León XIII a Pío XII.

En su obra *La singularidad cristiana*, Marlé ha señalado los orígenes protestantes de la teología de la secularización. Con todo, la destrucción que padece este protestantismo sin pesimismo explica su penetración en el mundo católico: como si lo adecuase a aquella imagen pelagiana que el protestantismo ortodoxo había visto en el catolicismo.

Esta visión, por alemana y por católica, se prestaba por lo tanto a la crítica sumaria según la cual la fe cristiana era considerada como el soporte de los valores de la civilización y sobre todo de los valores de la civilización europea. Era previsible, por lo tanto la hostilidad de los teólogos protestantes. Éstos podían invocar, como lo hicieron de hecho, las tesis de K. Barth, que era considerado entonces no sólo como el más grande de los teólogos protestantes, lo que es indiscutible, sino *simplemente* como «el más grande de todos los teólogos», también de parte católica. *Es un hecho que la teología de la secularización es, en sus orígenes, una contraofensiva protestante; y que sus teóricos protestantes se declaran todos discípulos de Barth, aunque luego se pudieran apartar de esa dirección.*

Desde un tercer punto de vista, se hacía un llamado a una cultura que no correspondía con la que había prevalecido en la historia del pensamiento alemán. Suponía que se renunciase, por lo menos, a la idea del primado alemán en los siglos que van desde la Reforma en adelante. Es innegable el carácter halagüeño de esta perspectiva. También para ella las raíces de la crisis del siglo no sólo no debían buscarse en el pensamiento alemán, sino que además, ese pensamiento, en su dirección clásica, se mostraba capaz de ofrecer el diagnóstico y el remedio de dichos males.

7.6.4 Aceptación «reaccionaria» de la modernidad

Hay que demarcar también los límites del pensamiento de muchos creyentes que suele calificarse genéricamente de «reaccionario», sin conectarlo por eso con las formas fascistas o nazistas, que tienen otro origen. Lo «antimoderno» de esta línea la ponía en una especie de subordinación, en la forma de simple oposición, respecto de los puntos de vista modernistas, progresistas y revolucionarios; porque de hecho importaba la aceptación con signo de valoración negativo, de aquella idea de «modernidad» que había sido elaborada, a los comienzos, por el pensamiento iluminista. Siendo que de lo que se trata, en la perspectiva de hoy, es de la crítica de la idea misma de «modernidad». Pero una vez aceptada esa idea, la victoria, hasta en la misma teología, de la línea de la secularización era indudable, como se verá.

En 1953, momento en que Gogarten expone sus tesis, la antítesis entre democracia y totalitarismo dominaba como tema central el debate político. De parte católica, se pensaba en interpretar esa antítesis en términos de civilización cristiana (Oeste) y ateísmo político (Este). Era ésta la visión de Adenauer en Alemania. Entre la Alemania de Adenauer (al menos aquella que entendía Adenauer que fuese) y la actual hay un abismo. ¿Hasta qué punto contribuyó a excavarlo la nueva teología secularista?

Para Gogarten la distinción entre «secularización» y «secularismo» es la expresión teológica de la libertad del cristiano evangélico ante la sociedad moderna, libertad que consiste en el rechazo de la idea según la cual los cristianos deberían constituir, dentro de la sociedad pluralista, «un partido cristiano» que haga una política «cristiana» con el fin de alcanzar un ordenamiento «cristiano» de la sociedad. Sobre las bases de esta distinción, *la sociedad moderna, precisamente porque es secular, se convierte en el lugar de la fe cristiana*. La misión de la fe en relación con el mundo consiste en velar a fin de que en sus instituciones y en sus ordenamientos seculares haya lugar para aquel sentido de lo humano que está amenazado por la pretensión totalitaria de las diversas ideologías y *Weltanschauungen*, «incluida la cristiana».

7.6.5 ¿Es totalitario el catolicismo?

El presupuesto clarísimo de esta argumentación es que la Iglesia romana representa el modelo absoluto del totalitarismo, contra el que el protestantismo habría afirmado «la libertad del cristiano». Los secularismos no habrían hecho nada más que mundanizar este modelo totalitario en la forma de «religión secular». Lo que se puede decir de este razonamiento es que, si es necesario en una perspectiva determinada, es sin embargo completamente equivocado.

Lo que caracteriza de hecho al totalitarismo es la absolutización de lo político, fundada en el presupuesto de que no existen verdades ni valores absolutos. Es ésta la negación que permite la idea de la «revolución total» como instauración de una metahumanidad caracterizada por la recuperación de aquellos poderes de los que el hombre había *tenido que* alienarse, en la fase del proceso histórico recorrida hasta ahora, para proyectarlos en Dios. Es justamente la ausencia de este límite de los valores lo que hace posible e inevitable el paso desde la revolución total como idea, como esperanza, etc., a la realidad totalitaria.

Por el contrario, en la concepción católica es la verdad del cristianismo lo que hace la Iglesia y la mantiene. Hablar pues de modelo teocrático-totalitario vale tanto como afirmar que teísmo y ateísmo son la misma cosa, o que el ateísmo tiene sus orígenes en el teísmo. Los elementos para una crítica definitiva de esta visión se encuentran en Gilson *Les métamorphoses de la cité de Dieu*²⁵.

7.6.6 De la secularización al secularismo: un mismo hecho antirreligioso

Augusto del Noce ha mostrado cómo: *«La distinción entre ‘secularización’ y ‘secularismo’ no tiene el mismo sentido que la distinción entre lo positivo y su desviación, sino una relación análoga a la que existe entre el comienzo y el resultado; y es imposible retroceder desde el resultado a su comienzo. [...] en la concepción metziana del mundo como mundo en devenir histórico bajo el primado del futuro, el pecado y el mal parecen ser, como en el actualismo, la naturaleza y el pasado.»*

Si es verdad que el modernismo es la penetración del protestantismo en el catolicismo, no hay que imaginársela, sin embargo, como una especie de protestantización del catolicismo; la penetración da lugar a un fenómeno nuevo, en el cual se eliminan los caracteres religiosos trascendentes tanto del protestantismo como del catolicismo. El comienzo de la teología de la secularización propiamente dicha, en Gogarten, muestra sus orígenes protestantes; la forma que asume en el católico Metz muestra su concesión a Gentile, último anillo de aquella cadena de reformadores religiosos italianos, desde Bruno a Gioberti, que se manifiesta así como la verdadera tradición del modernismo. Llegamos así a esbozar una conclusión que puede parecer paradójica: que el actualismo, en cuanto disolución de la teología en 'filosofía cristiana', [el pensamiento cristiano de Juan Luis Segundo, del que nos ocupamos más abajo] toma su lugar, en la historia filosófico-religiosa, como la forma definitiva e insuperable del modernismo [...] La reducción de la teología de la secularización al actualismo, y la definición del puesto de éste en la historia de la filosofía y en la historia permiten destruir los fundamentos sobre los que dicha teología está edificada. Vale decir: lo que el actualismo, críticamente considerado, anula no es de ninguna manera, como quisiera, la metafísica del primado del ser; lo que destruye es, en cambio, la interpretación revolucionaria de la historia contemporánea, y el concepto historiográfico de modernidad como secularización»²⁶.

7.6.7 El mal radical: el secularismo

Por lo tanto, el mal radical de nuestro tiempo no reside en un fenómeno localizado, el fascismo, ni la salvación es su opuesto, la democracia. El mal es *el proceso de secularización*, es decir, el proceso de destrucción del Dios cristiano en el corazón del hombre europeo, *del que el fascismo, al igual que el nazismo y el comunismo, es «una» de las posibles expresiones*. Es la cultura «moderna» laica e inmanentista la que muestra una clara continuidad, un mismo hilo conductor que enlaza las ideologías fascistas europeas, en sus etapas pre-fascistas, fascistas y post-fascistas. *Era entonces esa ideología secularista y laicista, marcada por un «no» decidido al catolicismo, la que debía*

justificarse, y no el pensamiento católico, ajeno de por sí a la génesis y a la formación del fascismo. La incompreensión de este punto capital por parte de los católicos no solamente permitía que la cultura laica se autoabsolviese, sino que producía en ellos, *precisamente en el momento en que accedían al poder político*, una evidente subordinación cultural²⁷.

No hay que extrañarse, pues, de que Juan Pablo II, hombre de diálogo y conciliación, al referirse al secularismo en la perspectiva del tercer milenio cristiano, convoque a los creyentes a una gran «confrontación»: *«Dos compromisos serán ineludibles especialmente en el tercer año preparatorio: la confrontación con el secularismo y el diálogo con las grandes religiones»* (TMA 52).

7.7 Condicionamientos políticos de la teología secularista

Puesto que esta teología de la secularización surge con una inspiración y una ocasión política bastante claras, su evolución se deja describir con términos políticos y acompaña ciertos desarrollos políticos estando muy fuertemente marcada por ellos.

En tiempos del Concilio, la embestida secularista dentro de la Iglesia se manifestó en el enfrentamiento entre «progresistas y conservadores» que Juan Pablo II califica de *«controversias políticas y no religiosas»*²⁸.

La obra de Gogarten puede calificarse de «socialdemocrática» en dos sentidos. Primero por la importancia que da a la lucha contra los totalitarismos, señalando su raíz en el ideal teocrático, lo cual, como se ha visto, es una atribución falsa e insostenible. Luego por haber surgido en un momento de optimismo: el de la reconstrucción de Europa, en el cual las capacidades de expansión económicas y técnicas manifestaban posibilidades de desarrollo tan insospechadas como imprevistas, hasta el punto de suscitar una falsa apariencia de posibilidades y la casi certeza de que a través de ellas la humanidad se liberaría totalmente. Gogarten participa de este optimismo y lo expresa mediante el siguiente razonamiento: la fe concibe al mundo como realidad creada. Es así que con eso mismo le confiere un carácter profano y autónomo; luego la liberación de la fe del mundo (del pensamiento mítico y panteísta) es una misma cosa con el reconocimiento de la autonomía del mundo.

Esta concepción es adecuada al tiempo de la sociedad tecnocrática y opulenta. Puede decirse que hace un pacto de concordia entre ella y el cristianismo. Pero no es difícil entrever sus dificultades.

7.7.1 ¿Es posible la secularización del orden moral?

La autonomía del mundo secularizado se extiende de hecho tanto a las ciencias como a la moral y a la política. Ahora bien –se pregunta Del Noce–, ¿es posible pasar de la autonomía de la ciencia a la autonomía de la moral? La «madurez del mundo» ¿puede autorizar una moral que valdría “*etsi Deus non daretur*”? (“como si Dios no existiese”; también si Dios no existiese). ¿Se puede ver una conexión entre la liberación de la consideración de la naturaleza de las trazas de panteísmo y la afirmación de la autonomía de la moral respecto de una metafísica religiosa?

En cuanto a la autonomía de las ciencias hay que observar ante todo que la tesis según la cual el reconocimiento de la «profanidad» del mundo sería una consecuencia lógica de la fe cristiana ya tiene sus años y se encuentra en la *philosophie nouvelle* francesa del mil seiscientos, en Malebranche, y resurge en Laberthonnière en 1913.

Otro cantar es el de la autonomía de la moral. A este respecto hay que preguntarse si la autonomía de la moral respecto de la metafísica no disuelve la idea misma de «moral». No hay más que recordar las discusiones surgidas en las primeras décadas de nuestro siglo respecto del fundamento metafísico de la moral kantiana. Se puede verificar su exactitud en nuestros días, en que resulta claro que la moral autonomizada de la metafísica se reduce a sociología y que la afirmación moral da lugar consiguientemente al sociologismo, es decir a la sustitución de la ética por la sociología; al relacionismo moral de los sociólogos, es decir a la idea de que la validez absoluta de las convicciones morales no es más que una imagen ilusoria, el reflejo de la conciencia individual de las estructuras y de las necesidades históricas del grupo social. ¿No se llega por ese camino necesariamente a la moral de las estadísticas?

Es fácil ver cómo sirve el pensamiento de Juan Luis Segundo a este programa y por lo tanto cómo está ligado a un determinado momento histórico, hoy superado, de modo que su pensamiento actualista ha sido devorado por los cambios históricos.

7.7.2 El actualismo filosófico subyacente

Uno de los aportes más interesantes del estudio de Augusto del Noce es la relación que muestra entre la teología de la secularización y la filosofía del idealismo actualista de Giovanni Gentile²⁹. Este discípulo de Hegel define su pensamiento como un actualismo en el cual lo absoluto, como acto del Espíritu, no representa nada trascendente al pensamiento. Ni la naturaleza, ni Dios, ni siquiera el pasado y el futuro, el mal y el bien, subsisten fuera del acto del pensamiento. El conocimiento se da por unificación del sujeto con el objeto. La religión se resuelve en filosofía. Por eso Del Noce considera a Gentile como el filósofo de la contestación religiosa.

Hay una curiosa coincidencia o paralelismo entre este pensamiento y el paso de teólogos políticos como Metz de lo que llaman una perspectiva cosmocéntrica a otra antropocéntrica.

La teología secularista parte de la profanidad del mundo en el que la moral se reduce a sociología, pasa a las combinaciones de existencialismo con marxismo y tiende por fin al actualismo. Ahora bien, la historia del pensamiento de nuestro siglo se caracteriza por el choque de dos grandes corrientes filosóficas: la del primado del ser y la del primado del devenir. Autores como Metz y Moltmann piensan que la filosofía del primado del ser va necesariamente asociada a la cerrazón conservadora y a la decadencia ideológica, mientras que la apertura al futuro está asociada a la abertura posmetafísica. Nada más insensato, afirma Del Noce. Según la metafísica del ser, la revolución también tiene un sentido: consiste en la restauración de un orden ideal eterno. Es la renovación como «originalidad» es decir como retorno a los orígenes, que es decir retorno a los «principios». En cambio, el concepto revolucionario que proviene de la filosofía del primado del devenir se destruye a sí mismo.

El olvido de la filosofía del primado del ser y la costumbre de dar por descontada su caducidad, sin necesidad de pruebas, han sido la causa de que hoy, bajo el influjo del marxismo y del neoiluminismo, la idea de revolución y las ideas contrapuestas de conservador, reaccionario o restauracionista hayan sido elevadas al rango de categorías filosóficas, hasta el punto de sustituirse de

hecho a las de «verdadero» y «falso». Hoy es más importante que una cosa sea *actual* a que sea *verdadera*. La pregunta es si «está de moda» o si «ya fue». Eso es coherente con la identificación que se hace en la filosofía del devenir entre filosofía y revolución; y con la misión de cambiar al mundo que se asigna a la filosofía.

Las etiquetas «progresista» y «conservador» han sido acuñadas en talleres de un pensamiento para el que la primacía la tiene el cambio más que la verdad. Esa misma mentalidad actualista es la que se inclina a dividir la historia de la Iglesia en un antes y un después del Vaticano II y actúa como si todo lo anterior hubiese caducado y la Iglesia hubiese comenzado a existir desde el Vaticano II, aunque reclamando ya la venida del Vaticano III, para que prosiga el devenir, puesto que para el actualismo lo permanente debe ser el cambio y lo que hay que conservar es el estado de revolución permanente.

Según Metz y la teología política, el mundo se manifiesta primariamente como ambiente social e histórico, la historia como historia final, la fe como esperanza, la teología se convierte en escatología intrahistórica y en crítica de la sociedad. La escatología no es un capítulo de la teología, sino que la teología se convierte, toda ella, en escatología; de la misma manera que en la filosofía del primado del devenir la filosofía se reduce a una doctrina de la praxis revolucionaria. Del Noce se pregunta si la teología de la secularización no es más que una copia grosera y *post litteram* del actualismo filosófico.

Pero en la visión de la teología política de Metz, la teología deja de ser teología. Lo que define a esta teología política ya no es el objeto creído sino el objeto que *espera* la fe. En efecto, la fe se convierte en esperanza. La escatología se refiere esencialmente al mundo como sociedad y a sus fuerzas transformadoras y parece sustituirse a la precedente orientación al 'más allá' como realidad supramundana.

Esto significa la extinción de la teología a corto plazo. Más que de los revolucionarios como cristianos anónimos —dice Del Noce— se podría hablar de estos teólogos como marx-blochianos anónimos. Resignados ya a una era poscristiana, producen una teología eutanásica y una exégesis para la que la Palabra no revela sino que solamente promete. La desmitologización, la apertura al mundo y otros discursos de los teólogos parecen no tener ya más

utilidad que mantener la importancia de los teólogos en un tiempo en que ya nadie cree en Dios. O más exactamente, puesto que el interés religioso no falta, el «metacristianismo» de estos teólogos ha contribuido a empujar a la gente y desviarla de la fe hacia el ocultismo, la teosofía, la magia, el mundo precristiano.

De la teología de la «muerte de Dios» pudo decirse: «*Dios ha muerto: viva la teología*»; con la teología política ha muerto también la teología.

7.8. La reducción de la fe a saber: el nuevo gnosticismo

Este informe quiere mostrar que el pensamiento de Juan Luis Segundo se ubica dentro de la corriente de los gnósticos modernos y modernistas. Algunos lectores del manuscrito de este informe, manifestando no estar al tanto de lo que es la gnosis, a la que se hace referencia en él, sugirieron la conveniencia de explicar lo que es. En este número se describirá el fenómeno gnóstico al que se hace referencia. Los lectores podrán aplicar por sí mismos estas nociones al pensamiento de Segundo y comprenderlo mejor como manifestación de ese fenómeno moderno.

Se ha dicho que: «*Caracteriza el momento histórico actual el descubrimiento de la total oposición entre cristianismo y el nuevo gnosticismo*»³⁰. El Papa Pablo VI se refería a los intentos neognósticos en estos términos: «*Mientras decae el sentido religioso entre los hombres de nuestro tiempo, privando a la fe de su fundamento natural, opiniones exegéticas y teológicas nuevas, tomadas muchas veces de las más audaces pero ineptas filosofías profanas, se insinúan acá y allá en el campo de la doctrina católica, poniendo en duda o deformando el sentido objetivo de las verdades enseñadas con autoridad por la Iglesia, y, con el pretexto de adaptar las ideas religiosas a la mentalidad del mundo moderno, prescinden de la guía del magisterio eclesiástico, dan a la especulación teológica una dirección radicalmente historicista, tienen la osadía de despojar el testimonio de la Sagrada Escritura de su carácter histórico y sagrado, e intentan introducir en el pueblo de Dios una mentalidad que llaman ‘posconciliar’ que deja a un lado la firme coherencia del Concilio, de sus amplios y magníficos desarrollos doctrinales y legislativos, con el sagrado patrimonio del magisterio y de la disciplina de la Iglesia, para*

subvertir su espíritu de fidelidad tradicional y difundir la ilusión de dar una nueva interpretación temeraria y estéril del cristianismo. ¿Qué quedaría de las verdades de nuestra fe y de las virtudes teologales que en ella se profesan si prevalecieran estos intentos, alejados de la aprobación del magisterio eclesiástico?»³¹.

Juan Pablo II ha definido la gnosis como «*esa postura del espíritu que, en nombre de un profundo conocimiento de Dios, acaba por tergiversar Su Palabra sustituyéndola por palabras que son solamente humanas*». Y agrega: «*La gnosis no ha desaparecido nunca del ámbito del cristianismo, sino que ha convivido siempre con él, a veces bajo la forma de corrientes filosóficas, más a menudo con modalidades religiosas o parareligiosas, con una decidida aunque a veces no declarada divergencia con lo que es esencialmente cristiano*»³².

La nueva gnosis no es una simple reedición del fenómeno que enfrentaron los creyentes en los primeros siglos de la Iglesia. Como indica el término *gnosis*, se trata, también hoy, de ideologías de la salvación que proponen alcanzarla a través del conocimiento y que identifican la salvación con una cierta ciencia que es en realidad una ideología. Como obra del conocimiento que es, es obra del hombre que se salva a sí mismo³³.

7.8.1 La nueva gnosis

Mientras la gnosis antigua, vinculada al neoplatonismo, era enemiga del mundo y padecía de un pesimismo cósmico, que sobrevive en algunos movimientos de la «derecha» gnóstica, las gnosis actuales son tan entusiastas por el mundo y el hombre que —en pos de Hegel— tienden a divinizarlo. Mientras la gnosis antigua hacía al mundo ateo (al negar su creación por parte de Dios) en nombre de la trascendencia de Dios, la nueva gnosis postcristiana lo hace ateo en nombre de un inmanentismo radical. Para la primera, el mundo, la materia es indigna de Dios; para la segunda, el mundo es Dios; una es pesimista, la otra optimista. Pero en la nueva gnosis el mundo no es aún divino, tiene que llegar a serlo, y sólo llegará a serlo cuando termine el proceso de sustitución del hombre por Dios. En este sentido: «*el rasgo esencial de esta conversión al inmanentismo del eschaton cristiano es el paso a la idea según la cual el hombre es capaz de autorredención*»³⁴.

7.8.2 Caracteres universales

Pero antiguas y nuevas gnosis tienen múltiples rasgos comunes y puntos de contacto y convergencia. Uno de ellos es «*el modelo según el cual la redención consiste en un proceso de autoelevación del alma (o espíritu) de la naturaleza hasta la identificación con Dios*»³⁵.

La salvación consiste en una divinización del Yo. Esa divinización no es consciente, ni explícita, no se tematiza pero se manifiesta en la práctica. Se ejercita en la absolutización –filosófica, ética y teológica– del ego, que se hace última instancia del conocimiento filosófico, del juicio moral y de la interpretación de la Revelación: de la Escritura, del Magisterio –al que no escucha– y de la Tradición, a la cual ignora o declara superada «hoy»³⁶. De ahí que la gnosis vaya de la mano con el idealismo filosófico, el subjetivismo y relativismo moral –al que contradice la encíclica *Veritatis Splendor*–, y con el pelagianismo, el modernismo y el secularismo en lo religioso.

El subjetivismo moral, declarando que la verdad moral objetiva (*natural*) es mala o inconveniente en muchos casos para las personas, coincide con el pesimismo cósmico de las antiguas gnosis, que declaraba mala la naturaleza. También se refleja ese mismo pesimismo cósmico en el rechazo del «orden natural» y de los fundamentos naturales de la ética, así como en el escepticismo epistemológico y en el agnosticismo filosófico y el modernismo secularista en lo religioso. El luteranismo reintrodujo en el plano religioso un pesimismo gnóstico acerca del hombre al considerar que la naturaleza humana está radicalmente viciada por el pecado original. El agnosticismo desmitologizador que culmina en Bultmann o, en su forma más suave, el relativismo histórico, relativiza los dogmas pasándolos por el filtro de las relecturas históricas y de lo aceptable para «el hombre de hoy».

Si en la gnosis antigua lo aparente era el pesimismo natural y su faceta oculta era la exaltación del hombre, en la actual lo aparente es la exaltación del Hombre y lo que se oculta es el pesimismo epistemológico. Decimos la exaltación del individuo, es decir: de su juicio moral subjetivo, de su filosofía idealista, de su historia y de su «situación», de su interés pragmático, de su liberalismo, de su

autonomismo secularista, de su conocimiento mediante el cual se salva (gnosis), hecho dios para sí mismo. Pero es paradójico que la mentalidad gnóstica afirme por un lado el conocimiento como fuente de salvación y de poder y denote, por otro lado, una secreta desconfianza por el poder real de alcanzar el conocimiento objetivo.

7.8.3 Rasgos actuales de la gnosis

Lo que recibe el nombre de gnosis en la obra de algunos grandes teólogos contemporáneos (Le Guillou, De Lubac, von Balthasar, Ratzinger, Manaranche) no se refiere por lo tanto al fenómeno de la primitiva iglesia, ni a la herejía gnóstica propiamente dicha, sino a relecturas globales del cristianismo que sus autores pretenden hacer en el interior de la fe, pero que consisten en una reinterpretación paracristiana de las fórmulas de la fe que rompe con la hermenéutica propia de la fe. Lo hace ejerciendo una seducción sutil, se muestra agresiva y combativa con los creyentes que se atienen a la interpretación tradicional de su fe, los hostiga y trata de imponer enérgicamente sus puntos de vista, aplastar o silenciar todo disenso «porque no es dialogal» o porque «es agresivo», reconfigurando de acuerdo a su visión toda la vida eclesial, hasta el punto de intimidar a la autoridad religiosa³⁷. Piénsese en las obras y la jovial agresividad de Anthony de Mello.

A la base de toda gnosis figura el mismo principio: un *elemento previo* que se impone a la fe y que *limita* sus afirmaciones. No se trata sólo de una *reducción cuantitativa*, sino de una alteración *cualitativa*, puesto que el mismo Dios ve cómo se le retira su libertad de obrar, su *ágape*, y, por consiguiente, lo que constituye su bien propio. Mas este *a priori* puede adoptar formas secundarias.

André Manaranche ha estudiado seis de estas formas secundarias de la gnosis según que encierran a *la fe dentro de los límites de*: 1) la razón (Kant y el protestantismo liberal); 2) la subjetividad; 3) lo existencial (Bultmann); 4) la historia; 5) la utilidad social y 6) la antropología³⁸. Las tres primeras provienen del mundo protestante y las otras tres del mundo católico.

¿Por qué son opuestas e irreconciliables la gnosis y la fe católica? Porque la fe católica reconoce que la salvación es obra de Otro, y de ese modo contraría la pretensión de la gnosis y reivindica

la absoluta superioridad del camino salvífico creyente sobre el camino gnóstico. La fe católica considera que la ciencia hincha pero es insolvente para salvar.

La imagen de la «hinchazón» que produce la ciencia expresa muy bien el falso aspecto de salud que disimula la escualidez de su enfermedad de soberbia aparentando que sea la gordura de la salud. Pablo habla de los que andan muy hinchados con su ciencia (*efusiothesan tines*, 1 Cor 4,18; cf. 1 Cor 4,6.19; 5,2; 13,4; Col 2,18). Y afirma: «*La ciencia infla, la caridad edifica*» = *he gnôsis fusioi, he de agapê oikodomei* (1 Cor 8,1). La acepción de «ensoberbecerse» del verbo griego *fusioô* es de origen exclusivamente cristiano. El verbo griego significa meramente disponer algo según su naturaleza. Hay una evidente relación entre la *fusis* (la naturaleza) y la *gnôsis* (el conocimiento) mediante la cual se alcanza o se pretende soberbiamente haber alcanzado el conocimiento de la naturaleza de las cosas. La herejía «naturalista», tan de nuestros tiempos, adolece de algo de eso y muestra en ello su carácter gnóstico.

Mientras la gnosis encierra al hombre en una conciencia solipsista y autosuficiente, la fe católica lo sumerge en la relación de obediencia a Dios y de comunión con el Gran Nosotros divino-eclesial³⁹.

7.8.4 Carácter gnóstico de la modernidad

Es un hecho reconocido que los movimientos políticos modernos tienen su fundamento y su raíz en el espíritu de la modernidad, y que éste es un espíritu gnóstico⁴⁰. La gnosis se presenta hoy como estando al servicio de un cierto intento de manipular la fe cristiana con fines intrahistóricos, pragmáticos, políticos. Ya sea para neutralizarla como reconocida opositora, ya sea para ganarla como posible aliada.

La gnosis «acultura» la fe, tiende a asimilarla al orden no cristiano del mundo moderno. Propiamente, es la gnosis aquella «ideología cristiana» que se merecería todos los dardos que Juan Luis Segundo arroja, en cambio, contra el presunto contenido ideológico de la fe católica. Ella busca crear una convergencia entre mundo e Iglesia que proviene, no de un auténtico diálogo como

entabló el Vaticano II exponiendo la propia fe e identidad ante el mundo, sino de una asimilación al mundo:

«Liberalismo y marxismo habían hallado un terreno de mutuo acuerdo para disputarle a la religión no sólo el derecho sino también la capacidad de plasmar la res publica (la cosa pública) y el futuro común de la humanidad». Sin embargo «se ha puesto de manifiesto que el futuro del género humano no puede proyectarse ni construirse dejando de lado la religión. Es un proceso estimulante para la fe, pero ésta no puede ignorar los peligros inmanentes al mismo, pues se hace ahora evidente el intento de enrolar la religión en las filas de los unos o de los otros como instrumento de las respectivas ideas políticas. En esta situación, es un deber ineludible, para el teólogo como para el pastor eclesial, [...] ilustrar lo concerniente a la esfera específica de la fe y, al mismo tiempo, para hacer justicia a la corresponsabilidad que le incumbe respecto de la cosa pública, en esta hora de la historia»⁴¹.

7.8.5 Heterointerpretación de la fe

Si ya sería dañoso confundir la fe *con* –y sustituirla *por*– la teología, a pesar de que la teología es la ciencia que toma sus principios de la fe y por lo tanto les reconoce su validez, confundir la fe católica y sustituirla por esa pseudo-teología que toma sus principios de la filosofía o de las ciencias humanas es sencillamente catastrófico. Y es una confusión en la que incurre y a la que induce Juan Luis Segundo.

El método «teológico» de esa moderna gnosis, que es una fase del racionalismo, ha sido caracterizada así: *«Al situarse de entrada en el exterior de la norma apostólica de la fe, al poner en duda la unidad y la permanencia de la confesión eclesial, la gnosis aparece como una interpretación efectuada desde una perspectiva extraña a la revelación divina y a la tradición de la Iglesia. En términos técnicos, se la puede considerar como ‘hetero-interpretación’»⁴².*

El pensamiento gnóstico es, pues, reductor. Reduce la Revelación a las dimensiones de la antropología: *«La autoridad de la Revelación recogida y formulada en la tradición apostólica transmitida por la tradición bajo la custodia del Magisterio, es sustituida como norma de ‘fe’ por el juicio de credibilidad que se supone posible en una situación cultural dada. Es ésta,*

seguramente, una 'hetero-interpretación'. No se oculta que se hace a menudo al precio de una adaptación cada vez más flexible de los nuevos modos de pensar y de actuar del hombre moderno, al precio de una reducción dogmática de la fe cristiana a un ethos humano bastante general para que los cristianos y no cristianos que creen en el porvenir del hombre se encuentren cómodos»⁴³.

Otros caracterizan la gnosis como una «*resolución de la religión en filosofía, de manera que ésta conserve el carácter de conocimiento que salva*». Esto se verifica en el modernismo, donde el actualismo filosófico toma el lugar de la revelación y de la teología. «*El actualismo, en cuanto reducción de la teología a 'filosofía cristiana', toma su lugar, en la historia filosófico-religiosa, como la forma definitiva e insuperable del modernismo*»⁴⁴.

El actualismo, por desentenderse del ser y por lo tanto de la verdad, para atender sólo al devenir, y además por ser radicalmente idealista, da lugar inexorablemente al relativismo. Tras el declive de la teología de la liberación con la caída del socialismo real, el mundo del pensamiento cristiano está ahora amenazado por el relativismo. Según el actual relativismo teológico, afirmar que en la figura de Jesucristo y en la fe de la Iglesia hay una fe vinculante y válida en la historia misma, es calificado de fundamentalismo. Hablar del «depósito» de la Revelación es usar un lenguaje fundamentalista. Se ve pues en la confesión de fe una amenaza para la modernidad, para la tolerancia y la libertad. El relativismo filosófico, del que Juan Luis Segundo puede considerarse un claro exponente, se ha convertido en la filosofía dominante⁴⁵.

Otra versión de la misma gnosis es la que reduce o intenta subsumir la revelación histórica en una filosofía de la historia⁴⁶.

También se puede describir la gnosis moderna como una reducción, por lo general inconsciente, de la fe, virtud teologal infusa, a un saber, cuya verdadera naturaleza queda en la sombra, y es fácilmente entendida como ciencia humana. En un capítulo próximo se expondrá el pensamiento eclesiológico y soteriológico de Juan Luis Segundo, para quien el creyente es «el que sabe». Pero su saber no tiene un contenido teológico (no es en primer lugar conocimiento de Dios) sino moral: sabe cómo salvar el amor del egoísmo, etc. Esa reducción moral de la fe es otra forma característica del naturalismo, raíz de las gnosis actuales.

7.8.6 *New Age*. Anthony de Mello

En esta dirección está orientado el fenómeno de la *New Age*, un típico sincretismo gnóstico que mezcla ciencia, filosofía y una «fe» natural que echa mano gustosamente de términos cristianos, pero desvirtuando totalmente su sentido.

La reciente notificación de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre los escritos del jesuita Anthony de Mello señala en su obra inconfundibles rasgos gnósticos: sustituye la revelación cristiana por una intuición de Dios; para ver a Dios basta mirar el mundo; las palabras de la Sagrada Escritura deberían servir solamente para alcanzar el silencio; las religiones, incluido el cristianismo, son obstáculos para el descubrimiento de la verdad; se ignora el carácter personal de Dios, concibiéndolo como una fuerza cósmica difusa y universal; profesar un credo es fanatismo; Jesús es un maestro como los demás y no es reconocido como el Hijo de Dios, sino como el que enseña que todos lo somos; la vida eterna es un disolverse en Dios impersonal como la sal en el agua; sólo la vida presente ha de interesar; el mal es solamente ignorancia y no hay normas objetivas de moralidad, sino que el bien y el mal serían solamente valoraciones mentales; la Iglesia, haciendo de la palabra de Dios en la Escritura un ídolo, habría terminado por expulsar a Dios del templo y por eso habría perdido toda autoridad para enseñar en nombre de Cristo⁴⁷.

Hasta qué punto es sutil y sabe mimetizarse el lenguaje gnóstico, o hasta qué punto está ya acostumbrada la inteligencia de los creyentes a sus errores, lo demuestra el hecho de que estos errores hayan pasado los filtros de la censura interna de la Compañía de Jesús y de las respectivas censuras diocesanas, como si se tratara de verdades que tienen carta de ciudadanía en la teología y en la espiritualidad católica. Esto plantea, por un lado, la necesidad de revisar los actuales mecanismos de censura eclesial de modo que se asegure realmente la solvencia doctrinal de los censores y, por otro lado, habla de la urgencia en esclarecer la fe del pueblo de Dios con una sana catequesis.

7.8.7 Gnosis como *hairesis*

Cuando la gnosis diserta sobre los contenidos religiosos, funda su certeza en una convicción u opinión racional, natural. Afirma los artículos de la fe no con la certeza que da la autoridad del Dios que los ha revelado, la Tradición y el Magisterio, sino con la certeza que proviene de la autoridad del hombre, que los juzga y los acepta o rechaza, o los reinterpreta hasta hacerlos comprensibles y aceptables por el tribunal de su opinión. De ahí que el gnóstico elige entre los artículos de la fe los que le parecen aceptables y rechaza, reinterpreta o simplemente prescinde de los otros.

El camino de la gnosis es el camino de la *hairesis*, es decir de la 'elección' de los artículos de fe que o bien se aceptan o bien se silencian, se reinterpretan reductivamente o se rechazan.

Los contenidos y el vocabulario de esta «fe descafeinada» son los mismos que los de la doctrina de la fe, pero la certeza por la que se los acepta, o el motivo por el que se los sostiene, es distinto. Dicho en otros términos: aunque el objeto material de la fe y de la gnosis sea el mismo, su objeto formal no lo es. Porque la fe los considera verdaderos y los acepta como revelados por Dios, mientras que la gnosis los considera verdaderos en cuanto aceptables por la razón, o reducibles a ella por un proceso interpretativo. No es de extrañarse que la definición de «teología» preferida por el pensamiento gnóstico sea la de «interpretación de la fe». Y así la define Juan Luis Segundo, que también la llama «pensamiento cristiano» como se verá en un próximo capítulo.

7.8.8 El implicitismo gnóstico

De ahí resulta un cristianismo sin religión, sin culto, sin sacramentos, sin adoración, sin alabanza ni glorificación de Dios, sin oración, sin fe en la providencia, sin esperanza en sus intervenciones históricas concretas. Un cristianismo *implicitista* donde *todo eso* se da por supuesto, pero, en el fondo porque, sin declararlo abiertamente, se lo tiene por superfluo o prescindible en la práctica.

«Hay dos enfoques ante la comunicación de la Palabra que prevalecen en la Iglesia de hoy. Para no emplear los términos 'minimalista' y 'maximalista', 'progresista' y 'conservador', los

llamaré 'implicitista' y 'explicitista'. Los que están a favor de la comunicación implícita creen que el camino para llegar al corazón secular es el compromiso silencioso de los cristianos con las causas humanas seculares y, en consecuencia tienden a no mencionar la doctrina católica y los temas cristianos. Los explicitistas, por el contrario, citan la *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI y persisten en decir que un compromiso mudo es insuficiente. Los cristianos deben ir más allá y proclamar públicamente su fe en la primacía del Señor y en la permanente relevancia de la resurrección. Dice Andrea D'Auria, 'sin esa claridad fundamental el hecho cristiano se reduce a algo subordinado a las demandas, al proyecto y a los contenidos del mundo'. El implicitismo coloca a la Iglesia en una posición en la que 'absorbe sin crítica alguna los valores ético-humanitarios del entorno, cuyo contenido está dado por otras matrices'⁴⁸. Los explicitistas se quejan de que los implicitistas están hasta tal punto «desexplicitados» respecto de su ser cristiano, que la gente se pregunta si existe alguna diferencia en realidad. Si uno está realmente enamorado no puede menos que hablar con entusiasmo de la persona amada»⁴⁹.

Donde el implicitismo muestra su debilidad mayor es en el culto, pues la gloria de Dios ha de ser proclamada «explícitamente»: «con los labios se confiesa para la salvación» (Rm 10,10). Una adoración y glorificación implícita es una contradicción en los términos.

7.8.9 Gnosis como apostasía anónima

Pasa con los gnósticos lo que ha dicho Bernhard Welte: «Es posible que el hombre no quiera renunciar a la religión ni siquiera cuando está empeñado en abandonarla, y que, por lo tanto, quiera conservar su forma cuando ya ha abandonado o traicionado su esencia»⁵⁰. Decía ya San Ireneo, refiriéndose a los gnósticos de su tiempo, que sobre los misterios cristianos «hablan todos de manera semejante, pero no todos creen de manera semejante»⁵¹.

La gnosis se empeña en no abandonar la Iglesia: se contenta con alterar la fe desde adentro, de manera que puede parecer sutil e imperceptible a los que no disponen de suficiente discernimiento. Esta actitud y mentalidad se ha expresado así en América Latina:

«A nosotros nos interesa recuperar esa zona de la Iglesia que está con el poder. Nosotros no nos vamos a ir de la Iglesia. Les haremos la vida imposible para que se vayan ellos [...] Nos interesa vivir este conflicto en el interior de la Iglesia»⁵².

Desde Simón Mago en adelante, la gnosis se caracteriza por su intento de instrumentalizar al Espíritu Santo para fines humanos, utilitarios. Por eso dirá Pablo de los gnósticos que *«tienen apariencia de piedad pero niegan su eficacia»⁵³*, es decir, la eficacia propia de la piedad, pero no la que les brinda el aparentarla.

Por eso la gnosis se presenta en forma de apostasía anónima, que no quiere manifestarse hasta que el Señor la hace manifiesta. Juan ve en ella el fenómeno anticristiano por excelencia, el anticristo. La oposición del Anticristo que expresa la preposición *anti* no designa tanto la persecución que viene de fuera de la Iglesia, cuanto una oposición por impostura que viene desde dentro de ella. La preposición griega *anti* significa lo que está delante, pero también lo que se pone en lugar de, como sugiere el castellano *antifaz*. El Anticristo es, pues, el que se hace pasar por Cristo: *«Han aparecido muchos anticristos [...] Salieron de entre nosotros porque no eran de los nuestros, si hubieran sido de los nuestros habrían permanecido con nosotros, pero ha sucedido así para que se pusiera de manifiesto que no todos son de los nuestros»⁵⁴*. Lo que distingue a los gnósticos de los que permanecen en la comunión no es reconocible tanto en el orden de la confesión cuanto en el de la «unción» del Espíritu, es decir, del orden de la caridad, de la comunión. La permanencia en ella es el signo con el que Dios marca a los que Él reconoce como miembros del Nosotros: *«vosotros tenéis la unción del Santo y conocéis todas las cosas»⁵⁵*.

«El gnóstico, lejos de sentirse culpable, se presenta como el cristiano más perspicaz, como el más fiel al Evangelio y el más apto para mostrar la credibilidad de la fe a los hombres de hoy. En ocasiones, incluso se hace el mártir, absolutamente de buena fe. Su argumentación es siempre la misma: o bien no ha querido decir lo que se le reprocha, o bien lo ha dicho pero no se trata de un punto que toque la esencia del cristianismo. La gnosis no es, pues, una fractura, sino un deslizamiento desgarrador. Por otra parte, tiene una existencia parasitaria, pues no puede vivir más que sobre el tronco que ella misma extenua, pero que es quien la lleva y quien la nutre [...] La gnosis se inocular en el interior mismo de la fe como

una reinterpretación de las mismas fórmulas: nos las vemos con una hermenéutica que afecta menos a la letra que al sentido. Como ha demostrado bien el padre von Balthasar⁵⁶, se trata de un concordismo cristiano que introduce el contenido de la Revelación en una visión del mundo que la falsifica de cabo a rabo en sus dogmas más fundamentales. El gnóstico somete el Credo a un sentido previo, que prohíbe al Dios de amor manifestarse como desea. En el fondo, el gnóstico quiere explicar a Dios por Dios mismo, dictarle su ser y su conducta. Nos encontramos con una especie de estoicismo con etiqueta evangélica, que pretende someter todas las cosas y que se opone al mensaje más nuevo de las Escrituras: el ágape de un Dios tripersonal que, por su propia voluntad, fuera de toda necesidad así como de todo capricho, pone en movimiento en nuestra historia la Dramática de una salvación, objeto de nuestra alabanza eucarística y motivo de nuestro apostolado»⁵⁷.

Notas

¹Pablo VI, Allocución del 07-12-1965, en la promulgación de los últimos documentos conciliares: AAS 58 (1966), p. 56.

²Véase José Luis Illanes, *Cristianismo, Historia, Mundo*, EUNSA, Pamplona 1973, pp. 11-15. Cornelio Fabro, *La Aventura de la Teología progresista*, EUNSA, Pamplona 1976, pp. 114-123 (Ed. original italiana: *L'avventura della Teologia Progressista*, Rusconi, Milano 1974, 350 pp.)

³Para las críticas a Karl Rahner: Hans Urs von Balthasar, *Seriedad con las cosas. Córdula o el caso auténtico*, Sígueme, Salamanca 1968 (*Chordula oder der Ernstfall*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1966); Cornelio Fabro, *El viraje antropológico de Karl Rahner*, Ciafic, Buenos Aires 1981 (*La svolta antropologica di Karl Rahner*, Rusconi, Milano 1974); André Manaranche, *Querer y Formar Sacerdotes*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1996, p. 79.

⁴Ver: Cornelio Fabro, *La Aventura de la Teología Progresista*.

⁵Eso es precisamente lo que afirma Segundo: «Todo enunciado teológico, es decir, todo aquello que es afirmado de Dios, es al mismo tiempo un enunciado sobre el hombre». Juan Luis Segundo, *Teología abierta para el laico adulto. I. Esa comunidad llamada Iglesia*, Lohlé, Buenos Aires, p. 60.

⁶Hans Urs von Balthasar, *Seriedad con las cosas. Córdula o el caso auténtico*, p. 114.

⁷Quien observe el pensamiento de Segundo comprobará que también él rechaza al Magisterio en las formas en que se suele hacer comúnmente cuando no se quiere romper abiertamente la comunión. También él lo pasa todo por la criba de su razón crítica.

⁸Juan Pablo II, Discurso a los miembros de la Academia Pontificia de Ciencias (27-10-1998), *Oss. Rom.* 06-11-1998, n. 45, p. 7 (619) hace una extensa exposición acerca del concepto de naturaleza, en sus relaciones con la filosofía y la fe. La encíclica *Fides et*

Ratio, especialmente sus números 33, 34 y 43, citados por el Papa, sale al paso de la necesidad de clarificar los conceptos al final de este milenio. El naturalismo mantiene su vigencia

⁹Pablo VI, Exhortación apostólica *Petrum et Paulum* en el 19º Centenario de su Martirio (22-02-1967), *Oss. Rom.* 1967, n. 742, p. 1-2.

¹⁰Juan Pablo II, Discurso a los miembros de la Academia Pontificia de Ciencias, nn. 3 y 5.

¹¹Seguimos la exposición de Fr. X. Arnold, *Grundsätzliches zur Theologie der Seelsorge*, citado por Heribert Mühlen, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1974, pp 8-10.

¹²Es: *Esa comunidad llamada Iglesia*.

¹³Card. Pie, *Oeuvres*, Tomo VII, pp. 191-192. Citado por Alfredo Sáenz, *El Cardenal Pie. Lucidez y coraje al servicio de la verdad*, Prólogo del Card. Édouard Gagnon, Eds. Niquil (Mendoza) y Gladius (Buenos Aires) 1987, 540 pp. Nuestra cita en pp. 272-273.

¹⁴A. Sáenz, *El Cardenal Pie*, p. 273.

¹⁵Cardenal Pie, *Oeuvres*, Tomo II, pp. 382-383; citado por A. Sáenz, *El Cardenal Pie*, pp. 274-275.

¹⁶He tratado de estos temas en: *En Mi Sed me dieron Vinagre. La Civilización de la Acedia*, Lumen, Buenos Aires 1999². *El indiferente: ¿Es indiferente? La indiferencia como estado espiritual a la luz de Marcos 1,21-28*, Obispado de Tacuarembó 1984² (Col. Sentir en la Iglesia n. 1).

¹⁷Fedor Dostoievski, *Los Hermanos Karamazov*, I, 7, «*La Controversia*».

¹⁸J. M. Le Guillou, *El Misterio del Padre*, p. 42.

¹⁹En este pasaje nos guiamos por la exposición de José Luis Illanes, *Cristianismo, Historia, Mundo*, pp. 11-15.

²⁰Véase Massimo Borghesi, *Posmodernidad y Cristianismo. ¿Una radical mutación antropológica?*, Ediciones Encuentro, Madrid 1997, capítulo «*La Crisis del catolicismo político según Augusto del Noce*», pp. 121-140.

²¹Massimo Borghesi, *Posmodernidad y Cristianismo*, pp. 128-129.

²²Massimo Borghesi, *Posmodernidad y Cristianismo*, Ediciones Encuentro, Madrid 1997, capítulo «*La crisis del catolicismo político en Augusto del Noce*», nuestra cita en pp. 128-129.

²³En este tramo del informe se resume y comenta el estudio de Augusto del Noce: «*Teologia della Secolarizzazione e Filosofia*», en: *Archivio di Filosofia* (1974), que nos señaló el Lic. Rodolfo Mendoza. Sobre el secularismo véase también: P. J. L. Illanes Maestre, Art.: «*Secularización*», en *Gran Enciclopedia Rialp*, T. XXI; Madrid, Rialp, 1981, pp. 89-96.

²⁴Marova, Madrid 1971. La obra original alemana: *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, F. Vorwerk Vlg., Stuttgart 1953.

²⁵Louvain-Paris 1952; Trad. esp.: *Las Metamorfosis de la Ciudad de Dios*, Troquel, Buenos Aires 1954.

²⁶Augusto del Noce, «*Teologia della Secolarizzazione e Filosofia*», pp. 161-163.

²⁷Massimo Borghesi, *Posmodernidad y Cristianismo*, pp. 125-126.

²⁸*Cruzando el Umbral de la Esperanza*, Plaza y Janés, Barcelona 1994, p. 168.

²⁹1875-1944. Véase Teófilo Urdanoz, *Historia de la Filosofía*, BAC, Madrid 1978, T. VI, pp. 171-180.

³⁰Augusto del Noce, «*Violenza e secolarizzazione della gnosi*», en AA.VV. *Violenza*, Brescia 1980, pp. 215-216. Citado por Massimo Borghesi, *Posmodernidad y Cristianismo*, p. 183. Se han referido al fenómeno de la gnosis contemporánea estudiosos como H. Jonas, E. Voegelin, G. Filoramo, J. Taubes, H. Blumenberg, A. del Noce.

³¹PP. Pablo VI, Exhortación Apostólica de 22-02-1967.

³²Juan Pablo II, *Cruzando el Umbral de la Esperanza*, Plaza y Janés, Barcelona 1994, pp. 103-104.

³³Por eso hay una conexión entre gnosis y pelagianismo.

³⁴Augusto del Noce, *Il problema dell' ateismo*, Bolonia 1964, citado por M. Borghesi en *Posmodernidad y Cristianismo*, p. 186.

³⁵Massimo Borghesi, *Posmodernidad y Cristianismo*, Ediciones Encuentro, Madrid 1997, p. 156.

³⁶Este rasgo es propio de la actitud de Lutero al enunciar el principio del libre examen subjetivo.

³⁷André Manaranche, *Querer y formar sacerdotes*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1996, Cap. 1 «*Panorama de las Gnosis recientes*», pp. 19-88 (*Vouloir et former des Prêtres*, Arthème Fayard, Paris 1994).

³⁸André Manaranche, Op. cit., Cap. 1, pp. 36 y ss.

³⁹«*Lo que caracteriza el principio hermenéutico del dogma católico, según Ireneo, es que en él la economía trinitaria, la confesión apostólica y el orden eclesiástico constituyen un solo 'esquema' que es el criterio mismo de la verdad revelada*». J. M. Le Guillou, *El Misterio del Padre*, Ediciones Encuentro, Madrid 1998, p. 74.

⁴⁰Véase Eric Voegelin, *Nueva Ciencia de la Política*, Rialp, Madrid 1968.

⁴¹J. Ratzinger, *Iglesia y modernidad*, Paulinas, Buenos Aires 1991, p. 6.

⁴²M. J. Le Guillou, *El Misterio del Padre. Fe de los Apóstoles. Gnosis actuales*, Ediciones Encuentro, Madrid 1998, p. 53-54.

⁴³M. J. Le Guillou, Op. cit., p. 57.

⁴⁴Augusto del Noce, «*Teologia della Secolarizzazione e Filosofia*», en: *Archivio di Filosofia* (1974), p. 162.

⁴⁵Card. Joseph Ratzinger, «*Situación actual de la fe y la teología*», Conferencia en el encuentro de comisiones episcopales de América Latina para la doctrina de la fe (Guadalajara, México), *Osservatore Romano* (Ed. Española), 01-11-1996, n. 44, pp. 4-6 (564-566).

⁴⁶Ver Cap. 3.

⁴⁷Notificación de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre los escritos del padre Anthony de Mello, del 24-06-1998, *Osservatore Romano*, (Ed. en español) 28-08-1998, n. 35, pp. 5-6 (481-482).

⁴⁸A. D'Auria, *Pro Mundi Vita*, April 1990, p. 26.

⁴⁹A. Di Ianni, *Religious Life as Adventure. Renewal, Refounding or Reform?*, Alba House, NY 1994, pp. 136-137.

⁵⁰*Filosofía de la Religión*, Herder, Barcelona 1982, pp. 253-254. Véase sobre estos fenómenos: Horacio Bojorge, *Presencia de Dios, Conversión y Apostasía*, Tacuarembó 1989, p. 22; y *Fe e Ideologías en el Uruguay. Reflexiones para la nueva Evangelización*, Tacuarembó 1989.

⁵¹*Adv. Haer.* 4,6,6.

⁵²Pablo Richard, *Diálogo Social*, Panamá, Marzo 1982.

⁵³2 Tm 3,5.

⁵⁴Jn 2,19.

⁵⁵Jn 2,20.

⁵⁶*Teodramática*, Ediciones Encuentro, 1990, vol. III: *La acción*, p. 66 (de la ed. francesa).

⁵⁷A. Manaranche, en *Querer y Formar Sacerdotes*, Desclee de Brouwer, Bilbao 1996, pp. 21-22 y 24.

8. El giro antropocéntrico en Juan Luis Segundo: del Misterio divino al proyecto humano

«Yo rescataría de Juan Luis Segundo el hecho de que mucha gente de formación católica tradicional, que abandonó su fe en lo formal, en los ritos y en los dogmas, pudo recuperar la fe en la causa de la solidaridad entre los hombres gracias a la reflexión cristiana de Juan Luis sobre la Biblia y la figura de Jesús»
(Edila Margarita Percovich).

8.1 La fe juzgada por su eficacia histórica

Se ha objetado a la teoría interpretativa de Juan Luis Segundo –que él llama “*círculo hermenéutico*”– que: «*El peligro de identificar teología con antropología consiste en que uno puede deslizarse demasiado fácilmente hacia el lado de la inmanencia en la Revelación y perder de vista la trascendencia*»¹.

La objeción expresa un diagnóstico certero. Que Juan Luis Segundo incurrió, efectivamente, en ese deslizamiento, es un hecho comprobable en sus obras. Pero tampoco esta confusión de teología con antropología es creación suya, sino un rasgo característico del pensamiento naturalista y modernista.

El pensamiento modernista es un pensamiento fervorosamente antropológico y no fervorosamente religioso, aunque mantenga sus apariencias religiosas. Por heredero del naturalismo y del deísmo, es un pensamiento sin Misterio, en el sentido de que, para ese modo de pensar, el Misterio no es una realidad objetiva, una dimensión de la realidad –la más profunda y significativa, que se anuncia, se adora y gobierna el pensamiento–, sino que, o bien es prescindible o bien ha de ser sometido a la razón y reinterpretado, juzgado desde afuera y por interpuesta persona de los refractarios a recibirlo. El Misterio es más bien temido que amado. Ante él, la mente natural-secularista, pregunta, como los demonios en Cafarnaúm: «*¿Qué tenemos que ver contigo? ¿Has venido a destruirnos? ¡Ya sabemos quién eres!*» pero no te queremos (cf. Mc 1,21-28).

El Misterio histórico-salvífico vivido por la Iglesia queda así mediatizado o instrumentalizado, puesto bajo sospecha de oponerse a un proyecto. Otras veces es sometido a la aprobación de instancias previas a la Revelación y a la Fe; debe justificarse por su utilidad o su eficacia, como sucede también con la Caridad y la

Esperanza. La Caridad es reinterpretada para que albergue la violencia. La Esperanza, desviada de su objeto propio, que es la comunión eterna con Dios, queda reducida a expectativas terrenas. La Fe, por su parte, queda bajo sospecha de ser ideología; la ideología prestigiada con ribetes de fe; lo sacramental bajo sospecha de ser un camino de alienación de la responsabilidad política o, lo que es peor aún, de ser simplemente una práctica idolátrica; ciertas opciones políticas son consideradas como caminos y fuentes *quasi* sacramentales de la gracia y, de hecho, como sustitutivas de la fe para alcanzar la justificación; los fervores están puestos en una empresa política que es, en el fondo, una reimplantación, neopelagiana, del imperativo de la justificación por las obras.

La vertiente modernista, en particular, quiere poner la fe al servicio de la historia, pero despojándola del carácter histórico de la revelación y tratando de deducirla, de alguna manera, de la naturaleza y de la psicología del hombre. El modernismo es antropocéntrico porque pone la revelación de Dios dentro del hombre y al mismo tiempo que psicologiza a Dios lo deshistoriza y de alguna manera lo 'desalteriza'. Convierte la revelación en un hecho natural, no histórico.

8.1.1 La fe sierva de la Historia

Véase cómo se plantea lo que se viene diciendo en el siguiente texto de Juan Luis Segundo: «la fe *constituye algo absoluto en cuanto es una verdad revelada por Dios, verdad absoluta. Sin embargo, al estar destinada a una función que no es ella misma, aún la verdad revelada y la adhesión a ella en la fe constituyen algo relativo. En otras palabras, lo absoluto en el plan de ese Dios que revela una verdad, no es que esa verdad sea aceptada, sino que sea puesta al servicio de los problemas históricos y de su solución*»².

8.1.2 Análisis del texto

Es necesario detenerse a desentrañar los errores de este texto. Su estilo inexacto y desprolijo contiene demasiados y en asuntos

demasiado importantes, porque tocan a los principios de la fe y a la teología, como para que se pueda dejarlos pasar sin señalarlos.

Además, éste es el estilo que, según San Pío X, es característico del modernismo: «*no proponer con orden metódico sus doctrinas ni formando un todo, sino como esparcidas y separadas entre sí, para que se los tenga por indecisos, cuando por el contrario son muy firmes*»³. La disimulación estilística y las ideas vertidas en este texto, que resulta antológico tanto por su estilo como por su contenido, caracterizan y definen el pensamiento de Juan Luis Segundo como modernista.

8.1.2.1 La fe no es «una verdad»

¿Qué puede querer decir Juan Luis Segundo cuando afirma que «*la fe es una verdad revelada por Dios*»? Ésta es una expresión ajena al uso tradicional de la doctrina y la teología católicas y que resulta extraña a los oídos católicos. Hasta el punto que uno podría inclinarse a dejarla pasar como un mero descuido de estilo, de los que abunda la obra de Juan Luis Segundo como se ha dicho en el capítulo tercero. Pero un examen más cuidadoso de los aparentes *descuidos* del pasaje muestran que no son tales, sino que derivan con plena coherencia de una doctrina modernista subyacente.

Para el pensamiento católico ortodoxo la fe no es ninguna *verdad*. Lo aceptable sería decir que «la fe recibe la verdad revelada por Dios», o que la fe «obedece al Dios verdadero que se revela», o que «la fe tiene por objeto la verdad revelada por Dios». Pero la fe, en sí misma, no puede llamarse *verdad*, sino sólo en sentido impropio o analógico. O bien porque, como se verá que es el caso, porque se la está definiendo desde un sistema de pensamiento ajeno a la fe y a la doctrina católica.

Además es necesario preguntarse: ¿a qué «fe» se refiere Juan Luis Segundo? ¿a la *fides qua* o a la *fides quae*? Es decir: ¿al acto de fe, a la virtud infusa de la fe, o al contenido de la fe? Segundo debería precisarlo, pero no sólo no lo hace sino que su pensamiento, ajeno a estos distingos tradicionales en la teología católica, pasa de uno a otro sentido, o los abarca, cuando habla de la fe en forma confusa e indistinta. Y aquí vuelven a plantearse más preguntas: ¿Por qué ignora estos distingos de la tradición católica? ¿Por descuido o por sistema?

En el tipo de pensamiento que representa esta cita de Segundo, al afirmar que «*la fe... es una verdad revelada por Dios, verdad absoluta*», se despersonaliza el acto de fe, en el sentido de que no se le reconoce la calidad intersubjetiva, y por lo tanto histórica, que la fe tiene en cuanto conocimiento, sino que se la reduce a un tipo de conocimiento objetal, no intersubjetivo, ahistórico en sí mismo, más metafísico o filosófico que religioso, en el que la condición comunal y amorosa de la fe, o sea la esencial conexión de la fe con la caridad, queda implícita, se evapora y de hecho no es reconocida. Se trata de un concepto de «verdad» no relacional, típicamente idealista y gnóstico, como se verá más abajo.

8.1.2.2 La fe no es «algo absoluto»

Tampoco puede afirmarse, si uno quiere atenerse al pensamiento católico, que la fe sea «*algo absoluto*». Es evidente que ni la fe acto humano, ni la fe virtud infusa son considerados absolutos dentro de la sana tradición doctrinal católica. No pueden llamarse absolutos porque son actos y disposiciones del hombre y el hombre es una creatura. ¿Cómo podría llamarse *absoluta* la fe con que se cree, que no es sino «obediencia de la creatura al Dios que se revela»?

En cuanto al Dios creído, que Segundo llama verdad absoluta: es cierto que el objeto de la fe (o sea *la fe que se cree*) no son los enunciados, sino Dios mismo, y que Dios es el Ser Absoluto. Pero ni siquiera por ese motivo, de tener por objeto al Ser Absoluto, puede afirmarse con verdad que la fe sea algo absoluto.

De haberse atendido al lenguaje católico ortodoxo, Segundo debería haber dicho que «la fe tiene un objeto absoluto». Porque esta fe presupone, efectivamente, una teodicea y la *ab-solutez* del Ser de Dios respecto de los seres creados. Pero, como insiste Segundo en todas sus obras, oponiendo dialécticamente la teodicea dualista con la fe bíblica, no es Dios en cuanto Ser absoluto el que está en la primera línea de la confesión de fe, sino Dios en cuanto *relacionado* con sus creaturas por sus obras. Juan Luis Segundo debería haber explicado que la fe cristiana, propiamente, no tiene por objeto primario la absolutez de Dios, sino su carácter personal-trinitario y, por lo tanto, relacional: Padre-creador, Hijo-redentor, Espíritu Santo-santificador. La fe que se confiesa en el Credo es fe

en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo en sus relaciones con el creyente, y no una simple afirmación teísta.

Juan Luis Segundo induce, pues, a error cuando afirma que la fe es «algo absoluto». ¿De nuevo una mera desprolijidad estilística? No. De nuevo la expresión de una convicción sistemática.

Reducir la fe a una verdad y luego declararla absoluta, va en la línea de la absolutización idealista del hombre, que es el error del antropocentrismo teológico al que se ha afiliado nuestro autor. En la tradición católica, puede llamarse *absoluto* al Dios que se revela y es creído, pero no al hombre ni a su fe. La absolutez del Dios creído no absolutiza al hombre, porque no lo diviniza. El hombre sigue siendo un ser tan contingente antes como después de creer en Dios.

La impropiedad de la expresión de Juan Luis Segundo deriva, además, de que, contra lo que sugiere, no es «la fe», sino el hombre, el que, por ella –cuando y si está informada por la caridad–, entra en comunión de vida con Dios. En ese sentido, el hombre podría decirse «participante del absoluto» (pero tampoco jamás «alguien absoluto») en cuanto por la fe y la caridad entra en relación de comunión con Dios y se une a Él.

Pero, por fin y sobre todo, ha de objetársele a este texto de Juan Luis Segundo la gnoseología subyacente, porque ella es lo que permite comprender que las aparentemente disparatadas desprolijidades estilísticas, son en realidad expresión intencional de ideas coherentes con un sistema ajeno a la tradición católica. En efecto: en sana teoría del conocimiento, aunque la fe tenga un objeto absoluto, su objeto no la hace absoluta, como –salvas las distancias de la comparación– no hace humano al perro –por exceso– conocer a su amo; ni –por defecto– lo hace óseo conocer un hueso; ni hace canino al hombre conocer a su perro.

8.1.2.3 Una extraña teoría del conocimiento

Estas calificaciones que Juan Luis Segundo aplica a la fe, denotan, pues, una teoría del conocimiento de tipo idealista-actualista, donde sujeto y objeto del conocimiento parecen confundirse en forma monista. Es sabido que el actualismo deriva del pensamiento idealista, de Hegel, para el cual el sujeto del pensar actual es la única realidad. Es, sin duda, sujeto de un objeto, ya que piensa

necesariamente algo; pero ese objeto del pensamiento, ya sea la naturaleza o Dios, el propio yo o los demás, no tiene realidad fuera del acto pensante que lo constituye y lo pone.

En la línea de Hegel, su discípulo Giovanni Gentile –por ejemplo– considera que todos los aspectos de la realidad son inmanentes al pensamiento que los pone y todos se resuelven en el pensamiento. Ni la naturaleza, ni Dios, ni siquiera el pasado y el futuro, el mal y el bien, subsisten fuera del acto del pensamiento. De una manera general, el conocimiento se verifica por una resolución del objeto en el sujeto. Todo acto de conocer, todo pensamiento, se da por unificación del objeto en el sujeto. «*Conocer es identificar, es superar la alteridad como tal*»⁴.

El modernismo resulta de una aplicación del idealismo a la fe cristiana. El idealismo enseña que el principio del conocimiento es inmanente. El teólogo que piense con esta filosofía subyacente concluirá que Dios es inmanente al hombre. Y, dentro de esa visión modernista será *absolutamente* lógico y comprensible afirmar que «*la fe es algo absoluto*». Pues bien, este actualismo gnoseológico, religiosamente agnóstico, es el tipo de agnosticismo que está a la base de las doctrinas modernistas⁵ y el que subyace, a todas luces, sea o no consciente de ello el autor, al pensamiento de Segundo expresado en el texto que se viene examinando.

El agnosticismo modernista implica la negación de la metafísica de las causas últimas, y que Dios no puede demostrarse por pruebas racionales en virtud del principio de causalidad. Queda eliminada la teología natural y con ello cerrado el paso a la revelación externa, porque se niegan los argumentos de credibilidad. Cerrada la puerta a la filosofía racional y a la revelación exterior, los modernistas explican la fe y la religión por la experiencia religiosa inmanente. Es el equivalente religioso del vuelco idealista en filosofía. En esta visión fe y revelación son lo mismo⁶.

8.1.2.4 La fe no es tampoco «relativa»

Después de haber exaltado la fe excesivamente considerándola «algo absoluto», Juan Luis Segundo pasa a disminuirla convirtiéndola en una servidora de la Historia. Pero tan falso es afirmar que la fe es «algo absoluto», como afirmar que la fe sea «*relativa a una función que no es ella misma*» y que en eso consista

su utilidad «histórica», entendiendo la historia, como lo hace Juan Luis Segundo, en el sentido historicista de los autores idealistas, modernos, naturalistas y secularistas. Es decir: una historia de la cual queda excluida, por principio, toda intervención de Dios.

Que la fe sea «relativa» a esa función «historicista», no se puede afirmar ni del acto de fe (con que se cree), ni de la virtud infusa de la fe (que cree) ni del objeto de la fe (lo creído).

No habría otra forma de que «*la fe sirviera a los problemas históricos y a su solución*» que creyendo y aceptando al Dios que se revela históricamente y que sigue interviniendo históricamente en la vida de los creyentes y de la Iglesia. Es decir dándole a Dios su lugar en la historia del creyente, de la Iglesia y de la humanidad. Pero esto es precisamente a lo que se niega, por principio, el historicismo naturalista y el modernismo. En la escuela reduccionista de Kant, la religión debe reducirse a los límites de la razón. Y después, a los de la historia, a los de la antropología y a todas las reducciones que se han citado en un capítulo anterior.

8.1.2.5 La fe sierva de la Historia

Juan Luis Segundo se irritaba ante la concepción tradicional de la teología como *reina* de la filosofía y de las demás ciencias y que las consideraba a todas como siervas de la teología (*ancillae theologiae*). Pero ahora intenta hacer lo contrario, y más, convirtiendo, no ya a la teología, sino a la misma fe en una servidora de la Historia. Y, entiéndase bien, no de la historia verdadera que los creyentes viven junto con Dios, sino de ese acontecer desdivinizado, esterilizado de toda presencia o acción divina, que construye un hombre solipsista, dios solitario de su planeta tierra, que se arroga soberbiamente la pretensión de ser el agente único de «su Historia» (*fides ancilla historiae*).

Juan Luis Segundo que, debido a su neto relativismo gnoseológico y su afiliación al actualismo filosófico, se molesta por la pretensión de que pueda existir una «*philosophia perennis*», quiere negarle igualmente validez perenne a la revelación que la fe confiesa *ex hoc nunc et usque in saecula*, para sumergirla en el dominio de lo efímero.

Pero la fe católica es *inútil* para cualquier fin político o mesiánico antropocéntrico como el que propone Juan Luis

Segundo, y se traicionaría a sí misma si se pusiera al servicio de ellos. Su función es otra y ésta le basta: servir a la entrada en comunión del creyente con Dios en todos los tiempos. Cuando un solo hombre entra en esa comunión, cambia el universo. De la comprensión individualista y estrecha del «salva tu alma» a la concepción política y mesiánica de «salva al mundo» se pasa como de una indiscreción a otra. Es, pues, falso que la fe esté «*destinada a una función que no es ella misma*», como afirma Juan Luis Segundo.

Las virtudes teologales, en cuanto son expresión de la entrada en comunión del hombre con Dios, y por lo tanto con el fin para el que fue creado y está en esta vida, pertenecen al fin del hombre, que es su unión con Dios. Y no tiene el hombre otra manera de guiarse en sus decisiones vitales, históricas, concretas, y por tanto, también en las políticas, que por su conciencia iluminada por la fe, guiada por la caridad y sostenida por la esperanza. La fe nos hace entrar en el Reino de Cristo que, si hemos de creer a su Palabra, no es de este mundo.

8.1.2.6 Una visión modernista

Abolida por completo –como lo hace el modernismo– toda revelación externa a la conciencia del hombre, resulta claro que la explicación de la fe no puede buscarse fuera del hombre y debe hallarse en el interior del hombre, en su vida misma. Es el principio modernista de la inmanencia vital. Siendo Dios el objeto de la fe, ésta reside en un sentimiento, o primer movimiento del corazón, engendrado por la necesidad íntima de lo divino. O, como dirá Segundo, de la búsqueda del sentido. Este sentimiento lleva envuelta la misma realidad de Dios bajo el doble concepto de objeto y de causa íntima y en él se une el hombre con Dios.

Tal sentimiento es para los modernistas la fe, y la fe así entendida es para ellos el principio de la religión. Pero no sólo la fe, sino la revelación misma de Dios. De modo que fe y revelación vienen a ser lo mismo. Desde el momento en que Dios es al mismo tiempo objeto y causa de la fe, Dios es al mismo tiempo objeto y revelador del sentimiento y en el sentimiento. De ahí que equivalgan la conciencia y la revelación: la revelación de Dios tiene lugar en mi conciencia y no puede tener lugar fuera de ella.

En el contexto de la lógica inherente a esta visión modernista se comprende que la fe se identifique con su contenido y que se diga de ella que es «una verdad» y que es «absoluta» como su objeto. Se comprende también que Segundo afirme que el hombre no va de la revelación a la fe, sino de la fe a la revelación⁷; que se va «desde el pueblo a la fe»⁸; que se sienta molesto con la expresión «depósito de la fe», y que lo reduzca a lo contenido en la Escritura⁹; que por «fe previa a la revelación» entienda: «la búsqueda de sentido para vivir su existencia»¹⁰; que sostenga que los dogmas deben evolucionar y cambiar para servir a la historia y no frenarla con su inmovilismo¹¹.

En el pensamiento de Segundo quedan bien reflejados, por lo tanto, aspectos característicos del pensamiento modernista definidos en la *Pascendi*: el *inmanentismo* y el *simbolismo*. Por su inmanentismo absolutiza la fe, pero desvinculándola de la canonicidad de la historia salvífica. Por su simbolismo la relativiza y la pone al servicio de la historia, al relativizar el alcance de los dogmas, haciendo de ellos meras expresiones simbólicas, aproximativas de la experiencia subjetiva de la revelación divina y que, por lo tanto, no sólo pueden ser cambiados sino que han de serlo necesariamente para mantener su eficacia, ya que su rol es puramente instrumental, existencial y antropocéntrico.

8.1.3 El antropocentrismo zoológico

Era necesario detenerse a disipar las brumas verbales para que se pudiera percibir lo que se esconde, tras esa niebla, en el texto cuyo examen se ha realizado: es el antropocentrismo zoológico, subyacente a la visión heterodoxa modernista. Ese antropocentrismo ve todas las cosas como antro-po-referidas y por lo tanto «relativas» al hombre. Ese antropocentrismo y su relativismo propio, nace del –y culmina naturalmente en el– idealismo: «las cosas son según el hombre las conoce; más aún, son como el conocimiento humano las hace... y si no son así, peor para ellas».

No está muy lejos esta «Historia» de los historicistas, de la confusa concepción de la «*Naturalis Historia*» de Plinio el Viejo. En la lógica de dicha visión monista y panteísta, la teología se reduce a un capítulo –casi a un escolio o excursio– de una cosmología de

craso materialismo; y la historia tiende a quedar reducida, en el fondo, a un aspecto secundario de la zoología. Así en algunas visiones naturalistas modernas, el hombre, aunque distinguido con epítetos tales como «racional», «económico», «histórico» o «político», no trasciende demasiado el género «animal». Por eso parece adecuado calificar esta antropología «animal» con el epíteto de zoológica.

La fe de los creyentes es la puerta por donde Dios ha querido entrar en la «historia», es decir en el tiempo de los hombres. Y es este tiempo –que no es otra cosa que la vida de los hombres que viven en él– el que debe dejarse regir por la fe y no pretender uncir al hombre –y menos al creyente– al yugo de su horizonte puramente inmanente y animal, efímero y transitorio. La cronolatría y la historiolatría no son otra cosa que formas o expresiones de la antropolatría.

8.1.4 La historización deshistorizadora

Los pensadores como Juan Luis Segundo, en el mismo momento en que están invitando a la fe a ponerse al servicio de la historia, le están prohibiendo que le aporte lo que le corresponde aportar siendo y permaneciendo ella misma: *fe en la revelación histórica*. Pero, según ellos, para adaptarse al «cambio histórico», la fe debe abjurar de su historicidad propia. Y para ponerse al servicio de la historia del hombre, tiene que despojarse de su carácter de intervención histórica de Dios.

Juan Luis Segundo subordina, pues, la fe a su eficacia histórica. Ella será juzgada por su eficacia o ineficacia, en último término, «mesiánica». Su eficacia la hará verdadera y su ineficacia la hará falsa. Es un craso pragmatismo teognómico.

La verdad revelada, o sea el misterio mismo de Dios –ya que el contenido de la revelación es Dios que se revela a Sí mismo y la fe no tiene por objeto ideas de Dios sino a Dios mismo–, ¿no le parece suficientemente importante por sí mismo, que necesita medirlo según que sea instrumentalmente útil con fines inmanentes?

Consecuencia de esta instrumentalización histórica de la fe y del pensamiento cristianos es que se introduce una ruptura con su pasado y *en esa misma medida se los deshistoriza*: «Bajo la forma de una teología de la revolución (o más suavemente: de una

teología política), el tema de la discontinuidad [entre futuro y pasado] se expresa de un modo nuevo: la historia sólo es salvación como esperanza; por lo tanto se rechaza la historia pasada en cuanto forma de la existencia; hablar de historicidad está en las antípodas del darse a lo histórico. Un pensamiento 'histórico' se convierte en un pensamiento antihistórico. En ningún sitio se ve esto más claro que en los trabajos de J. B. Metz. En ellos, la opción entusiasta por la historia ofrece al mismo tiempo un decidido rechazo del pasado. Se suprime la referencia a la tradición en favor del proyecto de lo por-hacer». De este modo, la teología política «materialmente se aparta del campo de las reflexiones teológicas, en cuanto que abandona la tradición teológica y vive de reflexiones políticas inmanentes»¹².

Este vuelco antropo-históricolátrico del pensamiento cristiano se ha introducido en gran parte de cara al diálogo con el marxismo, que pone en primer lugar lo histórico como dialéctico. Sin embargo «la historia aparece como forma de salvación, precisamente, cuando los hombres se distancian del enfrentamiento y se reconocen como comunidad»¹³. Y si se busca dónde sucede «hoy» esto, se verá que es en el hoy litúrgico de los fieles en la asamblea eucarística dominical.

El Anexo 1 permite comprobar cómo Juan Luis Segundo se desembaraza, consecuente con sus ideas, de la revelación y de la salvación histórica sucedida en Cristo y de su renovación anamnética en la liturgia. Juan Luis Segundo le reprocha al culto católico que sea ahistórico, atemporal. «Eso es pasado». Como tal, debe someterse, sí, al futuro. Pero en los hechos, resulta que ese futuro del que se habla, no es ya el futuro eschatológico, sino el futuro planificado por las ideologías y los proyectos humanos, en el que Dios ya no tiene lugar y donde su *Parousía* se ha esfumado como un sueño mítico. El pasado donde Dios actuó palidece frente al futuro que pertenece al hombre y se manifiesta irrelevante ante él. En ese «futuro», la «esperanza» modernista ya no deja lugar para una *Parousía* histórica.

8.2 La fe juzgada por su eficacia política

La teología política, y Juan Luis Segundo en su seguimiento, piden que lo trascendente se acredite por *su eficacia* en lo inmanente, en lo histórico, bajo cuyo nombre se entiende «lo político».

La posición de estos pensadores se ubica, por ese culto de la eficacia, entre las que describía san Pablo como antagónicas a la sabiduría y la eficacia propia de la Cruz, que es, sin duda, otra: «*los judíos piden signos (sémeia) y los griegos buscan sabiduría (sofía)*».

Los signos o sémeia que *pedían* los judíos eran las intervenciones históricas de Dios, eficaces, destinadas a cambiar la suerte del pueblo. Son los signos de un mesianismo inmanente, al que Jesús desdijo con su declaración ante Pilatos, el gobernante de este mundo: «*Mi reino no es de este mundo*».

Y los griegos no piden, buscan por sí mismos sabiduría (*sofia*), es decir el saber de los sofistas, un conocimiento eficaz y útil, apto para convencer en el ágora, equivalente a las ideologías pragmáticas y relativistas de la modernidad, ya en forma de doctrinas de academia o en forma de elocuencia de fines políticos o utilitarios.

Los judíos *esperan* de Dios y *piden* a Dios los signos. Los griegos *buscan, por sí mismos*, la sabiduría. Por eso mismo, es comprensible que Segundo acuse de idolatría a los que se reúnen alrededor de Jesús para adorarlo. En eso coincide con el eterno reproche de paganos y judíos contra los cristianos. Lo que Segundo afirma ya lo decía Celso a su modo y ha vuelto a reprocharlo Hegel. Según este filósofo, tres son las cosas que mantienen al creyente al margen del mundo actual: a) la presencia real y el culto eucarístico; b) el sacerdocio ordenado y c) la vida religiosa consagrada¹⁴.

Puesto que la solución de los problemas históricos es asunto político, la consecuencia lógica de esa forma de pensar es previsible. Juan Luis Segundo todo lo pasa por una razón, que es, en el fondo, razón política y que por ende resultará ser –como se ha visto en un capítulo anterior– la ideología marxista: «*Ahora bien, esta solución*¹⁵, *como ya vimos, está constituida por una ideología, esto es, por un sistema histórico de medios y fines en relación con el problema de que se trata*¹⁶. «*Es menester aceptar, y nuestro círculo hermenéutico se basaba en ello, que una opción política de*

cambio en pro de la liberación es un elemento intrínseco y desideologizador de la fe. En otras palabras, que sólo tendremos una fe auténtica cuando estemos comprometidos en una lucha auténtica que nos abra los ojos a nuevas posibilidades y significados de la palabra de Dios»¹⁷. «Lo que más se aproxima a una ciencia de las masas y de cómo manejarlas en su propio provecho, son ciertos elementos del marxismo. [...] Si el cristiano tiene que salir en busca de una ciencia complementaria que le permita analizar y dirigir su conducta en el plano de lo masivo, no es de extrañar que una especie de simbiosis [...] entre cristianos [...] y marxismo [...] sea uno de los hechos pastorales más importantes del cristianismo latinoamericano»¹⁸.

El espíritu del tiempo se da sus propios pensadores, que articulan el discurso que los hombres de un determinado grupo desean oír. La teología secularista es un tipo de reflexión teológica acerca de la fe que, desde dentro de la Iglesia, se hace mirando de reojo al mundo político y buscando el modo de influir en él, aunque aparente renunciar, con fingida magnanimidad, al deseo y esperanza de poder hacerlo. Desde el mundo político se mira de reojo a la Iglesia y se calcula los posibles réditos políticos de la manipulación de los creyentes.

Es paradójico: por un lado, el secularismo se opone celosamente a que la fe católica rija la política y arroja permanentemente sobre ella la sospecha de esconder aspiraciones totalitarias. La oposición a la acción política de los católicos la funda en el reclamo de la legítima autonomía de las realidades temporales. Pero cabe preguntarse, por otro lado: ¿cómo entienden entonces Juan Luis Segundo y los secularistas que la fe *es relativa* –como él afirma– a esas tareas históricas, si no lo es como rectora de las mismas? La respuesta es obvia: lo es como servidora. Pero entonces cabe preguntar: ¿como servidora libre? ¿Quién garantiza esa libertad?

La politización secularista de la fe corre paralela con una crítica al modelo «constantiniano» porque, en el fondo, está al servicio de un sueño en una intervención política de la fe, pero no de la fe como moderadora de la política, sino como moderada por ella. No es el sueño de los profetas enviados por Dios a corregir a los reyes, sino el sueño de los profetas del rey y de los profetas de Baal. Da la impresión de que por la vertiente de este pensamiento se sacralizan de tal manera las «realidades histórico-temporales» que se termina

no respetando la legítima autonomía de la fe y de las realidades divinas, la autonomía del Espíritu Santo; hasta el punto de querer someter la fe, la Iglesia, el dogma, Dios, unciéndolo al carro de la Historia.

En efecto, la tesis central de *Teología del Mundo* de J. B. Metz puede resumirse así: «*Sucede que el mundo es plenamente mundano porque Dios es plenamente divino. Esta plena mundanidad del mundo, unida a la plena divinidad de Dios, está expresada en el principio del Dios creador, trascendente*». Esta tesis parece a primera vista totalmente alejada del immanentismo y de la absoluta trascendencia divina de la teología de Barth. Sin embargo, aunque parece opuesta a la visión de K. Barth, sus efectos son los mismos. Para Barth, Dios, debido a su absoluta trascendencia, pronuncia un no al mundo. Para Metz, la absoluta trascendencia significa un sí completo al mundo¹⁹.

Por estos caminos se llega a una curiosa forma de integrismo que consiste «*no tanto en no reconocer la justa autonomía de las realidades terrestres en su campo específico, como en no admitir el legítimo pluralismo cuando la fe y la moral cristianas no imponen la uniformidad en la actuación de los cristianos*». Y, viceversa, aunque a veces se tilde a los creyentes de integristas por juzgar al orden político desde sus convicciones de fe, por ejemplo cuando condenan el aborto y la eutanasia, «*no es integrismo, sino coherencia cristiana, rechazar determinadas opciones que contrastan con la fe y la moral cristianas*»²⁰.

La historia de este siglo ha demostrado que hay formas de esclavizar a los creyentes a una tarea de «liberación», usando para ello, como cadenas, una ideología de la «liberación». Y que hay un integrismo deísta, laicista y naturalista que cela y vela por mantener alejado a Dios de la naturaleza y de la historia, a no ser que logre reducirlo a servidumbre y unirlo al yugo.

En esta manera de pensar no se tiene en cuenta la afirmación de Jesucristo: «*Ésta es la vida eterna, que te conozcan a Ti, Padre*». En la óptica evangélica, creyente, todo el obrar humano es y permanece –contra lo que afirma Juan Luis Segundo– relativo, no a la historia, sino a la gloria del Padre y a la comunión del hombre con el Dios trino y uno, y no viceversa.

8.3 La fe puesta bajo sospecha sistemática

Paralela, pero inversamente, Juan Luis Segundo parece visiblemente incómodo con la imagen de la Iglesia y del creyente que las críticas ilustradas, moderna y marxista fraguan y él acata. Para Segundo: *«parece elemental que el círculo hermenéutico de una teología liberada y liberadora pasa por la sospecha sistemática (!) de que la teología vivida, tanto como su expresión académica, han sido desviadas hacia finalidades masivas con su correspondiente distorsión de contenidos»*²¹.

Es extraña pero significativa la distinción que establece Segundo entre una teología académica y otra teología vivida, que luego caen bajo una misma sospecha. ¿Qué puede entender un lector por «teología vivida» sino la vida de la Iglesia que se expresa en la teología académica? No es entonces la «teología» sino la vida misma de la Iglesia lo que Segundo pone bajo sospecha, aunque apañando la frase. Toda la vida eclesial queda, pues, bajo *sistemática sospecha* de estar desviada. Es una acusación gravísima. Porque esta sospecha arroja, de hecho, una acusación tan universal como sin pruebas sobre todo aquello que, en la Iglesia, no ha sido amparado o justificado por la opción ideológica que propone Segundo como la única adecuada.

La introducción de la *sospecha*, otro instrumento apto para las tareas rupturistas de la modernidad, hace un flaco favor a la seriedad en la búsqueda de la verdad e introduce actitudes irresponsables en el mundo de la inteligencia. Obedece al pragmatismo actualista, que no suele ser escrupuloso.

Pero, puestos a sospechar, ¿por qué no oponerle a esta sospecha esta otra suposición?: *«Supongamos que en vez de pesar la experiencia cristiana en la balanza de la razón, tal como nuestra cultura entiende la razón, tomáramos en serio que el Evangelio es verdad; que, en la historia de la Biblia y en la vida, muerte y resurrección de Jesucristo se ha manifestado realmente el Creador y Señor del universo para revelar y realizar este propósito, y que, por lo tanto, todo lo demás, incluyendo las realizaciones y postulados de nuestra cultura, debe ser evaluado, y sólo puede ser válidamente evaluado, con la balanza que esta Revelación nos proporciona. ¿Cuál sería el sentido que resultaría de tratar de entender nuestra cultura desde el punto de vista del Evangelio?»*²²

8.4 La inversión apologética

A la inversión antropocéntrica del pensamiento corresponde una inversión de los afectos y las pertenencias, de las condenaciones y los elogios. Juan Luis Segundo comienza, como los gnósticos, prometiendo ofrecer a los hombres una fe creíble. Luego le impone a la fe la condición de hacerse aceptable por el «hombre de hoy», de mostrarse a la «altura de los tiempos» y «acompañar la aceleración de la historia». Termina así emplazando y juzgando a la fe, a la Iglesia, a los creyentes y reprochándoles su oposición al progreso de la «Historia». Se ha consumado una inversión apologética. Es la Revelación la que termina sentada en el banquillo de los acusados.

Juan Luis Segundo se hace con ello propagandista de la leyenda negra anticatólica e instrumento de la persecución de la fe, no por incruenta menos destructora, por parte de la ideología dominante, secularista y laicista; a la cual su pensamiento le hace el juego de manera acrítica y obsecuente, pasando así a sumarse al coro de los «profetas del rey».

8.5 Alabado por los enemigos de la fe

La aceptación entusiasta de que es objeto el pensamiento de Juan Luis Segundo en ciertos medios políticos o político-eclesiales y el aplauso de creyentes «modernos» tocados por el naturalismo o la gnosis e incluso de incrédulos se explica por su sesgo no sólo antropocéntrico sino también *autolítico*.

Véase uno de esos elogios: *«Lo que distingue singularmente la obra de Segundo es su carácter excitantemente positivo y materialista, que no respeta dogmas ni valores absolutos y que no reconoce ningún rito sagrado que haya inhibido sus estudios. En otras palabras, Segundo no estudiaba de rodillas ni hacía adoración de nada. Si las escrituras bíblicas son palabra de Dios, lo serán por el valor intrínseco de su contenido para un tiempo determinado y no a la inversa. De allí que se tomara la atribución de juzgar los libros sagrados (como Lutero, que llamaba a la carta de Santiago como ‘la epístola de paja’), para comprender su*

sentido, si es que efectivamente poseían algún valor como parte del proceso pedagógico de evangelización»²³.

Los que no simpatizan con el catolicismo, los que comparten los prejuicios que la modernidad expandió contra él, no se engañan en percibir la simpatía que les tuvo y el servicio que pueden prestarles sus doctrinas. Es que Juan Luis Segundo no sólo ha renunciado a la apología de la fe y de la Iglesia católica ante las impugnaciones de la crítica ilustrada, sino que se ha hecho apologista del mundo incrédulo ante el creyente: *«Parecería, por lo mismo, que, operativamente hablando, una teología de la liberación debería tener como cometido devolver en lo posible su autenticidad a la fe cristiana, convertida hoy por las tendencias mencionadas en infantilismo y sumisión al orden establecido»²⁴.*

Este tipo de expresiones, afirmadas en forma tan universal e indiscriminada, han sido consideradas ofensivas por muchos creyentes que se han sentido heridos gratuitamente por ellas y por otras semejantes que abundan en las obras de Juan Luis Segundo, de las que es ejemplo el texto comentado en el Anexo 1. Pero es sabido que hay una violencia argumental propia del lenguaje que usa la persecución anticatólica. Ya se ha visto –como lo señala Augusto del Noce– que existe un anticatolicismo que pretende cobrar a los católicos las boletas de los desastres provocados en la historia por las ideologías de la modernidad. Hay muchos creyentes que se han dejado determinar por esa acusación crónica y han internalizado la culpa. El pensamiento de Juan Luis Segundo pertenece a esta categoría que asume acríticamente todas las culpabilidades y acusaciones que se arrojan contra la Iglesia y los creyentes y las blande contra ellos, haciéndose útil a dicha persecución por la calumnia.

Eso es motivo del aplauso de los anticatólicos. Existe de hecho un estado de persecución anticatólica a la que la inversión apologética de Juan Luis Segundo rinde un buen servicio: *«Occidente conoce, a partir de 1960, [fecha por la que empieza la producción de Juan Luis Segundo] el máximo de la persecución incruenta de la religión»* hasta tal punto *«que se ajusta a la realidad de hoy el término guerra religiosa fría»*. Ante ese hecho *«es extraordinario observar cómo incluso hombres de indudable cultura aseveran que no existe persecución porque falta la coacción física y, aparentemente, también la moral. Hay que*

responder que la persecución contra la religión no puede ser realmente eficaz si no deja al sujeto la impresión de haber elegido libremente. Es lo que ya había comprendido perfectamente Juliano el Apóstata. La verdadera persecución contra la religión debe por eso apoyarse sobre la 'persuasión'; a saber sobre una persuasión separada de la 'evidencia', esto es, separada de la idea de verdad, por lo que la misma distinción entre 'persuasión' y 'violencia' se hace imposible. Se ilumina así el carácter verdaderamente nuevo de la situación actual, en la cual la persecución psicológica de la religión se ha vuelto inseparable de la persecución de la razón»²⁵. La obra de Juan Luis Segundo sirve a esa intención.

8.6 El ideal perenne de la teología católica

Lo que decía el arriba citado panegirista es verdad. Sólo que, lo que él alaba en Segundo, es criticable e impropio de un teólogo católico creyente y no condice con el perfil del teólogo al que aspira el alma católica y formula el Magisterio en estos términos: *«Puesto que el objeto de la teología es la verdad, el Dios vivo y su designio de salvación realizado en Jesucristo, el teólogo está llamado a intensificar su vida de fe y a unir siempre la investigación científica a la oración»²⁶. Así estará más abierto al 'sentido sobrenatural de la fe', del cual depende y que se le manifestará como regla segura para guiar su reflexión y medir la seriedad de sus conclusiones»²⁷.*

«La teología jamás puede reducirse a la 'reflexión' privada de un teólogo, o de un grupo de teólogos. El ambiente vital del teólogo es la Iglesia y la teología, para permanecer fiel a su identidad, no puede pasar por alto el hecho de participar íntimamente en el tejido de la vida de la Iglesia, de su doctrina, de su santidad, de su oración»²⁸.

«Cuando el 02-09-1549 san Pedro Canisio obtuvo la bendición del Papa Pablo II para su misión en Alemania, se arrodilló ante la tumba del príncipe de los Apóstoles, Pedro, para orar. Lo que vivió interiormente le dejó una huella tan profunda, que en un fragmento de sus confesiones afirma: 'Tú sabes, Señor, cuán intensamente me confiaste aquel día Alemania. Desde entonces, Alemania ha ocupado cada vez más mis pensamientos y he deseado ardientemente ofrecer mi vida y mi muerte por la salvación eterna de Alemania'»²⁹. «Deseo –decía Canisio– despertar en los demás y

en mí mismo un fervor más grande, para que el depósito católico de la fe, que el apóstol nos ha encomendado con una finalidad precisa y que es preferible a todos los tesoros de este mundo, se custodie siempre intacto y auténtico, puesto que de él dependen la sabiduría cristiana, la paz general y la santidad del hombre^{30»31}.

Si se acepta como atinado y verdadero el juicio de Matossian acerca del pensamiento de Segundo, su carácter de pensador católico resulta cuestionado. Una grande convergencia de juicios y de indicios muestran que Segundo se ubica efectivamente dentro de corrientes de pensamiento que no sólo han ido derivando cada vez más lejos de sus orígenes y de su identidad católica, sino que son anticatólicos en su raíz.

8.7 Consecuencias

8.7.1 La apostasía anónima

A muchos católicos que tienen dificultad en creer los hechos que proclama la fe católica —o que simplemente ya no los aceptan—, el pensamiento gnostizante de Segundo les crea la ilusión de que sí aceptan ahora los contenidos de una fe que han pasado por el filtro de sus ideas. Una vez reinterpretados y reducidos a fórmulas racionales, Segundo les ofrece recetas razonables y tranquilizadoras a las víctimas de una apostasía, frecuentemente anónima, que él, inadvertidamente, contribuye a fomentar, a la vez que a mantener insensible e indolora. Con sus doctrinas, gente que en su fuero íntimo ha abandonado ya la fe, aunque todavía no la Iglesia, se puede seguir hamacando en la ilusión de permanecer católica. Pero ya no sostienen los artículos de la fe por fe, sino por opinión. Ya no son *creyentes* sino *opinantes*.

Son ilustrativas en ese sentido las palabras de elogio póstumo que pronunciara la edila Margarita Percovich en la sesión de homenaje del órgano legislativo de la comuna montevideana: «*Yo rescataría de Juan Luis Segundo el hecho de que mucha gente, de formación católica tradicional, que abandonó su fe en lo formal, en los ritos y los dogmas, pudo recuperar la fe en la causa de la solidaridad entre los hombres gracias a la reflexión cristiana de Juan Luis sobre la Biblia y la figura de Jesús...*»³².

No es de admirarse de que los que *abandonaron* la fe estén convencidos de que la han *recuperado*, cuando se recuerda esta enseñanza de Segundo, clara consecuencia de la confusión niveladora entre fe e ideología: «Llamo ateísmo potencial al hecho de considerar ciertos valores humanos como un criterio previo y superior a toda creencia religiosa determinada; y estimo [...] que quien no esté dispuesto a este tipo de ¡ateísmo! (que postulo por igual para los cristianos) no será capaz de reconocer la importancia histórica y la significación de Jesús. Aún si llegase eventualmente a confesarlo como Mesías, Hijo de Dios, o hasta Dios, eso no impediría, sino que por el contrario haría que hiciese de Jesús un ídolo»³³.

No hay que extrañarse, pues, que quien deja, como dice la edila, «su fe en lo formal, en los ritos y los dogmas», pueda estar apostatando y al mismo tiempo estar convencido de que se ha convertido en el auténtico creyente, puesto que se ha *convertido* «a la fe en ciertos valores humanos como criterio previo y superior a toda creencia religiosa». Al mismo tiempo, su apostasía se confirma y se justifica frente a los que han permanecido en la fe, pero ahora son juzgados como «idólatras».

Juan Luis Segundo postula que la fe del pueblo católico es idolatría mientras no sea «justificada» por un asentimiento, no a la palabra de Dios que revela, sino a ciertos valores humanos que son su criterio previo de validez. Tal como suena, la afirmación de Segundo evoca, *mutatis mutandis*, la sentencia que anatematiza el Vaticano I: «Si alguno dijere que es igual la condición de los fieles y la de aquellos que todavía no han llegado a la única fe verdadera, de suerte que los católicos pueden tener causa justa de poner en duda, suspendido el asentimiento, la fe que ya han recibido bajo el Magisterio de la Iglesia, hasta que terminen la demostración científica de la credibilidad y verdad de su fe, sea anatema»³⁴. Lo que le pasa a Segundo es lo que se ha descrito certeramente así: «En lugar de una asimilación de la dimensión social del hombre en una visión cristiana de la vida –que, según sus declaraciones, es la aspiración de algunos de estos autores–, lo que se obtiene es la yuxta-posición de un cristianismo fideísta y un humanismo abiertamente naturalista, si es que no se desemboca sin más en la disolución del cristianismo en una visión puramente terrena e intramundana del acontecer»³⁵.

Esta «apostasía anónima» la reconocía San Pío X y la describía así: *«Hablamos de un gran número de católicos... los cuales, con pretexto de amor a la Iglesia,... impregnados hasta la médula de los huesos de venenosos errores bebidos en los adversarios del Catolicismo, se jactan, a despecho de todo sentimiento de modestia, como restauradores de la Iglesia, y en apretada falange asaltan con audacia todo cuanto hay de más sagrado en la obra de Jesucristo, sin respetar la propia persona del divino Reparador, que rebajan con sacrilega temeridad... Tales hombres podrán extrañar verse colocados por Nos entre los enemigos de la Iglesia; pero no habrá fundamento para tal extrañeza en ninguno de aquellos que, prescindiendo de intenciones, reservadas al juicio de Dios, conozcan sus doctrinas y su manera de hablar y obrar. Son seguramente enemigos de la Iglesia, y no se apartará de la verdad quien dijera que ésta no los ha tenido peores. Porque... ellos traman la ruina de la Iglesia, no desde fuera sino desde dentro: en nuestros días el peligro está casi en las entrañas mismas de la Iglesia y en sus mismas venas: y el daño producido por tales enemigos es tanto más inevitable cuanto más a fondo conocen a la Iglesia. Añádase que han aplicado la segur... a la raíz misma, esto es, a la fe... Amalgamando en sus personas al racionalista y al católico, lo hacen con habilidad tan refinada, que llevan fácilmente la decepción a sus pocos adversarios... juntan con esto, y es lo más a propósito para engañar, una vida llena de actividad, asiduidad, ardor singulares hacia todo género de estudios, aspirando a granjearse la estimación pública... sus doctrinas les han pervertido el alma de tal suerte, que han venido a ser despreciadores de toda autoridad, impacientes de todo freno, y atrincherándose en una conciencia mentirosa, nada omiten para que se atribuya a celo sincero de la verdad lo que sólo es obra de la tenacidad y del orgullo»³⁶. San Pío X concluye: «se trata de la Religión católica y de su seguridad. Basta, pues, de silencio, prolongarlo sería un crimen. Tiempo es de arrancar la máscara a esos hombres y mostrarlos a la Iglesia tales cuales son en realidad»³⁷.*

8.7.2 Agnosticismo

Un pensador como el Arquitecto Horacio Terra Arocena, católico de vasta cultura teológica, encontraba similitudes entre la alergia a

la certeza que notaba en Juan Luis Segundo y la del filósofo agnóstico uruguayo Carlos Vaz Ferreira. Decía que, así como al filósofo del escepticismo y del relativismo laicista a la uruguayo, a Juan Luis Segundo lo ponían nervioso las *certezas* de la revelación y de la fe. De modo que cuando alguien afirmaba algo con certeza, no paraba hasta debilitar esa seguridad, envolviéndola en una nube de cuestionamientos, infinitos recortes, peros y dudas.

En parte a eso se debe el síndrome de evitación del lenguaje teológico y de las tesis tradicionales de la teología, que estos autores evitan por considerarlo excesivamente seguro de sí mismo. A esto también se debe en algunos el afecto antiescolástico.

Las certezas que inquietan a Juan Luis Segundo son algunas simples certezas de la fe y las certezas de la fe de los simples, las que afirman los creyentes sin haberlas hecho pasar por el periplo de los análisis críticos, de las sospechas y de las dudas metódicas y expresándolas con el lenguaje heredado de siglos. Ésa le parecía a Juan Luis Segundo –como ha quedado documentado con citas– una fe tonta y no ilustrada, idolátrica, cómplice de la ideología del *statu quo*, y que había que combatir como un mal hasta erradicarla. El suyo es un talante y un talento perpetuamente cuestionador de la Fe, de la Tradición, del Magisterio. Es posible entender por qué. A veces le fue necesario remover el obstáculo de un concepto –por ejemplo el de caridad– que excluye demasiado frontalmente otro concepto, por ejemplo el de violencia. O una fe que pone límites al pensamiento y a las exigencias de las ideologías. O un dogma que frena la aceleración de la historia.

Este rechazo agnóstico se plasmó en su obra en el rechazo a la «*teología vivida y su expresión académica*». El contexto de su obra muestra que en la expresión «teología vivida» Juan Luis Segundo ha englobado la vida de fe, la doctrina de fe, el culto y la vida eclesial. En estos pensadores, el gnóstico y el agnóstico se dan la mano. A todo ello se suma la renuencia modernista a exponer de un modo metódico y en su conjunto su propio pensamiento.

8.7.3 Caridad y violencia

Veamos un ejemplo de lo que significa, en los hechos, declarar que los contenidos de la fe son relativos y han de ser puestos al servicio de los problemas históricos y de su solución. Las tesis que Juan

Luis Segundo desarrolla en *Liberación de la teología* tienen grávidas consecuencias cuando se aplican a entender la compatibilidad de la caridad cristiana con la violencia³⁸.

Si existen en la revelación contenidos seguros y absolutos, el teólogo debe necesariamente reconocerlos y ponerse a su servicio; por el contrario, si el teólogo goza de absoluta independencia, de completa libertad, en la revelación no pueden darse contenidos ciertos, seguros, absolutos, inmutables. Juan Luis Segundo, como teólogo de la liberación, realiza una elección precisa: *la teología debe ser completamente libre*. Por este motivo, postula una teoría de los contenidos de la revelación que le permite mantener con firmeza su elección. Llega a ella trazando una neta distinción entre la fe en Dios y las particulares expresiones conceptuales que la misma asume en el curso de los siglos. Estas últimas, a su juicio, son parte siempre de alguna ideología (mentalidad, cultura, etc.) y, en consecuencia, no pueden vincular al teólogo, el cual posee como única norma una fe pura, privada de cualquier contenido. Colocadas estas premisas, Juan Luis Segundo establece que la misión esencial del teólogo es construir un puente «entre esta concepción de Dios (que hemos recibido por la fe) y los problemas que nos vienen de una historia siempre en proceso de cambio. A ese puente, a ese sistema de medios y fines, provisorio pero necesario, lo llamamos ideología. Claro está que cada ideología presente en la Escritura es un elemento humano, aunque, en un proceso de intensa unidad psicológica parezca ser traducción simple e inmediata de la concepción de Dios revelada [...] El considerar así las cosas da a la teología de la liberación una mayor libertad para moverse, en principio, dentro de las Escrituras y en relación con la fe»³⁹.

Ahora bien, con base en estos postulados, Juan Luis Segundo no encuentra ninguna dificultad para aceptar el modo más radical de desmitificación de la Sagrada Escritura. Por cuanto concierne al Nuevo Testamento, atribuye al componente ideológico (que Bultman llama mítico) todos los acontecimientos excepcionales y las mismas enseñanzas de Cristo. E incluye en la ideología incluso el elemento más característico y original del mensaje de Cristo: el precepto de la caridad.

Afirma Segundo: «Si la revelación de Dios nunca se presenta pura, sino encarnada en ideologías históricas, ya no podemos

invocar al Jesús histórico para desechar las soluciones del Antiguo Testamento. Si las exigencias circunstanciales son decisivas, Jesús, al decir que ofrezcamos la otra mejilla, no corrigió en modo alguno al Deuteronomio que mandaba exterminar físicamente determinados pueblos. [...] Cuando Jesús habla del amor gratuito y de no resistir el mal, estamos frente a la misma necesidad de llenar el vacío entre la concepción de Dios que tenía Cristo o la primera comunidad cristiana, y los problemas a que se enfrentaba en su época. Y esto quiere decir que se trata de otra ideología y no del contenido mismo de la fe»⁴⁰. «La manera concreta de amar que Jesús proclama constituye una ideología, esto es, un sistema concreto, históricamente determinado, de lograr el mayor amor posible en una determinada circunstancia que, por principio, nunca podrá repetirse en los mismos términos»⁴¹.

«¿Qué es lo que se debe decir de este concepto de la teología, que pretende sustraerla a cualquier criterio normativo? Esta reivindicación de completa libertad por parte del teólogo, no sólo frente a las ciencias humanas, sino también ante la Palabra de Dios, ¿es legítima, o está por el contrario en contraste con la naturaleza misma de la teología, que tiene que ser ante todo y sobre todo humilde y atenta escucha de la Palabra de Dios, y después inteligencia y anuncio de esta Palabra de salvación?

Segundo plantea un problema real, el mismo que planteó Bultmann con su desmitificación: el problema de la distinción entre forma y contenido de la Palabra de Dios. Pero este problema no puede ser resuelto en la línea sugerida por Segundo, trazando una separación neta entre la forma y el contenido, y dejando al arbitrio del teólogo el aspecto formal. Esto no parece legítimo sobre todo, cuando se trata de sucesos históricos (como éxodo, nacimiento, muerte, Resurrección de Cristo, Pentecostés, etc.) En estos casos, de ninguna forma el aspecto formal puede ser separado del contenido. Por ello, no tiene el teólogo libertad alguna para tratarlo como elemento ideológico que pueda modificar a su placer»⁴².

Hasta aquí la evaluación de B. Mondin. Pero –es posible seguir preguntando ulteriormente–, ¿a dónde conducía a los cristianos, en el contexto de la invitación a la lucha armada, una teología que justificaba la violencia como componente necesario de la caridad?

Los errores, confusiones y ambigüedades de Segundo sobre este tema exigirían un Anexo para mostrar cómo entrevera los conceptos de caridad y violencia, en estos textos. Contra lo que Segundo continuamente supone, no es la *eficacia* lo que define la caridad. Al contrario, Pablo enseña en 1 Cor 13, que *la caridad no se califica por las obras, sino que es ella la que las califica*. Por otra parte, la caridad conoce un «orden» por el cual se ama de manera diversa a los diversos. Santo Tomás ha sistematizado para siempre, en páginas clarísimas, lo que se refiere a la beneficencia y a la misericordia y en este reino de la caridad que es el de la *gracia*, el principio físico de la *entropía*, del *ahorro de energía* en aras de la *eficacia*, que Segundo extrapola al orden religioso, inventando una especie de ley de entropía teológica, es un intruso que sólo crea confusión en vez de aclarar⁴³.

Segundo estira el concepto de violencia para hacerlo caber en la caridad: «*Si esto es así, debemos concluir que la violencia es una dimensión interna de todo amor concreto en la historia, así como es, por supuesto, igualmente una dimensión interna de todo egoísmo concreto. Dentro de las leyes económicas de la energía que regulan la eficacia de nuestro amor, debemos ciertamente tratar de estrechar más y más las proporciones de esa violencia necesaria sin perjudicar la eficacia del amor existente. Pero tratar de elegir entre amor y violencia no tiene el más mínimo sentido...*»⁴⁴

Queda en pie, sin embargo, a pesar de los intentos de Segundo por estirar dialécticamente los conceptos hasta identificarlos, que la caridad excluye la violencia porque prohíbe «*forzar al que no quiere*»⁴⁵. Si se acepta lo que Segundo propone en estas páginas, que asustaron a Mondin, se justifica que se incurra en las violencias de conciencia y aún en las violencias físicas, persuadiéndose de que eso es caridad. Esta doctrina da pie, por ejemplo, para justificar todas las violencias del Fondo Monetario y del neoliberalismo; los defensores de estas instituciones y sistemas –si aplican los mismos criterios *liberadores* de Segundo– podrán excusarse diciendo que, no pudiendo beneficiar a todos, lícitamente excluirán «violentemente» del bienestar a los muchos, para *ahorrar la energía* que permita brindarla a los que se puede.

¿Ni esto logrará convencer de su peligrosidad a los que pretenden difundirla y la ponderan como fundamento de una espiritualidad?

Oculto en este razonamiento de Juan Luis Segundo se entrevé el principio de que el fin justifica los medios. Bien preveía Zimbelman que la ética de Segundo, llevada a sus consecuencias últimas, conduce al nihilismo o al cinismo moral. Y ésta es la actitud «intelectual» de todas las tiranías.

8.7.4 Siembra de dudas

En la comunicación de las cosas de fe, quería San Ignacio de Loyola y así se lo encarecía a los jesuitas: «*mucho advertir en el modo de hablar y comunicar de todas ellas*» y que «*así se hable que el pueblo menudo no venga en error alguno... ni se dé ocasión al pueblo para que en el obrar sea torpe y perezoso, ya sea antes de la fe formada en caridad, ya sea después*»⁴⁶. El pensamiento de Segundo, a menudo, comienza por una certeza pero la destruye a continuación mediante alguno de los «saltos», al decir de E. Rodríguez Antuñano, que lo caracterizan. Su proyecto de liberación de la teología culmina con un proyecto de liberación de la historia de las «cadenas del dogma», que son en realidad las cadenas de la fe. Y por fin, el proyecto de adaptar el dogma a los cambios históricos que propone «*el dogma que libera*» siembra la duda inherente al relativismo tanto filosófico como teológico.

8.7.5 Cerrado a la confrontación de ideas

Se ha dicho que Juan Luis Segundo «*siempre pareció necesitar del adversario, como antítesis hegeliana en la que creía que radicaba el secreto del progreso científico*»⁴⁷. Sin embargo elegía a qué adversarios responder y a cuáles ignorar y se desentendió del diálogo con quienes le corregían sus falacias dialécticas, sin las cuales todo su pensamiento perdería fuerza de convicción y encanto.

Juan Luis Segundo es un pensador receptivo para la vertiente del pensamiento cristiano gnostizante y modernista, de la cual es representante. Pero evitó la discusión a fondo de sus razones con los pensadores de otra orientación que le salieron al cruce. No

respondió –por ejemplo– a las serias críticas de Dr. Miguel A. Barriola, que en varias ocasiones cuestionó sus escritos, hasta dedicarle un libro de más de doscientas páginas, *Fieles al Papa desde América Latina*. Juan Luis Segundo no respondió a quien desvirtúa, con un examen tan minucioso como fatigoso, el vigor de sus sofismas. Se desentendió de ese diálogo. Tampoco respondió a las críticas de otros autores que se han citado, a pesar de que algunos, como Zimbelman, se las han dedicado serias, concienzudas y rigurosas, a la par que educadas.

Notas

¹«The danger with identifying theology with anthropology is that one can shift too easily to the side of immanence in revelation and lose the transcendence». A. J. Tambasco, «A Critical Appraisal of Segundo's Biblical Hermeneutics», en: *The Use of Scripture in Moral Theology*, pp. 321-336, nuestra cita en p. 325.

²*Liberación de la Teología*, p. 175.

³San Pío X, enc. *Pascendi*, 3; DS 2071. Juan Luis Segundo se excusa de exponer sistemáticamente la doctrina y la teología católica alegando que contiene aspectos que o bien no interesan al laico o bien exceden su capacidad especulativa: «Esta teología al nivel de las cuestiones existenciales del cristiano posee límites y virtualidades propias», *Teología abierta para el laico adulto. I. Esa comunidad llamada Iglesia*, p. 9. Como si pudiese haber algún aspecto de la Revelación de Dios que pudiese declararse irrelevante para la vida del hombre.

⁴Recuérdense las enseñanzas de Augusto del Noce acerca de la relación entre teología secularista y filosofía actualista, que nos ponen sobre pistas de comprensión de la naturaleza de este pensamiento. En Giovanni Gentile esta tesis hegeliana se agudiza.

⁵San Pío X, enc. *Pascendi*, n. 4.a; DS 3475 [2072]

⁶Véase Teófilo Urdanoz, *Historia de la Filosofía*, BAC, Madrid 1978, T. VI, p. 320.

⁷*El dogma que libera*, pp. 365 y ss.

⁸*El dogma que libera*, pp. 371-372.

⁹*El dogma que libera*, pp. 371-372.

¹⁰*El dogma que libera*, p. 369.

¹¹San Pío X, *Pascendi*, 3.b; Denz 2080. Véase *El dogma que libera*, passim. Y en particular el mismo texto que estamos comentando.

¹²Joseph Ratzinger, *Teología e Historia. Notas sobre el dinamismo histórico de la fe*. Sígueme, Salamanca 1972, p. 23.

¹³Joseph Ratzinger, op. cit., p. 13.

¹⁴*Enciclopedia*, 552.

¹⁵De los problemas históricos, a la que acaba de decir que debe subordinarse la revelación.

¹⁶*La liberación de la Teología*, p. 175.

¹⁷*La liberación de la Teología*, p. 111.

¹⁸Masas y Minorías en la dialéctica divina de la liberación, La Aurora, Buenos Aires 1973, p. 108. Véase el texto analizado en el Anexo 1.

¹⁹J. B. Metz, *Teología del mundo*, Sígueme, Salamanca 1971.

²⁰Vincenzo Miano, «Integrismo y coherencia», en: *Problemas de la Iglesia de Hoy*, BAC, Madrid 1975, pp. 82-83.

²¹*Liberación de la Teología*, p. 261.

²²Leslie Newbigin, «Can the West be Converted?», en: *International Bulletin of Missionary Research*, April 1988, p. 51. Citado por Albert Di Ianni, en: *Religious Life as Adventure. Renewal, Refounding or Reform?* Alba House, N.Y. 1994, pp. 28-29.

²³Ricardo D. Matossian, «Juan Luis Segundo era alto y delgado», en: *Cuadernos de Teología*, ISEDET (Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos), Buenos Aires) 16 (1997), n. 1-2, p. 8.

²⁴*Liberación de la Teología*, p. 261.

²⁵Augusto del Noce, expuesto por Massimo Borghesi, *Posmodernidad y Cristianismo*, pp. 129-130.

²⁶Como dijo Juan Pablo II en su Discurso del 23-06-1984 al entregar a Hans Urs von Balthasar el premio internacional Pablo VI.

²⁷Instrucción de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe *Donum Veritatis* del 24-05-1990 sobre *La Vocación eclesial del teólogo*, n. 8. (Ver en: *Ecclesia* (1990), n. 2483, p. 1006.

²⁸Discurso de Juan Pablo II a la Asamblea Plenaria de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, el 24-11-1995. Ver en: *Ecclesia* (1995), n. 2767, p. 1898.

²⁹*S. Petri Canisii Epistulae*, I, 54.

³⁰*Meditationes seu Notae in Evangelicas Lectiones*, en: *Societatis Jesu Selecti Scriptores II*, Friburgo i.B., 1955.

³¹Mensaje de Juan Pablo II a la Conferencia Episcopal Alemana en ocasión del IV centenario de la muerte de San Pedro Canisio, el 21-12-1597.

³²Junta Departamental de Montevideo, Sesión del 08-02-1996. M. Percovich pertenece a la *Vertiente Artiguista*, fracción del partido de coalición de izquierda *Frente Amplio*. El texto citado lo tomamos de las Noticias de la Provincia Uruguay, *Enlace 27* (Ene-Feb 1996) p. 14. Y puede verse en: *CIAS 45* (Oct/1996), n. 457, p. 488.

³³*Jésus devant la Conscience Moderne. L'Histoire perdue*, Du Cerf, Paris 1988, p. 37.

³⁴DS 3036.

³⁵José Luis Illanes, *Cristianismo, Historia, Mundo*, Universidad de Navarra, Pamplona 1973, p. 15.

³⁶*Pascendi 2*.

³⁷Sólo Dios puede desenmascarar la apostasía, como separar la cizaña del trigo. Aquí Pío X está obrando como vicario de Cristo. Sobre la apostasía anónima nos permitimos citar nuestros trabajos: *Presencia de Dios, conversión y apostasía*, Tacuarembó 1989, y *Fe e Ideologías en el Uruguay*, Tacuarembó 1989.

³⁸Así lo ha comprendido y señalado Battista Mondin, *Los teólogos de la liberación. Conclusión mística de una aventura teológica*, Edicep, Valencia 1992, 326 pp. Trata de Juan Luis Segundo en las pp. 150-159, que resumimos aquí.

³⁹*La Liberación de la Teología*, p. 133.

⁴⁰*La Liberación de la Teología*, p. 133.

⁴¹*La Liberación de la Teología*, p. 177.

⁴²B. Mondin, op. cit., pp. 158-159.

⁴³Véase al respecto: *Liberación de la Teología*, pp. 248-257. Sobre el modelo físico de la ley de entropía o conservación de la energía, del que Segundo saca argumento para pensar hechos de naturaleza social, moral y religiosa, como es el de la caridad y la violencia, véase 6.1; 6.4.3.

⁴⁴*La Liberación de la Teología*, p. 183.

⁴⁵Así se define la violencia: *invito vim inferre*.

⁴⁶*Reglas para el sentido verdadero que en la Iglesia Militante debemos tener, Ejercicios Espirituales*, 366-370.

⁴⁷Ricardo D. Matossian, «*Juan Luis Segundo era alto y delgado*», en *Cuadernos de Teología*, ISEDET (Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos), Buenos Aires, 16 (1997), n. 1-2, p. 9.

9. ¿Es teología el pensamiento de Juan Luis Segundo?

«¿Qué es lo que se debe decir de este concepto de la teología que pretende sustraerla a cualquier criterio normativo?... ¿No está en contraste con la naturaleza misma de la teología?»

(Battista Mondin)

¿Es teología el pensamiento de Juan Luis Segundo? Para responder a esta pregunta no hay que contentarse con que Segundo crea y afirme hacer teología, sino que hay que examinar, primero, si las definiciones que da Segundo de esta ciencia responden a lo que ella es; en segundo lugar, si es teología no sólo lo que se propone hacer sino, y sobre todo, lo que hace de hecho. Veremos pues primero algunas definiciones que da Segundo de la teología. Luego analizaremos si su pensamiento se ajusta en sentido estricto al concepto de lo que es la ciencia teológica. Conviene comenzar aclarando antes lo que es la teología, para que quede claro cuál es el término de comparación con el que se mide aquí el pensamiento de Segundo.

9.1 Qué es la teología

9.1.1 Sus principios

La teología o, como la llama santo Tomás, *sacra doctrina*, es una ciencia que toma sus principios de la revelación misma y por lo tanto exige y supone que se acepta por fe esos principios.

«La doctrina sagrada es ciencia; porque procede de principios que nos son conocidos por medio de la luz de una ciencia superior, que es la de Dios y los bienaventurados... así como la música cree los principios que le da la aritmética, la doctrina sagrada cree los principios revelados por Dios»¹. Por lo tanto, la teología toma, por así decirlo, su luz propia de la revelación de Dios. La teología no toma sus principios ni de la filosofía ni *«de las otras ciencias, sino que por medio de la revelación los recibe directamente de Dios. Y así no recibe nada de las otras ciencias como de superiores; sino que se sirve de ellas como inferiores y siervas, del modo como los arquitectos se sirven de los auxiliares, o lo civil de lo militar. Y, si hace tal uso de ellas, no es por defecto ni por incapacidad, sino*

solamente por la fragilidad de nuestro entendimiento, que, de las cosas que se conocen por la razón natural, de la cual proceden las otras ciencias, es levantado más fácilmente a las cosas superiores, que son el objeto de esta ciencia»².

Esta ciencia teológica es necesaria para la salvación del hombre. Porque Dios ordenó al hombre a un fin que excede su comprensión razonante. Pero es necesario que el hombre conozca su fin, para enderezar a él intenciones y acciones. Luego fue necesario que le fueran reveladas al hombre, para salvarse, cosas que exceden la razón humana y las verdades alcanzables mediante la sola filosofía³.

9.1.2 Su objeto, fin y utilidad: «*ancilla fidei*»

En cuanto a su objeto, la teología se ocupa principalmente del Dios que se autorrevela. «*La teología no se ocupa por igual de Dios y de las creaturas. Se ocupa de Dios principalmente; y de las creaturas en cuanto se relacionan con Dios, como con su principio o fin*»⁴.

Juan Pablo II ha dicho, relejendo los documentos del Vaticano II, que la teología surge de una exigencia de la inteligencia del creyente, quien, participando de la luz de la inteligencia divina, trata de conseguir una sabiduría que, a su vez, se abre y avanza al conocimiento de Dios y a su adhesión⁵. La verdadera teología proviene de la fe y trata de conducir a la fe. La fe es el punto de partida y de llegada de la teología. La fe es como el *habitus* de la teología, o sea, su principio operativo permanente. El teólogo es, por lo tanto, ante todo, un creyente que se pregunta sobre su fe para llegar a una comprensión más profunda de la misma. La fe y la reflexión madura son dos aspectos que están relacionados profundamente en una verdadera teología católica.

Puesto que la teología nace de una fe que opera una relación personal de comunión con Jesucristo en la Iglesia, tiene también connotaciones cristológicas y eclesiológicas. La teología nace de una fe que es un *sí* radical a Jesucristo, por lo que la misma reflexión teológica debe considerarse como una participación de la mente de Cristo, al mismo tiempo que reflexiona sobre la fe de la Iglesia, en la que su fe lo introduce. Las perspectivas cristológicas y eclesiológicas connaturales a la teología ayudan a desarrollar, además de un rigor científico del pensamiento, el amor a Jesucristo

y a su Iglesia. La verdad se busca y se encuentra en la caridad. Como decía San Buenaventura: «*Nadie crea que le baste la lectura sin la unción, la especulación sin la devoción, la búsqueda sin el asombro, la observación sin el júbilo, la actividad sin la piedad, la ciencia sin la caridad, la inteligencia sin la humildad, el estudio sin la gracia divina, la investigación sin la sabiduría de la inspiración sobrenatural*»⁶.

El que enseña a otros teología debe comunicarles y hacer que se apropien una visión completa y unitaria de las verdades reveladas por Dios en Jesucristo y de la experiencia de fe de la Iglesia. Hay que presentar *todas* las verdades cristianas y hacerlo de manera orgánica, sin selecciones arbitrarias.

En su reflexión sobre la fe, la teología se mueve en dos direcciones: primero en dirección a Dios y segundo en dirección del hombre interlocutor de Dios. Para ir hacia Dios, la teología estudia la Sagrada Escritura que es «*el alma de toda teología*»⁷, los Santos Padres, la liturgia, la historia de la Iglesia, el Magisterio. En la dirección del hombre, interlocutor de Dios y llamado a «creer», «vivir» y a «comunicar» a los demás la fe y el *ethos* cristiano, estudia la teología dogmática, moral, espiritual y pastoral⁸.

9.1.3 Fe y Teología

La ciencia teológica es una ciencia para creyentes y que sólo puede practicarse dentro y desde la fe. Por eso, Santo Tomás, cuando trata de dialogar con los no creyentes, escribe otra obra, la *Summa Contra Gentiles*, de índole apologetica y no teológica, porque en ella los principios de los que parte no son los datos revelados sino los accesibles a todos los hombres por la mera razón, porque son comunes a creyentes y no creyentes.

La teología no es, por lo tanto, hablando con propiedad, *interpretación de la fe*. No lo es, en primer lugar, porque ninguna ciencia juzga ni interpreta sus principios, sino que conoce a partir de ellos e interpreta aplicándolos. Y no lo es, además, porque la fe no tiene por objeto formal una serie de enunciados que han de ser interpretados, sino a Dios mismo, en su realidad, que desborda lo conceptual y toda interpretación. La teología *piensa y habla* de lo que la fe *vive*. La teología tampoco es, pues, *traducción* necesaria de una fe o de una revelación ininteligible para el hombre de hoy.

Pues por la fe se ponen en comunión con Dios y su misterio los hombres de todos los tiempos.

De lo dicho se sigue que no pueden ni deben identificarse fe y teología, y mucho menos pasar de la ecuación a la sustitución de la fe por la teología o por un «pensamiento cristiano». El Concilio Vaticano II ha distinguido claramente sus planos respectivos: *«las disciplinas teológicas han de enseñarse a la luz de la fe y bajo la guía del magisterio de la Iglesia, de modo que los alumnos deduzcan cuidadosamente la doctrina católica de la divina Revelación; penetren en ella profundamente, la conviertan en alimento de la propia vida espiritual y puedan convertirse, anunciarla, exponerla y defenderla en su ministerio sacerdotal»*⁹. No es la teología la luz de la fe, sino que la Revelación y la fe son la luz de la teología.

9.2 La teología según Juan Luis Segundo: interpretación o traducción de la fe

He aquí, ahora, después de lo dicho acerca de la naturaleza de la teología, algunas afirmaciones de Juan Luis Segundo acerca de lo que él entiende por teología:

1) La teología es la *«interpretación de la fe cuando se vuelve metódica y explícita»*¹⁰.

2) *«Una realidad humana con características propias no debe carecer de teología, es decir, de una traducción del mensaje cristiano a la propia realidad. Y sin embargo es lo que está sucediendo en América Latina»*¹¹.

3) *«La teología tiene un oficio radical (que precede y funda todo su desarrollo), que es el de traducir el mensaje de Cristo en los lenguajes que van apareciendo entre los hombres»*¹².

4) *«Si para algo sirve la teología, es, tal vez, para captar esos signos [de cambio], cuantitativamente minúsculos quizá, pero que apuntan todos en una dirección de cambio y progreso»*¹³.

5) *«Desde el comienzo de mi quehacer teológico, el contexto humano de mi trabajo me hizo eludir los dos escollos, a mi juicio más peligrosos y tentadores de mucha teología académica y aun pastoral: el tener que enseñar o proponer una parte (o 'tratado') de un sistema teológico preestablecido en un programa y (por ende)*

sin conexión probable con los intereses y preguntas de los oyentes o interlocutores»¹⁴.

6) *«La teología, fuera de los círculos académicos, no tiene un estatuto propiamente científico. Más que una ciencia, deberíamos convenir en que es un arte¹⁵. O, por lo menos, que responde a un designio humano que es distinto del que impulsa meramente a conocer la realidad¹⁶ [...] Es obvio que, en tal contexto natural, la teología, el saber sobre Dios, se inscribe dentro de una búsqueda de sentido para la existencia humana. El diálogo que desemboca en una problemática teológica lleva siempre dentro de sí un elemento de crisis existencial. O sea, una cierta dificultad en darle sentido satisfactorio a la vida y a sus actividades de cara a la historia. De que se perciba esa relación como satisfactoria dependerá que la teología interese. Esto es, de que cuadre con el único criterio de verificabilidad que puede haber a un enunciado teológico. [...] cómo ayudar al hombre a ser hombre hablándole significativamente de Dios»¹⁷.*

7) *«Voy a cometer una voluntaria infracción al código filosófico en un punto importante [...] me refiero a la distinción radical entre filosofía y teología y sus respectivas historias [...] En principio la distinción entre ambas es clara. En la teología, el criterio que decide de lo plausible de una afirmación es la conformidad con una (supuesta)¹⁸ revelación divina. En la filosofía, la misma función la tiene la argumentación racional o, lo que es lo mismo, en el lenguaje preferido de la teología, la ‘razón natural’. Pero lo que es claro en principio, no lo es tanto en la práctica»¹⁹.*

Hay que decir que Segundo, en este, como en muchos otros temas, reconoce en teoría la verdad católica, pero luego se aparta de ella en la práctica. Y de hecho incurre habitualmente en la reducción de la teología a una filosofía o a un pretendido «pensamiento cristiano». Esta reducción de la teología a filosofía, como se recordará, es una característica definitoria de las gnosias contemporáneas, según Del Noce, y, como lo advertía San Pío X, «pensar su fe» es expresión típica de los modernistas.

Juan Luis Segundo ofrece varios argumentos en favor de su propuesta de no distinguir teología y filosofía. Entre esos argumentos hay uno sorprendente, que reposa sobre una extraña definición del hecho de la Revelación –reducida a tradición– y que subordina la verdad de la Revelación –que ya ha relativizado

calificándola de «supuesta»— al hecho de su aceptación: «*Si bien es cierto que el cristiano tiene la sabiduría que se le comunica por tradición como ‘revelada’ o guiada por Dios, nada en la historia de las ideas religiosas lleva sello alguno que lo acredite como procedente de Dios, si no es que el hombre, mediante la experiencia y la razón [...] se persuade de la calidad íntima de las verdades que se le transmiten. Creer por una obligación impuesta meramente por autoridad extrínseca no sería fe, sino un fideísmo que la tradición de fe cristiana rechaza*»²⁰.

Esta argumentación de Juan Luis Segundo reclama nuevos distinguos pues expresa el principio imanentista propio del modernismo y que San Pío X señala en la encíclica *Pascendi*. La fe es, por definición, aceptación de la autoridad del Dios que se revela, y aceptar esa autoridad no puede llamarse fideísmo. Dios se ha revelado por hechos y palabras intrínsecamente vinculados que se nos han transmitido por la Sagrada Escritura y la Tradición apostólica. Creer al testimonio externo de la predicación de la Iglesia tampoco puede llamarse fideísmo. Por otro lado no hay «sello» ni «signo» que sea reconocible o legible sin fe. La fe es un don divino que permite reconocer los signos y el sello de Dios que se revela. Juan Luis Segundo afirma que el hombre llega a la aceptación de fe mediante la experiencia y la razón. Es cierto que ellas anteceden el acto de fe, pero no bastan para suscitarlo, ni son su fundamento. Es evidente que no son su causa eficiente, puesto que serían insuficientes para suscitarla por sí solos, sin una Revelación histórica exterior y sin la gracia interior. Lo que falta en el razonamiento de Juan Luis Segundo es, precisamente, tomar en consideración la Revelación exterior y la gracia interior necesaria para asentir a ella.

Como se ve, predomina en el pensamiento de Juan Luis Segundo la definición modernista de teología como *traducción o interpretación*, unas veces de la fe y otras veces del dogma. Bien poco cuentan los contenidos de la fe como *principios* de la ciencia teológica, si para que resulten «inteligibles» se exige que sean interpretados y explicados por los principios de otras ciencias: «*El dogma, como cualquier otro mensaje vehiculado por hombres, debe ser bien interpretado. Lo cual supone no sólo traducción correcta cuando se trata de lenguas diferentes, sino todo el trabajo histórico necesario para viajar desde la letra muerta del mensaje a*

la significación viva, hoy, de lo que con él se pretendía transmitir ayer. Como se comprenderá fácilmente, esto requiere un importante trabajo de interpretación (=hermenéutica) histórica. Habrá que reconocer, entre otras cosas, cuál era el problema que se debatía o la crisis que se sufría cuando tal mensaje fue elaborado como respuesta»²¹.

Juan Luis Segundo ha querido ahorrar a su público los tecnicismos de la «teología-ciencia de especialistas», pero lo confronta ahora con tecnicismos de especialistas en filosofía y en historia, y con un pensamiento hermético para el común de los creyentes. ¿Por qué no emplear ese tiempo, energía y neuronas –de los que se suponía no disponían los laicos a los cuales, por eso mismo, no se les podía hacer una exposición teológica más completa– en presentar el misterio trinitario y la cristología? El lenguaje del dogma no es comprendido las más de las veces, no porque sea «una letra muerta», sino por la ignorancia de los que no lo comprenden y la de los que debieran enseñar y explicar la doctrina. Se comienza ahorrando tiempo de exposición teológica y se termina derrochando tiempo en exponer largamente otras disciplinas quizás más «académicas» aún: filosofía, historia, sociología y ciencias naturales.

Se recordará cómo el pensamiento modernista y gnóstico se presenta como una reinterpretación de los datos de la fe para hacerlos más aceptables y comprensibles al hombre moderno, pero que termina en una hetero-interpretación de la fe a la luz de las ciencias humanas.

También en tiempos de San Ireneo, la gnosis antigua se presentaba como una «hermenéutica» es decir como una interpretación de la fe. «*Lo que caracteriza al principio hermenéutico del dogma católico, según san Ireneo, es que en él la economía trinitaria, la confesión apostólica y el orden eclesiástico constituyen un solo y único 'esquema' que es el criterio mismo de la verdad revelada*»²². Dicho con otras palabras: el lugar hermenéutico es la comunión en el único Nosotros Divino-apostólico-eclesial. *Sólo entiende el que pertenece. Misterio y Koinonía se retroalimentan.* La Comunión, por la fe, permite conocer a las personas que integran el Nosotros, entenderlas, entender lo que dicen y entenderse entre ellas. El acto hermenéutico es un fruto de gracia del Espíritu Santo, es decir un don de la

comunidad, y no un acto de conocimiento solipsista, entendido, de manera naturalista, como «meramente natural»; o como la immanencia vital y la experiencia immanente modernista.

9.3 Teología para laicos en-crisis-de-fe

Juan Luis Segundo comienza su obra de divulgación teológica proponiéndose hacer «teología» para laicos en crisis de fe, y postulando la incomprendibilidad de los contenidos de la revelación y de la fe: «*únicamente si aceptamos que muchas de nuestras afirmaciones [de fe] son absolutamente incompatibles con una mentalidad moderna, advertiremos la importancia de esta justificación que nace de una fe confrontada al mundo*»²³.

En estas afirmaciones de Juan Luis Segundo se reflejan los principios modernistas de la *transfiguración* y la *desfiguración*. La fe, penetrando el fenómeno de la vida humana, de cierta manera lo transfigura, lo eleva sobre su condición natural y lo adapta a recibir la forma de lo divino. Pero al mismo tiempo que la fe transfigura el fenómeno, lo desfigura y lo deforma, porque lo sustrae a sus condiciones de espacio y tiempo y le atribuye aquello que en realidad no tiene, especialmente si se trata de hechos sucedidos en épocas remotas. De ahí proviene la doctrina modernista acerca de la necesidad que tiene el hombre de *pensar o interpretar su fe*²⁴.

Juan Luis Segundo no se refiere a la incomprendibilidad intrínseca de los misterios revelados y creídos, sino a la dificultad para aceptarlos que surge de que estén en contradicción con la «mentalidad moderna».

Se trata, pues, de justificar la fe ante el pensamiento moderno, aludido sin embargo con el término «mundo», que lo presenta como un hecho objetivo y no como una interpretación y una filosofía: «*Nuestro contemporáneo posee una visión y una experiencia propia del mundo, de los otros y de sí mismo... Esta visión del mundo pregunta a la fe... existe en el creyente la convicción de que la fe puede en verdad contestar estas grandes cuestiones*»²⁵. Se trata, pues, de interpretar de tal manera la fe, que se haga aceptable al mundo o que le dé las respuestas que busca.

El planteo que hace aquí Juan Luis Segundo confundirá necesariamente a muchos porque reposa en una confusión. Es cierto que la fe responde a preguntas que el hombre lleva en su corazón.

Pero esas preguntas son las preguntas eternas, que son válidas en todas las épocas. Son precisamente aquellas preguntas que el paso de las edades de la historia no puede alterar porque pertenecen a la naturaleza misma del hombre y de su relación con Dios. En realidad, propiamente hablando, la fe no está destinada a responder aquellas preguntas a las que alude Segundo, que son producto del cambio de los tiempos y dependientes de las cambiantes visiones del mundo. Se ha dicho acertadamente que: «*si se desea hablar eficazmente al hombre y no al envoltorio efímero que lo contiene, hay que hablar al hombre en cuanto hombre; y por lo mismo, si se quiere llegar al 'hombre de hoy', hay que apuntar al 'hombre de siempre'. Los discursos programados 'para los hombres de nuestro tiempo' no calan más allá de la cáscara y no llegan a la verdadera sustancia del hombre*»²⁶.

En este sentido y respecto de esas visiones «actuales», la Revelación de Dios no trae respuestas sino que plantea preguntas de Dios, que el hombre de todos los tiempos está llamado a responder. No es «la fe» la que tiene que justificarse ante el pensamiento moderno o ante el «mundo de hoy», sino «el mundo de hoy» el que tiene que justificarse ante el Dios eterno de la fe. Por lo que el pensamiento de Segundo falsea, de entrada, el planteo del problema. De esas premisas sólo pueden salir los resultados que están a la vista.

«*Hoy hemos tomado conciencia –insiste Segundo– de que la expresión de la fe (y la Biblia en cuanto expresión de la fe) no se agota con una determinada concepción del universo y del hombre*»²⁷. La imprecisión del lenguaje sigue siendo aquí fuente de confusiones que traen graves consecuencias. Juan Luis Segundo viene hablando de la fe y ahora pasa a hablar de *la expresión* de la fe. ¿Qué entiende por este singular «*la expresión de la fe*»? ¿La profesión de fe? ¿Los dogmas? ¿La ciencia teológica? El singular sugiere que las abarca todas y que se refiere a todas y cualquiera de ellas por el mero hecho de ser «expresión» de ese «sentimiento» confuso en que consisten tanto la fe como la revelación para los modernistas.

Pero no toda expresión de la fe es tan caduca ni tan reformable como Juan Luis Segundo aspira a que lo sea. El Credo es la *expresión* privilegiada de la fe y, por su naturaleza misma, es irreformable. Sin embargo no se ha vacilado en amasar confesiones

de fe al gusto privado. Cuando el pensamiento modernista llega a enturbiar esta certeza de fe se ven proliferar en la liturgia «credos» inventados arbitrariamente de las más diversas y peregrinas facturas ideológicas. «Credos» que expresan convicciones que no son las de la fe de la Iglesia.

Juan Luis Segundo confunde los niveles del lenguaje religioso en el que se expresa la fe. Y lo hace porque el pensamiento modernista los concibe en forma confusa y monista, identificando revelación con fe, fe con profesión, profesión con teología y *kerygma* con catequesis.

Hay aún que continuar aclarando. La Biblia no es, como dice Juan Luis Segundo, *vehículo de la fe*. La palabra “vehículo” sugiere que es algo de lo que uno puede bajarse para tomar otro. La Escritura es *fuerza de la revelación* en la que se cree.

Es falsa la afirmación de Juan Luis Segundo: «*por Biblia se entendía una determinada concepción del universo y del hombre elaborada en un momento histórico*». Ciertamente no es la Iglesia la que lo entendía así. En cuanto que contiene la Revelación de Dios y tiene a Dios como autor, no puede considerársela como *mero* producto de la elaboración del hombre, ni puede relativizarse su contenido y valor revelatorio porque haya sido «elaborada por el hombre» en un momento histórico. Estas formulaciones de Juan Luis Segundo no reflejan la fe de la Iglesia ni su doctrina de la inspiración de la Sagrada Escritura, por la cual sus libros «*tienen a Dios por autor*». Proponen en cambio graves inexactitudes y deformaciones, cuya índole modernista, a esta altura, resultará evidente.

«*Las respuestas que la fe va dando al encarnarse en estas situaciones inéditas muestran al creyente ‘lo que cree’ –el contenido de su fe–, al mismo tiempo que la justifican*»²⁸.

Aquí está confundiendo Juan Luis Segundo la *fides qua* con la *fides quae*, es decir la fe con que se cree con lo que es creído. Pero además está aplicando los principios modernistas de la transfiguración y deformación. Las conclusiones que saca de esta confusión son erróneas. El que responde a las situaciones históricas individuales o epocales es el creyente. Lo hace no sólo con su fe, sino con su caridad, con su esperanza, con su paciencia, con su fortaleza, con su celo, con su *parresía*... todo esto lo hace, naturalmente, desde su fe. Pero no como desde un teorema sino

desde una comunión y guiado por los dones del Espíritu Santo, entre los cuales el don de ciencia y el de consejo, con la virtud infusa de la prudencia, se refieren particularmente a las situaciones concretas.

La respuesta a las situaciones cambiantes puede darlas el creyente desde el misterio inmutable y la comunión, y la experiencia de los santos demuestra a la Iglesia que así es.

El contenido de la fe es antecedente y no consecuente a su ejercicio. La vida cristiana tiene su origen y fuente en la fe y no viceversa. Esta afirmación de Juan Luis Segundo proviene del principio modernista de la «deformación» y de la necesidad postulada por el modernismo de «repensar la fe» para lograr entender el sentimiento o necesidad vital oscura en la que se origina y en la que, en el fondo, consiste.

Pero tampoco puede dejarse pasar la afirmación de que la fe se va «encarnando» en situaciones. Es teológicamente abusivo extrapolar el misterio de la *Encarnación*. Nada hay en la vida de la Iglesia ni en la vida del creyente a lo que pueda aplicarse con sensatez teológica el calificativo de «encarnación». Este término ha de reservarse para el hecho único e irrepetible de la unión entre la Persona divina del Hijo y la naturaleza humana asumida en ella.

Juan Luis Segundo prosigue explicando: «*De este modo –hoy más que nunca– se destaca la diferencia entre una teología-ciencia de especialistas, subdividida en diversas ramas, y ‘otra’ teología que arranca de una fe-en-crisis*»²⁹.

¿Qué hacer con la fe en crisis? La Revelación nos lo dice tan claramente que no queda sino atenerse a lo mandado so pena de errar el camino como le pasa a Juan Luis Segundo. Éste parece ignorar que la teología misma ha profundizado en las palabras que contiene la Revelación acerca de esa situación del cristiano-en-crisis-de-fe o sea el que duda o al que le falta fe. Jesús reprocha a sus discípulos ser hombres de poca fe; y a los judíos porque pedían signos. A los creyentes en crisis de fe, por lo tanto, es ineludible empezar por explicarles el mensaje de la Revelación relativo a su incredulidad, en vez de proceder a adaptarles la Revelación, rebajándola, para hacerla aceptable a su «fe»-en-crisis, que Jesús llamaría simplemente «falta de fe». No se trata de rebajar la fe a la capacidad del incrédulo, sino de levantarlo a la fe. Mientras no cree, o duda, la teología no es lo indicado para él. «*A los que están*

fuera» [de la fe] todo se les ha de exponer en parábolas, o sea en semejanzas naturales, aptas para hacerlos pasar de su actitud naturalista a una actitud abierta al misterio, que los dispone para la fe³⁰.

San Pablo enseña de una manera a los corintios, que son todavía niños y a los que no puede darles alimento sólido, y de otra manera a los efesios, a los cuales les habla del misterio. Pero todos son creyentes y como tales son exhortados. A los primeros los exhorta: «*sed imitadores míos*». A los segundos los exhorta a imitar directamente a Cristo. No se puede dar churrasco a los lactantes porque se arriesga atragantarlos. Tampoco es discreto dar teología a quien está en crisis de fe.

La pregunta que no se plantean estos pensadores es: ¿En qué medida es causa de esas crisis de fe esa cultura moderna que se presenta como incompatible con la fe católica?

En su elección inicial de un público en crisis de fe como destinatario de la teología, hay una confusión acerca de las propiedades y de los destinatarios de la ciencia teológica y de los frutos que se pueden esperar de ella. La teología, en efecto, como se ha visto, es ciencia de los creyentes sobre lo que creen y para los que creen. Para la incredulidad, sea la de quienes dudan de su fe, o de los que se dicen creyentes o la de quienes se declaran no creyentes, nada tiene que hacer la teología, pues ellos no aceptan sus principios o dudan de ellos.

La fe es «asentimiento» y, por lo tanto, es incompatible con la duda. Ambas se excluyen mutuamente, porque la duda es vacilación o suspensión del asentimiento. Es decir: lo contrario de la fe³¹. Donde no hay asentimiento firme no hay fe³². Un creyente en-crisis-de-fe no puede ni hacer ni entender teología, porque no está *convencido* de los principios de esta ciencia sino que duda acerca de ellos. Y, no aceptándolos como principio de conocimiento, no puede sacar de ellos nuevos conocimientos derivados y apoyados en esos principios. El proyecto de teología para laicos de Juan Luis Segundo, por lo tanto, está metódicamente desencaminado desde el vamos. Y sería demencial e inexplicable si el proyecto modernista que denuncia la *Pascendi* no le ofreciera un marco de referencia y una patria de brumas donde instalarse para hacerse pasar por teología cuando, en realidad, es un pensamiento que disuelve la fe.

La ciencia que defiende los principios de la fe ante las dudas de los creyentes o de las impugnaciones de los no creyentes es la *apologética*, no la teología. Y la *Pascendi* es la Carta Magna de la apologética antimodernista, que habría que explicar al creyente tentado y enredado en los lazos de la modernidad.

¿Cuál es –en cambio– la finalidad y el objeto de la «teología» que Juan Luis Segundo quiere ofrecer a esos laicos en crisis de fe? La finalidad de Juan Luis Segundo es triple. Primero es «*justificar la fe*», «*enfrentada a los problemas de la historia humana*», «*a los problemas verdaderos que hacen nuestra historia*», y de esta manera también «*mostrar el contenido de nuestra fe*» y por fin suministrar al cristiano «*el signo más persuasivo del origen divino de ese mensaje que propone la fe*»³³.

¿Por qué –según Juan Luis Segundo– tiene la fe necesidad de ser «justificada» y ante quién? Juan Luis Segundo propone a este propósito el principio de la «*aceleración de la historia*». Es un punto de partida, una premisa del pensamiento de Segundo. Ya desde el comienzo de su obra formula este principio de su pensamiento en estos términos: «*la necesidad de justificar la fe y sus contenidos ante la mentalidad moderna*».

Nótese bien cómo el pensamiento de Segundo se presenta, pues, como un pensamiento en busca de *la aprobación del mundo*: La «*humanidad conoce la aceleración de la historia como fenómeno permanente, integrante definitivo de su historia. Este avance acelerado posee [sic] –como lógicamente era de prever– fuertes repercusiones sobre la fe cristiana. Expresada ésta en un lenguaje distinto del actual, nuestro contemporáneo la encuentra extraña, objeto de museo*»³⁴.

9.4 La teología y la fe juzgadas por el interés existencial

Juan Luis Segundo encuentra normal que quien expone la fe a los laicos-en-crisis pueda conformarse con exponer «una parte» de la teología. En los hechos resulta que se les explicará sólo una parte, también, de los misterios y dogmas de la fe. Es decir aquella o aquellas partes que se considera que son relevantes para la situación vital de los mismos.

¿De acuerdo con qué principios de discernimiento se hace esta selección de las partes relevantes o irrelevantes de la teología y del

misterio cristiano? ¿Quién juzgará de las verdades, dogmas o misterios que hay que exponer y de los que pueden ser tranquilamente relegados y excluidos por irrelevantes? El principio es extrateológico; no es una verdad revelada sino que «parte» del mundo moderno. Es decir, su principio es de orden extrínseco a la revelación y la teología y, en el fondo, es el «interés existencial» que *siente* el hombre. Ése es el equivalente, en el pensamiento de Juan Luis Segundo, del «sentimiento» en el que el pensamiento modernista pone su «revelación inmanente».

Necesariamente, pues, la historia, la sociología y otras ciencias humanas dictaminarán sobre la relevancia o irrelevancia de los tratados teológicos, de los dogmas y misterios que se han de exponer o de omitir. Y se verá que a las ‘ciencias-de-especialistas’ se les presta en las obras de Juan Luis Segundo la atención y el tiempo que parecía excesivo prestar a la «teología-ciencia de especialistas» y se propende a hacer de la teología más un arte que una ciencia.

Dice Juan Luis Segundo: *«Esta teología al nivel de las cuestiones existenciales del cristiano posee límites y virtualidades propias. En esta introducción no vamos a entrar en su descripción. [...] En primer lugar, este tipo de teología obra una reducción. No se trata de exponer los avatares de una doctrina de veinte siglos de historia accidentada. Reducimos, así, la multitud de enunciados dogmáticos a ciertos misterios fundamentales de la Revelación que dan razón de nuestra fe. En segundo lugar, ella parte y tiene en cuenta esencialmente el mundo dentro del cual vive y obra nuestro contemporáneo»*³⁵. Efectivamente los análisis sociológicos, históricos, psicológicos, las anécdotas y los ejemplos ocuparán el lugar que deja libre la exposición de la ciencia teológica integral.

Pero ¿es lícito proceder a una selección de partes de la doctrina o del dogma? El símbolo de la fe es una unidad indescindible, un todo que no se puede desmembrar. Y esa exigencia de unidad y totalidad se extiende a todos los modos de enseñanza que han de transmitir esa fe entera y única: la doctrina sagrada, ya sea catequística, ya teológica. *«La formación teológica es una tarea sumamente compleja y comprometida. Ella debe llevar a poseer una visión completa y unitaria de las verdades reveladas por Dios en Jesucristo y de la experiencia de fe de la Iglesia; de ahí la doble exigencia de conocer ‘todas’ las verdades cristianas y conocerlas*

*de manera orgánica, sin hacer selecciones arbitrarias»*³⁶. Juan Luis Segundo alega que «*es evidente que la teología-ciencia de especialistas no podrá ser jamás una teología para el común de los mortales*³⁷. *Ni para el común de los mortales laicos, ni para el común de los mortales clérigos*³⁸... La teología como ciencia *será siempre tarea de una estricta minoría. La fe, por el contrario, no puede jamás ser privilegio exclusivo de unos pocos*»³⁹.

Juan Luis Segundo crea un equívoco al limitar, de partida, la teología a los especialistas. Es cierto que puede hablarse de una teología super-especializada con un grado tal de sofisticación del lenguaje y del pensamiento que sea inaccesible incluso para muchos seminaristas y sacerdotes. Pero ésa no es toda la teología que se puede llamar científica y no es de especialistas, sino una ciencia sobre la revelación que es bien accesible no sólo a los clérigos sino a muchísimos laicos con una preparación nada extraordinaria. Existen excelentes teologías para laicos que exponen orgánicamente *todo* el objeto de la teología y son accesibles a laicos y sacerdotes de mediana inteligencia y preparación⁴⁰. Tampoco hay que tener en tan poco la capacidad de los laicos para abarcar una visión completa de la teología católica, lo que sería hacer ofensa a su inteligencia. Si son capaces de comprender las impugnaciones de los puntos de vista católicos tradicionales, lo serían también de comprender su exposición.

Es verdad que la teología-ciencia-de-especialistas no podrá ser jamás para el común de los creyentes mortales. Pero hay una teología ciencia de teólogos, y serios, a la que podrán tener acceso los laicos y deberán tenerlo los seminaristas y sacerdotes a quienes así se lo prescriben el Concilio, los Cánones y, antes que ellos, el sentido común, por ser indispensable para el ejercicio responsable de su profesión. Es cierto que *aquella* teología no es para todos. Pero sí lo es la *doctrina de la fe*, que se transmite en la catequesis.

Lo que debía haber brindado Juan Luis Segundo a un público incapaz de recibir una enseñanza teológica completa era, antes, una presentación *completa* de la doctrina. Pero nunca una selección de temas teológicos, barajados con consideraciones filosóficas, históricas, políticas, morales y sociológicas y diluidos en ellos. El que no está, por la fe y la doctrina, en posesión de la totalidad del misterio cristiano, no sólo no es capaz de recibir todos los contenidos teológicos, sino que mal puede recibir ni siquiera

algunos, por selectos que sean. Ignorando el conjunto de la ciencia teológica, permanecerá siempre en situación de dependencia intelectual, pero con la falsa ilusión de saber. Y, lo que es peor, se formará una idea confusa de los límites entre la ciencia teológica y las demás ciencias.

Peor aún, muchos que eligen entre los artículos del credo cuáles son creíbles y cuáles no, se hamacan en la falsa ilusión de ser creyentes cuando en realidad, habiendo dejado de creer hace tiempo, son en la actualidad meros opinantes. En vez de ser sacudidos y despertados de su engaño, se ven como justificados y confirmados en sus *hairesis*. *Hairesis*, o herejía, es una elección caprichosa de algunos contenidos de la fe cristiana, que se arrancan de su conjunto y se injertan en otro, hetero-interpretándolos desde su nueva *Gestalt*.

A esa «teología dentro de los límites del interés existencial», como puede llamarse la «teología para laicos» de Juan Luis Segundo, puede aplicarse de algún modo lo que Karl Rahner decía acerca de la teología política: «*Creo que esa teología debe aclararse más sobre lo que realmente pretende en cuanto ciencia teológica. Debería ser más concreta y explicitar cuál es su relación, por ejemplo, con la doctrina trinitaria, con la mariología o con los sacramentos. Si esa teología dice que tales temas [o enteros aspectos de los tratados] no tienen interés para ella, entonces no sería una teología católica y caería en una teología sectorial de la doctrina social cristiana, lo que, evidentemente, no quiere ser la teología política*»⁴¹.

De hecho, el pensamiento de Juan Luis Segundo es también un pensamiento sectorial, aunque tenga la apariencia de abarcar todos los campos de la dogmática porque habla de todos ellos; no da una visión cabal sino selectiva de ellos, de acuerdo al «interés existencial» de su auditorio de laicos en crisis de fe. Por lo que, aunque parezca polisectorial, no deja de ser tan sectorial como los intentos de teología política⁴².

De estos intentos de justificar la fe por algo que no es ella, y que redundan necesariamente en una pseudo-teología, ha dicho Hans Urs von Balthasar: «*El intento de reducir la religión a ética, el amor de Dios y el amor personal de Cristo a amor al prójimo, contradice hasta tal punto a toda la norma o canon de santidad de*

la Iglesia, que se la debiera deslindar claramente de la tradición y denominarla, por ejemplo, como 'neocatolicismo'»⁴³.

Así se justifica lo que se adelantara en la introducción: que intentando Juan Luis Segundo lanzarse al salvataje de los creyentes en peligro de apostatar, les arroja un salvavidas de plomo, que los fondea en las aguas de la apostasía anónima.

9.5 «Pensar en cristiano»

¿Cuál es el método utilizado por Juan Luis Segundo para lograr los objetivos de su «teología»? En el libro que él llama «póstumo», y que por lo tanto representa la madurez de su pensamiento, Segundo afirma que lo que él ha querido hacer es, en realidad, «*pensar en cristiano*». Un modo de pensar que, a diferencia de la teología, no toma sus principios de la revelación, contenida en la Sagrada Escritura y la Tradición, sino que hace de la teología *una interpretación del dogma*, en la cual, ni siquiera el mismo dogma es principio, sino objeto, que se interpreta a la luz de principios cuya índole es, al parecer, histórica.

Explica Segundo: «*Lo que a mí se me exigía era la progresiva formación de un modo de pensar cristiano global que pudiera arrojar luz sobre la realidad compleja en la que la fe de un grupo (preferentemente) de laicos se hallaba comprometida. [...] Así expresada la tarea teológica puede parecer simple y hasta corriente. Pero está lejos de ser una cosa o la otra [...] Al no ser mis interlocutores ni alumnos de un curso teórico de teología ni simples activistas tratando de justificar y animar con elementos de cristianismo lo que ya estaban haciendo, la relación teoría-praxis se volvía, es cierto, extraordinariamente exigente y compleja. Pero por otra parte, también se alejaba de esos puntos concretos tanto teóricos como prácticos, más sensibles y peligrosos, a los que antes hacía referencia*»⁴⁴. «*Tenía más bien que enseñar –si por enseñar se entiende apoyar una reflexión– a 'pensar en cristiano'.* Y por poco que 'pensar' y aún 'pensar en cristiano' tenga alguna consistencia, habrá de ser algo previo a tal o cual punto de doctrina o de moral. El pensar en cristiano o como cristiano no puede prepararse o desenvolverse ofreciendo primero una lista de las 'cosas' que hay que afirmar, como, por ejemplo, que el Sumo Pontífice es infalible, que las substancias del pan y del vino pasan

a ser otra substancia en el sacramento de la eucaristía [...] para luego indicar: aparte de eso, puede usted (en lo demás) pensar como guste»⁴⁵.

Pareciera que, en vez de ser principio de conocimiento, en este «pensar cristiano», la revelación fuese algo abstruso que necesita ser aclarado por medio de principios de interpretación ajenos a ella: *«El dogma, como cualquier otro mensaje vehiculado por hombres, debe ser bien interpretado. Lo cual supone no sólo la traducción correcta cuando se trata de lenguas diferentes, sino todo el trabajo histórico necesario para viajar de la letra muerta del mensaje a la significación viva, hoy, de lo que con él se pretendía transmitir»⁴⁶.*

Lo que exige sobre todo el *dogma* para ser entendido es que no se lo reduzca a una lista de cosas que hay que afirmar, sino que se lo entienda como un todo orgánico cuya unidad viene del Misterio mismo que se revela, así como de la Comunión de fe, de gracia y caridad eclesial, que es su lugar hermenéutico. A ese lugar hermenéutico pertenece integralmente, como parte esencial del misterio de la Iglesia, su Magisterio.

Ya se ha visto, en el capítulo cuarto, cuál es la actitud de Segundo ante el Magisterio. Pero es aquí el lugar de agregar algunos ejemplos del tono poco «comunional» que usa Segundo en sus referencias al Magisterio de la Iglesia.

Refiriéndose a la peligrosidad del tema que aborda y a las reacciones que pueda desatar, ha dicho antes Segundo: *«Esta obra es póstuma, porque pone en peligro a las restantes. O, si se prefiere, porque constituiría un peligro para las demás, sobre todo si no fuese la última. Así se podría decir que debería ser estrategia fundamental el esperar a que las demás brotasen y echasen raíces, y raíces fuertes, antes de someterlas al clima rudo y exigente que tal vez desatará ésta. Me estoy refiriendo, como ya habrá percibido el lector, a los peligros ‘climáticos’ por los que atraviesa hoy la teología en la Iglesia Católica. La cúpula de ésta parece experimentar cada vez más dificultad en dejar tratar al aire libre, públicamente, ciertos problemas... no es tanto la lógica cuanto el olfato lo que puede orientar en esta materia»⁴⁷.*

«Desgraciadamente, la hipersensibilidad de la Iglesia oficial en tales puntos... hace que cristianos... se precipiten sobre los libros que desafían las pretensiones –también desencarnadas– del magisterio eclesiástico»⁴⁸ «¿Cree por ejemplo, la

Congregación para la Doctrina de la Fe que las definiciones dogmáticas de los primeros concilios ecuménicos son reformables?»⁴⁹.

La decisión de Pablo VI en la *Humanae Vitae* es comentada así: «*Se trata allí de una prohibición moral muy separada del centro (y de la riqueza) del mensaje cristiano, causa de problemas serios y dudosos, por justificada que esté, y, para colmo de males (pedagógicos), de una posición autoritaria tomada contra la mayoría de los teólogos consultados y contra la mayoría de los argumentos volcados en la discusión. En resumen algo bastante atípico y periférico en materia dogmática*». Y explica, en nota, los motivos por los cuales considera inconveniente expresar –al mismo tiempo que lo hace– su opinión de que la *Humanae Vitae* está equivocada. Es porque teme que una posible desautorización de Roma pondría en peligro la autoridad de toda su obra: «*En la práctica, yo no pondría jamás en un platillo de la balanza lo que he tratado de comunicar acerca de lo central de la fe cristiana, frente a la posible desautorización teológica (que ante el laico se extendería sin restricciones) que vendría de expresar mi opinión teológica de que la Humanae Vitae está equivocada. Lo que hoy hago [tomar entre manos al dogma mismo], lo hago después de pensar que las cosas más centrales e importantes quedan al abrigo de excesos autoritarios. Pero tampoco puedo dejar de lado una problemática que es real en las personas con quienes trato*»⁵⁰.

9.6 Lo que no es teología

Juan Luis Segundo comienza, aparentemente, haciendo teología, pero luego su reflexión termina volviéndose contra su punto de partida y destruyendo sus principios. Ya hemos visto cómo Tambasco le reprocha que el punto de partida de su razonamiento y de su círculo hermenéutico sea siempre el social y no el de la fe, como correspondería a un pensamiento teológico.

También Battista Mondin se pregunta acerca del pensamiento de Juan Luis Segundo: «*¿Qué es lo que se debe decir de este concepto de la teología, que pretende sustraerla a cualquier criterio normativo? Esta reivindicación de completa libertad por parte del teólogo, no sólo frente a las ciencias humanas, sino también ante la Palabra de Dios ¿es legítima, o no está, por el contrario, en*

contraste con la naturaleza misma de la teología, *que tiene que ser ante todo y sobre todo humilde y atenta escucha de la Palabra de Dios, y después inteligencia y anuncio de esta Palabra de salvación?*»⁵¹.

Se puede decir del pensamiento de Juan Luis Segundo lo que se ha dicho del pensamiento de J. B. Metz, a cuya corriente de pensamiento pertenece, negándole a su *teología política* precisamente su condición de seguir siendo *teología*: «*se aparta del campo de las reflexiones teológicas, en cuanto que abandona la tradición teológica y vive de reflexiones políticas inmanentes*»⁵².

Eduardo Rodríguez Antuñano ha señalado el *vacío teológico* de la cristología de Juan Luis Segundo en estos términos: «*la 'estructura formal' de la cristología implícita en el esbozo teológico del autor (Juan Luis Segundo), a pesar de poner todo su énfasis en la libertad para la historia, no toma realmente en serio a ésta, pues no tiene nada que decir sobre ella, salvo que es un proceso de aprender a aprender a través de las ideologías*»⁵³.

Para Juan Luis Segundo, la teología es, principalmente, una interpretación de la fe y el magisterio representa «una teología más», es decir «otra interpretación posible»: «*Entiendo que mi teología (es decir, mi interpretación de la fe cristiana) es falsa si la teología del documento es verdadera*»⁵⁴. La insuficiencia de esta definición salta a la vista. No cualquier «*interpretación de la fe*» es teología. También Kant, Hegel, Feuerbach, Marx, Loisy y Tyrrell interpretan la fe cristiana, y nadie pretenderá que su pensamiento pueda llamarse teología.

Es característico de las corrientes de pensamiento a las que se afilió Juan Luis Segundo someter la fe a un principio de interpretación, previo y exterior a ella, y que a su vez no es sometido a la fe, que, sin embargo, es el principio supremo de interpretación. A esas interpretaciones de origen racionalista e idealista que someten la fe y sus misterios a una reducción antropológica no se las puede considerar *teología* sino analógicamente, en cuanto que se ocupan de los mismos temas que la teología.

Pero además, como se recordará, Juan Luis Segundo se desentiende de los contenidos de la misma, afirmando que lo que importa no es lo que enseña sino que nos enseña a aprender por

nosotros mismos. Esto tiene consecuencias para entender en qué sentido puede seguir llamándose o no «teología» a su pensamiento.

Por fin, la teología sólo puede tener lugar *en* la Iglesia. «Pensar en cristiano» al margen de esa comunión, que obra el Espíritu Santo infundiendo la caridad, es algo inimaginable o ilusorio. «Pensar en cristiano» es «pensar en Iglesia» y eso significa pensar en comunión con el Magisterio y dejándose enseñar por él. Ante el Magisterio, también el teólogo forma parte de la Iglesia discente y debe mantener la «docilidad», es decir la «*docibilitas*», o sea la disposición para *dejarse enseñar* en asuntos de fe y moral.

La Instrucción de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe sobre *La Vocación eclesial del Teólogo*, del 24-05-1990, explica las formas y causas próximas y remotas del fenómeno, tan extendido, del disenso de ciertos teólogos con el Magisterio. La Instrucción recuerda, desde el título, que la vocación del teólogo es una vocación «eclesial», que sólo se entiende dentro del Misterio de comunión de la Iglesia y al servicio de su Misión. Y dice: «*En teología, la libertad de investigación se inscribe dentro de un saber racional cuyo objeto ha sido dado por la Revelación, transmitida e interpretada en la Iglesia bajo la autoridad del Magisterio y acogida por la fe. Desatender estos datos, que tienen valor de principio, equivaldría a dejar de hacer teología*» (n. 12). Y Segundo ha dejado de hacerla por ese preciso camino.

9.7 El contraataque de Juan Luis Segundo a la teología «académica»

Juan Luis Segundo, acusando el golpe, aunque no le iba nominalmente dirigido, le ha devuelto a los críticos de la *teología política* el reproche que le hacen a ésta de no ser propiamente teología. Lo ha devuelto afirmando que la *teología académica* es también política e ideología y de la peor clase, por ser aliada y convalidadora del *statu quo*. Esta acusación va más allá de la teología *académica*. Alcanza —como queda ilustrado con citas— a “*la fe vivida*” o sea a la Tradición, al Magisterio, al Culto, a la economía sacramental y a todo el pensamiento cristiano o vida cristiana que no responda a las expectativas políticas del autor, pues toda teología no-liberacionista es sospechada y acusada de convalidar y de ser cómplice de la ideología opresora. Sin duda, la

ideología materialista le atribuye a la religión una significación política y, de hecho, por algo es perseguida la Iglesia, aunque de diversas maneras, tanto por el marxismo como por el materialismo capitalista. Por algo esa oposición no cesa sino que se agudiza en el pensamiento pos-moderno. Mientras que algunos creyentes se cuestionan la incidencia de la fe en la realidad y en la cultura, esa incidencia es evidente para los que la temen, y por eso se le oponen y la combaten.

Juan Luis Segundo —como se ha visto— no siempre se expresó así. A los comienzos de su obra *Teología abierta para el laico adulto*⁵⁵, en 1967-68, Juan Luis Segundo aún estaba lejos de romper abiertamente con la teología tradicional, a pesar de que, ya desde entonces, tomaba distancias respecto de ella declarándola inútil para los fines que él se proponía. Por entonces Segundo distinguía la «*teología para laicos*», de la «*teología-ciencia de especialistas, subdividida en múltiples ramas*», y caracterizaba el tipo de teología que él intentaba hacer como: «*otra teología que arranca de una fe en crisis*». Por aquel entonces Segundo afirmaba que no veía «*ninguna oposición ni incompatibilidad entre ambas*»: «*es evidente que no existe divorcio entre ambas*», aunque «*es también evidente que la primera no podrá ser jamás una teología para el común de los mortales*»⁵⁶. Pero el divorcio era a la larga inevitable, porque estas distancias, inicialmente sólo verbales, se debían a la distancia interior que separa la visión creyente de la visión gnóstica y modernista. Ese divorcio, pues, llegó. El ánimo de Segundo se agrió contra la teología-ciencia de especialistas en fecha posterior hasta culminar en 1975 con su *Liberación de la Teología*.

En la acusación de Segundo a la teología «académica» resuenan los armónicos de muchas melodías: la animosidad modernista contra la revelación histórica, la reducción racionalista de la revelación, la reducción antropológica secularista de los misterios cristianos, el radicalismo marxista contra toda tercera posición, como equiparable a una opción fascista y a una traición a la opción de clase. En la ideología materialista «*la religión puede ser entendida solamente como una especie de 'ilusión idealista' que ha de ser combatida con los modos y los métodos más oportunos según los lugares y las circunstancias históricas, para eliminarla de la sociedad y del corazón mismo del hombre*»⁵⁷.

El ataque de Segundo a *la teología vivida y su expresión académica*⁵⁸ es, en realidad, un ataque, desde la teología política, a toda la Iglesia, de la cual se desconoce el misterio. Un ataque que repite los tópicos consabidos de la crítica marxista a la Iglesia. Por eso se ha afirmado, y se volverá a recordarlo aún, que la impugnación antieclesial de Segundo se hizo útil a esta corriente antirreligiosa y ha sido lógicamente aplaudida por sus adherentes y por sus simpatizantes.

Este ataque a la teología en nombre de la libertad es un caso particular de aquel modo de atacar al cristianismo en nombre de los valores cristianos, denunciado por Guardini como el «fraude» característico de la «doble» *moderna*, o dicho en otros términos: de la hipocresía de la modernidad, imitada luego por quienes se daban la consigna de atacar a la Iglesia «desde dentro».

9.8 Fe e ideología

La impugnación de Segundo a la «teología académica», toma argumento en gran parte de su manejo de los conceptos de *fe e ideología*. Ése es uno de los declives por donde el pensamiento de Segundo, reduciendo o subordinando la fe a la ideología, se queda en «pensamiento cristiano» sobre la fe, es decir en una suerte de ideología cristiana, en una gnosis modernista, y no responde al concepto cabal de teología.

El Documento de Puebla ha advertido que las ideologías conllevan la tendencia a absolutizar los intereses que defienden y que por lo tanto se convierten en verdaderas «*religiones laicas*»⁵⁹. Ésas son, pues, las verdaderas idolatrías, y no el culto cristiano común ni la teología católica, como Segundo pretende.

El manejo que hace Segundo de los conceptos de fe e ideología ha sido objetado en estos términos por Eduardo Rodríguez Antuñano: «*si toda la empresa especulativa del autor en este punto de la relación fe-ideología se entiende en el contexto de su reacción contra cierto simplismo teológico que se limita a postular o al menos a recalcar tan sólo 'negativamente' que la fe no es ideología, que no se 'reduce' a ella(s), que la(s) trasciende, cabe preguntarse a la inversa si para Segundo la fe es algo fuera o más allá de la(s) ideología(s). Pues cuesta trabajo vencer la impresión de que para él el vehículo (ideología) se sustituye al contenido (fe).*

Probablemente –como ya lo hemos sugerido– su dificultad reside en la concepción de ideología y de fe que defiende con su consiguiente dificultad para pensar y decir la relación entre dos instancias relativamente autónomas sin eliminarlas ni yuxtaponerlas. Por lo demás, ¿es cada una de ellas sólo –o ante todo– definible en términos teóricos? ¿Su especificidad relativa es especulativa o práctica? Y en todo caso ¿es su interrelación puramente conceptual o ligada a hombres que las portan y encarnan?»⁶⁰.

La crítica de E. Rodríguez Antuñano a Segundo coincide con la crítica a las ideologías que formula el Documento de Puebla: «no deben analizarse solamente desde el punto de vista de sus contenidos conceptuales. Más allá de ellos, constituyen fenómenos vitales de dinamismo arrollador, contagioso. Son corrientes de aspiraciones con tendencia hacia la absolutización, dotadas también de poderosa fuerza de conquista y fervor redentor»⁶¹.

El pensamiento de Segundo acerca de la fe salta, sin avisar, de la *fides qua creditur*⁶² a la *fides quae creditur*⁶³. Y salta de nuevo desde la fe que se cree (nivel dogmático) al modo como se cree (plano psicológico). Salta sobre todo, con predilección, al modo como se cree *mal*, o sea, a los pecados contra la fe (nivel moral). Con eso se enturbia el hecho de que las imperfecciones que puede haber en el acto de fe o en la vida del creyente, no son atribuibles al contenido de la fe.

Una primera impresión acerca de los motivos por los cuales Segundo desdeña tratar estos asuntos de la fe en los términos tradicionales de la teología católica, consistiría en que ellos se prestarían a distingos demasiado claros y por lo tanto cortarían y hasta harían imposible un discurso que vive de su impugnación. Pero a medida que se profundiza el análisis de los textos se hace cada vez más evidente que el motivo es que Segundo piensa y se expresa coherentemente con la visión modernista.

En cuanto a su discurso acerca de la ideología, que debe al pensamiento marxista, oscila con frecuencia desde el sentido negativo del concepto de ideología, como «*la visión de la vida que promueve y en el que se apoya el grupo dominante de la sociedad*», al sentido positivo: «*el sistema de medios y fines que es la condición necesaria para la opción y la acción humanas*». Es lo

que un crítico, buscando poner un poco de claridad, ha bautizado como Ideología (negativa) e Ideología (positiva)⁶⁴.

B. Mondín, reconoce que Segundo plantea un problema real pero advierte que el pensamiento de Segundo está «*en contraste con la naturaleza misma de la teología*» al desentenderse de los contenidos de la revelación histórica que le resultan molestos descalificándolos como «ideología»: «*Segundo plantea un problema real, el mismo que planteó Bultmann con su desmitificación: el problema de la distinción entre forma y contenido de la Palabra de Dios. Pero este problema no puede ser resuelto en la línea sugerida por Segundo, trazando una separación neta entre la forma y el contenido, y dejando al arbitrio del teólogo el aspecto formal. Esto no parece legítimo sobre todo, cuando se trata de sucesos históricos (como Éxodo, nacimiento, muerte, Resurrección de Cristo, Pentecostés, etc.) En estos casos, de ninguna forma el aspecto formal puede ser separado del contenido. Por ello, no tiene el teólogo libertad alguna para tratarlo como elemento ideológico que pueda modificar a su placer*»⁶⁵. Las consecuencias de esa operación tienen a menudo consecuencias graves, como cuando Segundo descalifica como «ideológica» la doctrina sobre la Caridad, abriendo paso a la justificación de la violencia.

En los hechos, Segundo opone y considera irreconciliable el culto explícito de Dios con la justicia social, porque es de hecho una superestructura alienante, ahistórica, convalidadora de la opresión⁶⁶. Pero, ¿es verdad que un culto que se centre en la memoria histórica y en la Gloria de Dios por orden misma del Hombre Dios⁶⁷, como es el culto católico, se oponga a la búsqueda del bien del hombre, aliene de las metas históricas y frene la «aceleración de la historia»?

Esto no es así, ni aún respecto de los *bienes* inmanentes. La visión que comparte Segundo opone las metas naturales y el misterio cristiano, porque no alcanza a comprender cómo el misterio cristiano pueda ser el corazón del orden creado.

Se echa de menos en el pensamiento de Segundo la claridad conceptual que en estos asuntos habría arrojado la doctrina tradicional de las virtudes teologales y de su conexión con las cardinales, y con las demás: morales e intelectuales. Tampoco tiene en cuenta el aspecto infuso de las virtudes; su pensamiento pasa de

largo por los dones del Espíritu Santo y los carismas. Y aunque teóricamente no ignore la gracia, no se ve –en los escritos suyos que no se ocupen temáticamente de ella– que cuente con la acción de Dios en los hechos.

No se trata pues de que Segundo haya prescindido de estos aspectos doctrinales de la teología católica y de sus correlativos aspectos prácticos de la vida de fe, porque considerara que eran temas propios de la «teología científica» pero que no tendrían significación para la vida del laico. Los motivos son otros y más profundos. Su prescindencia refleja realmente la de su pensamiento. Como en el naturalismo y el deísmo, el protagonista de la historia, para Segundo, es el Hombre y no el gran Nosotros divino-humano. Sus prescindencias y los motivos para ellas son las mismas del modernismo.

9.9. Conclusión

Se ha dicho que: *«El gnóstico, lejos de sentirse culpable, se presenta como el cristiano más perspicaz, el más fiel al evangelio, y el más apto para mostrar la credibilidad de la fe a los hombres de hoy. En ocasiones, incluso se hace el mártir, absolutamente de buena fe: o bien no ha querido decir lo que se le reprocha, o bien lo ha dicho, pero no se trata de un punto que toque la esencia del cristianismo»*⁶⁸. San Pío X había dicho algo parecido acerca de los modernistas.

El lector que desee comprobar cómo esto se aplica al pensamiento de Segundo vea el Anexo 1, donde se ofrece un texto de Segundo que servirá: primero para dar un ejemplo de lo dicho en el capítulo 2 acerca del modo de argumentar de Segundo; y también para mostrar hasta qué punto resulta peligroso un discurso teológico construido a base de dislocaciones lógicas de ese tipo, para cabezas sin una más que mediana formación crítica. En esa página se ve cómo Juan Luis Segundo esgrime un imperativo moral-político contra la concreta dispensación sacramental, que es el orden de la gracia. De esta manera, en vez de ayudar a los creyentes a superar la falacia de las culturas dominantes, los entrega a ellas de manos atadas.

En los años 60 y 70 los católicos estaban jaqueados por incisivas y violentas propagandas políticas. Se trataba de polarizarlos en

opciones ideológicas y políticas opuestas, que desgarraban la Iglesia y que excluían, demonizándola como la más perversa e imperdonable opción política, toda posible *tercera posición*. Era en esa coyuntura en la que Segundo incitaba a optar por el marxismo sin poner en guardia contra sus errores, sino proponiéndolo –en abierta y desafiante oposición contra el Magisterio del Papa y de los Obispos– como el único método científico de análisis de la realidad y única mediación para la reflexión creyente sobre ella. Era en esa misma confusa coyuntura en la que Juan Luis Segundo explicaba por qué la caridad cristiana no sólo no está reñida con la violencia sino que la implica necesariamente. En esa misma grave coyuntura Juan Luis Segundo no dejaba otra alternativa que la del «*infantilismo y seguir siendo cómplices del orden establecido*», «*de permanecer en la teología vivida y en su versión académica, servidoras de la ideología de la opresión*» o integrarse en el movimiento histórico liberador, que ya se sabía en esos años lo que era.

En las páginas de Juan Luis Segundo analizadas en los Anexos 1 y 3 se expresa su desafecto, su acedia, por el pueblo creyente concreto, su valoración negativa de la concreta condición creyente y del culto de la Iglesia, a menos que queden justificados por una opción ideológica y política caracterizada por el perfil de izquierda. Se manifiesta también su valoración negativa de la vida eclesial común, a la vez que su ceguera para la acción concreta e histórica de la gracia en los fieles a través de la dispensación sacramental.

Considérese por fin cuáles son las consecuencias de esta manera de ver, para la vocación apostólica: sacerdotal, religiosa o laical. Este pensamiento no inspirará una espiritualidad misionera, sacerdotal o apostólica. El pensamiento de Segundo que ilustra el texto comentado en el Anexo 1 trasmite el menosprecio de todo el orden sacramental concreto y la prescindencia de los actos de adoración y de alabanza, acordes con las propuestas del «cristianismo sin religión». No puede sino inspirar en los católicos, sacerdotes, religiosos o fieles, visiones y conductas negativas para su realización como creyentes y para vivir sus carismas en bien del pueblo de Dios.

Notas

¹*Summa Theol.*, I, q. 1, a. 2, c.

²*Summa Theol.*, I, q. 1, a. 5, ad 2m.

³*Summa Theol.*, I, q. 1, a. 1, c.

⁴*Summa Theol.*, I, q. 1, a. 3, ad 1m.

⁵*Gaudium et Spes*, 15.

⁶*Itinerarium mentis in Deum*, Prol., n. 4.

⁷*Optatam Totius*, 16.

⁸*Pastores dabo vobis*, nn. 51-53, que expusimos aquí resumidamente.

⁹*Optatam Totius*, 16.

¹⁰*Teología abierta III, Reflexiones críticas*, p. 199.

¹¹*De la Sociedad a la Teología*, pp. 11-12.

¹²*De la Sociedad a la Teología*, p. 155.

¹³*El dogma que libera*, p. 358. Debió precisar que es una interpretación *creyente* de la fe: *ex fide in fidem*.

¹⁴*El dogma que libera*, p. 26. Si el objeto principal de la teología es Dios mismo, no se ve cómo pueda declararse desprovisto de interés o ajeno a las preguntas del hombre. Hay, es verdad, quienes no se interesan por Dios y no se plantean preguntas acerca de Él. Pero estas personas no pueden ser considerados destinatarios aptos de la enseñanza teológica.

¹⁵La teología es propiamente una ciencia, que toma los principios de un conocimiento de orden superior, que es el de la fe y se mueve luego en el orden de la razón. No es un arte, porque el arte es una ciencia práctica y que, por lo tanto, trata de lo operable por el hombre. Pero el hombre es una obra de Dios, de quien trata principalmente la ciencia teológica. Luego no es adecuado llamar arte a la ciencia teológica. Véase *Summa Theol.*, I, q. 1, a. 4, c.

¹⁶¿Considera Juan Luis Segundo que Dios no es parte de la realidad? Dios no sólo es real, sino mucho más aún, la fuente de toda realidad. Pero tanto el modo de hablar como el contexto lo ponen como objeto secundario de la teología, cuyo objetivo primario sería «darle sentido a la vida del hombre». Y esto no se logra poniendo a Dios al servicio de la vida humana sino poniendo la vida humana al servicio de la gloria de Dios. Aquí se toca con el dedo la inversión antropológica.

¹⁷*El dogma que libera*, p. 31. Lo que salva al hombre no es que «se le hable significativamente de Dios» sino que entre en comunión con Dios. Lo que puede hacerse hablándole de Dios es procurar, como dijera Ignacio «ayudar a poner la creatura con su Creador». Pero del hablar de Dios, por sí mismo, no puede esperarse un efecto mágico. ¿Cómo creerán si no se les predica? Pero no todos reciben con fe el mensaje. Este lenguaje traiciona el pensamiento gnóstico y modernista de Juan Luis Segundo.

¹⁸Es intrigante saber por qué motivo califica Juan Luis Segundo a la Revelación de «supuesta». La explicación que se ofrece es que lo hace en homenaje al lector incrédulo. Pero el lector creyente no puede menos de sentirse chocado de que se ponga en duda la Revelación, en la que ha creído, en un libro que se presenta como un intento de «pensamiento cristiano».

¹⁹¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?, p. 73.

²⁰*El dogma que libera*, p. 74.

²¹*El dogma que libera*, p. 33. Se percibe en este pensamiento sus rasgos modernistas: agnosticismo, relativismo, inmanentismo, transformación y deformación, evolución del dogma.

²²J. M. Le Guillou, *El Misterio del Padre*, p. 74.

²³*Teología abierta para el laico adulto, I. Esa Comunidad llamada Iglesia*, p. 9.

²⁴«Dios se presenta ciertamente al hombre, pero de modo tan confuso y revuelto que apenas o en absoluto se distingue del sujeto creyente. Es, por consiguiente, necesario ilustrar el sentimiento con alguna luz para que Dios surja de ahí totalmente y sea discernido. Tal función corresponde al entendimiento a quien toca pensar y analizar y por quien el hombre reduce primero a ideas los fenómenos vitales que en él surgen y los expresa luego en palabras. De ahí la expresión corriente entre los modernistas de que el hombre religioso tiene que pensar su fe... elaborando un pensamiento» Pascendi, 4b; DS 2078.

Sobre «pensar la fe» en las obras de Juan Luis Segundo, véase *El dogma que libera*, pp. 28-29: «El pensamiento debe arrojar luz sobre las realidades donde la fe se haya comprometida» [...] «Formar un pensamiento cristiano significa toparse con los límites dogmáticos de ese pensamiento».

²⁵*Teología abierta para el laico adulto, I. Esa Comunidad llamada Iglesia*, p. 8.

²⁶G. Biffi, *La Bella, la Bestia y el Caballero. Ensayo de teología inactual*. Ediciones Encuentro, Madrid 1987, p. 20.

²⁷*Teología abierta para el laico adulto, I. Esa Comunidad llamada Iglesia*, p. 8.

²⁸*Teología abierta para el laico adulto, I. Esa Comunidad llamada Iglesia*, p. 8.

²⁹*Teología abierta para el laico adulto, I. Esa Comunidad llamada Iglesia*, p. 9.

³⁰Mc 4, 11.

³¹Es cierto que la tentación de la duda acecha siempre al creyente y puede asaltarlo en cualquier momento, hasta tal punto que puede decirse que es inherente a la fe el poder ser asaltada por la duda. Pero es también esencialmente inherente a la fe rechazar enérgicamente el asalto de la duda, so pena de sucumbir.

³²La Sagrada Escritura contiene fuertes amonestaciones contra los vacilantes, que son como el lado sombrío de las alabanzas a los creyentes. Véase St 1,6; Ap 3,15.

³³*Teología abierta para el laico adulto, I. Esa comunidad llamada Iglesia*, pp. 8-9.

³⁴*Teología abierta para el laico adulto I. Esa comunidad llamada Iglesia*, p. 7.

³⁵*Teología abierta para el Laico adulto. I. Esa comunidad llamada Iglesia*, Lohlé, Buenos Aires 1968, p. 9.

³⁶Juan Pablo II, *Pastores dabo vobis*, 54.

³⁷Es impreciso el término «mortales», que se aplica también a los no creyentes, a los que no va destinada la teología, ni siquiera la catequesis de la vida cristiana y del misterio, antes de que abracen la fe.

³⁸Contrariamente a lo que dice Juan Luis Segundo, la Iglesia prescribe la formación teológica de los clérigos y la recomienda a los laicos. Véase *Gaudium et Spes*, 15; *Optatam Totius*, 13-18; *Pastores dabo vobis*, 53-56. Es deber de los clérigos saber teología.

³⁹*Esa comunidad llamada Iglesia*, p. 9.

⁴⁰Véase por ejemplo las obras de Antonio Royo Marín.

⁴¹Karl Rahner, Declaraciones a *El País*, 5-12-1982, p. 21. citado por Cándido Pozo, «Algunas condiciones para una teología correcta de la liberación», en: *La Teología de la*

Liberación a la luz del Magisterio. Seminario sobre la Libertatis Nuntius y la Libertatis Conscientia, Cedral-Tripoce, Bogotá-Caracas 1988, pp. 370-371.

⁴²Véase Cándido Pozo, *Art. Cit.*, p. 371 y nota 67.

⁴³Han Urs von Balthasar, *Seriedad con las Cosas. Córdula o el caso auténtico*, Sígueme, Salamanca 1968, p. 139.

⁴⁴*El Dogma que libera*, p. 26.

⁴⁵*El Dogma que libera*, p. 28.

⁴⁶*El Dogma que libera*, p. 33. No se ve, en estas afirmaciones, dónde queda lugar para considerar como algo vivo a la Palabra de Dios mismo que se revela.

⁴⁷*El Dogma que libera*, p. 26.

⁴⁸*El Dogma que libera*, p. 45.

⁴⁹*El Dogma que libera*, p. 45.

⁵⁰*El Dogma que libera*, p. 46 y nota 20.

⁵¹Battista Mondin, *Los teólogos de la liberación. Conclusión mística de una aventura teológica*, Edicep, Valencia 1992, p. 158.

⁵²Joseph Ratzinger, *Teología e Historia. Notas sobre el dinamismo histórico de la fe*, Sígueme, Salamanca 1972, p. 23.

⁵³Eduardo Rodríguez Antuñaño, *El Problema Cristológico en la Actual Búsqueda Teológica Latinoamericana*, Diss. Münster in Westfalen 1976; nuestra cita en p. 227.

⁵⁴*Teología de la liberación - Respuesta al Cardenal Ratzinger*, p. 27.

⁵⁵*Teología abierta para el laico adulto*, (5 Vols.) en colaboración con el Centro Pedro Fabro de Montevideo: *I. Esa comunidad llamada Iglesia* (1968) 258 p.; *II. Gracia y Condición humana* (1969); *III. Nuestra idea de Dios* (1970); Carlos Lohlé, Buenos Aires. Siguen dos tomos más: *Sacramentos 4*, y *Evolución y Fe 5*, en 1971 y 1983-84 respectivamente. Se reedita en España: *Teología abierta*.

⁵⁶*Teología abierta para el laico adulto I. Esa comunidad llamada Iglesia*, p. 9.

⁵⁷Juan Pablo II, *Dominum et vivificantem*, n. 56.

⁵⁸*Liberación de la Teología*, p. 261.

⁵⁹*Documento de Puebla*, nn. 536-537.

⁶⁰Eduardo Rodríguez Antuñaño, *El Problema Cristológico en la Actual Búsqueda Teológica Latinoamericana*, Diss. Münster 1976, nuestra cita en p. 229.

⁶¹*Documento de Puebla*, l. c.

⁶²La fe con que se cree: es decir, el acto de fe.

⁶³Lo que se cree.

⁶⁴A. J. Tambasco, «A Critical Appraisal of Segundo's Biblical Hermeneutics», en: *The Use of Scripture in Moral Theology*, pp. 321-336, nuestra cita en p. 324.

⁶⁵Battista Mondin, *Los teólogos de la liberación. Conclusión mística de una aventura teológica*, Edicep, Valencia 1992, p. 159.

⁶⁶Véase el Anexo 1.

⁶⁷«Haced esto en memoria mía».

⁶⁸André Manaranche SJ, *Querer y formar sacerdotes*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1996, p. 21.

10. Acedia ante el pueblo creyente

«La fe cristiana está convertida hoy en infantilismo y sumisión al orden establecido». «Aún si el creyente llegase eventualmente a confesar a Jesús como Mesías, Hijo de Dios, o hasta Dios, eso no impediría, sino que por lo contrario haría que hiciese de Jesús un idolo»
(Juan Luis Segundo).

«Yo, agnóstico, pero también un historiador que trata de ser objetivo, os digo que debéis reaccionar en nombre de la verdad. ¿Por qué no pedís cuentas a quienes os las piden a vosotros»
(Leo Moulin).

Las obras de Juan Luis Segundo reflejan el tipo de pensamiento secularista: tolerante y simpático con el así llamado *hombre de hoy*, por el que se entiende preferentemente el ateo o el creyente-en-crisis de fe¹. Por el contrario, ese pensamiento es intolerante, sarcástico y predispuesto contra el *creyente*, al que Juan Luis Segundo zahiere frecuentemente con ironías o frases ofensivas para su sensibilidad. Sobre el creyente recae una *sospecha sistemática*, lo cual equivale a decir una condenación previa al juicio. Sospechado de ser *de ayer*, de rendir culto falso o a un dios falso, de ser infantil o cómplice perverso. La sospecha de idolatría no la dirige Juan Luis Segundo en ningún momento contra el ateo sino contra el creyente. Sin embargo, no se puede negar razonablemente que alguno de ellos esté inclinado a la idolatría precisamente por su condición de ateo. La fe –pero no sólo ella sino hasta la ciencia de las religiones– nos revela que ése es el mayor riesgo inherente a su condición de ateo. Si la codicia es como una idolatría, el riesgo de caer en la codicia es, digamos, por lo menos igual (?) para uno y otro. Con lo que la sospecha de idolatría debería repartirse también por partes iguales. ¿Cuál es entonces la razón de la desproporción en el reparto de las sospechas en el pensamiento de Segundo?

Afirma Juan Luis Segundo que poco importa que uno sea creyente o incrédulo, que lo que importa es que tanto incrédulos como creyentes *«acepten los mismos valores morales y los hagan llegar de la manera más efectiva a su prójimo»*. Queda así de lado la doctrina revelada acerca de la justificación por la fe y se reintroduce por la puerta de atrás la justificación por las obras: *«no importa lo que se crea mientras se haga lo que hay que hacer»*.

Nada hay de extraordinario en el creyente por el hecho de ser creyente». Esta visión no inspirará entusiasmos o fervores misioneros ni apostólicos porque proviene de la sustitución secularista de la justicia religiosa por la que proviene de la moral natural. En la revelación cristiana, la fe justifica porque introduce en la comunión con Dios. En el sistema moral-naturalista es el tribunal humano de la razón el que declara justo. Se pasa del juez divino al juicio humano y de una justificación religiosa a una justificación humana.

Conviene repetir aquí un texto de Juan Luis Segundo, aunque ya lo hayamos citado antes, porque viene a cuento para ejemplificar este aspecto de su pensamiento y porque nos obligará a largas pero significativas clarificaciones: *«Afirmo pues que desearía, en este trabajo sobre Jesús, entrar en diálogo con los ateos; pero tengo que precisar que para eso me basta que sean ateos ‘potenciales’. Llamo ateísmo potencial al hecho de considerar ciertos valores humanos como un criterio previo y superior a toda creencia religiosa determinada²; y estimo –y diré por qué en los primeros capítulos de esta primera parte– que quien no esté dispuesto a este tipo de ‘ateísmo’ (que postulo por igual para los cristianos) no será capaz de reconocer la importancia histórica y la significación de Jesús. Aún si llegase eventualmente a confesarlo como Mesías, Hijo de Dios, o hasta Dios, eso no impediría, sino que por el contrario haría que hiciese de Jesús un ídolo»³.*

En otras palabras: una opción moral previa es la que salva al creyente de ser un idólatra y la que lo justifica. Todos los creyentes que no cumplen este requisito están haciendo de Jesús un ídolo. Recuérdese, además, que en otros textos, algunos de los cuales hemos citado más arriba, esa opción moral se presenta como una opción política, la cual, en el contexto de la época, no era necesario explicitar mucho para saber cuál era.

10.1. Diálogo sin autodenigraciones

Juan Luis Segundo toma, pues, distancia del pueblo creyente al que considera sumido en su «idolatría de Jesús». Tampoco en esto es del todo original. Es una de las tantas víctimas de un difundido complejo de culpa católico que está dispuesto a confesarse culpable de todos los males del mundo porque ha internalizado las visiones

críticas secularistas, del evolucionismo religioso, el moralismo kantiano y las reducciones gnósticas, detrás de las cuales, como ha mostrado Voegelin, se mueven hilos políticos mundiales, y, como ha señalado Del Noce, sirven a la culpabilización del catolicismo proveyendo de tópicos a la actual persecución cultural de la que está siendo objeto.

Sin embargo, no es posible un diálogo fecundo entre creyentes y ateos si se diluyen las diferencias por caminos como éste por el que intenta transitar Segundo junto con tantos otros católicos, pensadores o no.

El historiador y sociólogo belga Leo Moulin, un ateo y agnóstico, aunque quizás no del tipo que imaginaba y con el que simpatizaba Segundo, ha descrito las condiciones de un diálogo en forma muy distinta y a la vez más realista y respetuosa: *«No puede haber diálogo auténtico y fecundo más que entre posiciones firme y claramente definidas. Los pensamientos inconsistentes se encuentran pronto entre sí y se interpenetran con facilidad; pero eso ocurre siempre en detrimento de su fuerza y de los valores que defienden. Un magma gelatinoso lleno de buena voluntad y de ternura humana, una fe atiborrada de complejos de culpabilidad histórica, un 'libre-pensamiento' demasiado humanitario, no constituyen el fundamento de un diálogo auténtico y de resultados prometedores. Por el contrario, es necesario que creyentes y no creyentes se presenten a dialogar con la plena conciencia de los valores que entienden defender e ilustrar, y de lo que cada uno arriesga en el debate que entabla. En esta óptica, un desacuerdo fundamental, claramente percibido y afirmado, vale más que un acuerdo nebuloso»* [...] *«es importante sobre todo que los cristianos se sepan y quieran ser cristianos y se acepten como tales. 'Nuestro siglo, escribía ya Massillon, está lleno de esos semi-cristianos que bajo pretexto de despojar la religión de todo lo que la credulidad o los prejuicios pudieran haberle agregado, despojan a su fe de todo mérito'»*⁴.

No puede establecerse ningún diálogo evangelizador del mundo de la increencia si se pretende fundarlo sobre la autodenigración y la renuncia a la propia identidad. No es necesario abandonar la fe para ganar el corazón y la audiencia de los ateos. Si algún no creyente pretendiese imponer esa condición previa, ya se habría cerrado de antemano a cualquier diálogo verdadero, digno de ese

nombre, y respetuoso de la dignidad de su interlocutor creyente. Si algún creyente concediese, de partida, dialogar concediendo que la fe es «de ayer» o «que no hace justo a los ojos de Dios» o que la Historia (que cuentan los hombres) juzga a la Revelación, ya habría apostatado y estaría entablando un diálogo sólo aparente. En realidad, estaría firmando una confesión mentirosa.

Algunos podrán estimar que es de alabar la actitud de apertura de Segundo con relación a la mentalidad y los interrogantes del mundo actual. Los gnósticos se precian de ello. Pero el camino por el que emprenden el diálogo es equivocado porque lo hacen desde una actitud de auto-antipatía y al precio del desdibujamiento de la identidad cristiana, ya que conceden la razón, sin discutirlos, a las críticas anticatólicas de la modernidad y a los tópicos justificadores de la violencia cultural anticatólica actual.

Leo Moulin, el ateo y agnóstico que hemos citado, dice algo que habría ayudado quizás a Segundo a superar lo que parece un complejo de culpa por ser creyente y que motiva la acedia visceral y la vergüenza por el pueblo al que pertenecía, reflejada en sus escritos: *«Haced caso a este viejo incrédulo que sabe lo que dice: la obra maestra de la propaganda anticristiana es haber logrado crear en los cristianos, sobre todo en los católicos, una mala conciencia, infundiéndoles la inquietud, cuando no la vergüenza, por su propia historia. A fuerza de insistir, desde la Reforma hasta nuestros días, han conseguido convenceros de que sois los responsables de todos o casi todos los males del mundo. Os han paralizado en la autocrítica masoquista para neutralizar la crítica de lo que ha ocupado vuestro lugar. Feministas, homosexuales, tercermundialistas y tercermundistas, pacifistas, representantes de todas las minorías, contestatarios y descontentos de cualquier ralea, científicos, humanistas, filósofos, ecologistas, defensores de los animales, moralistas laicos: habéis permitido que todos os pasaran cuentas, a menudo falseadas, sin discutir. No ha habido problema, error o sufrimiento histórico que no se os haya imputado. Y vosotros, casi siempre ignorantes de vuestro pasado, habéis acabado por creerlo, hasta el punto de respaldarlos. En cambio, yo (agnóstico, pero también un historiador que trata de ser objetivo) os digo que debéis reaccionar en nombre de la verdad. De hecho, a menudo es cierto. Pero si en algún caso lo es, también es cierto que, tras un balance de veinte siglos de cristianismo, las*

luces prevalecen ampliamente sobre las tinieblas. Luego: ¿por qué no pedís cuentas a quienes os las piden a vosotros? ¿Acaso han sido mejores los resultados de los que han venido después? ¿Desde qué púlpitos escucháis contritos ciertos sermones?»⁵.

El Cardenal Ratzinger ha dicho en este mismo sentido: «*A este autoanálisis flagelador, practicado por muchos contra la propia Iglesia católica, se unía una disposición poco menos que angustiada a aceptar con absoluta seriedad todo el arsenal de las acusaciones contra la Iglesia, sin excluir una sola*»⁶.

Tanto en el mundo comunista como en el occidental se ha adiestrado a los católicos para la acedia, para avergonzarse de sí mismos y sentirse culpables. Debido a eso se puso de moda, predominantemente entre los cuadros intelectualizados del catolicismo, la autocritica a ultranza, autodenigradora y autodemoledora⁷. Así se explica cómo el tema de las compulsiones autoflageladoras, inducidas desde afuera de la Iglesia por los poderes de este mundo, nos llevan como de la mano a ciertas formas de acedia intraeclesiales y a la formación de un partido dentro de la Iglesia: «*A nadie le gusta la hostilidad del mundo ni la persecución. La irritación del mundo contra los fieles termina causando irritación entre los fieles. Algunos, queriendo evitarla, piensan equivocadamente que podrán bienquistarse el mundo dándole razón y cediendo a los pretextos de los críticos y de los perseguidores. Surge así un ‘partido del mundo’, que aspira a la asimilación, y a través del cual la persecución se introyecta en la comunidad misma, con formas intraeclesiales de mundanidad mental, con diversidad de criterios y con críticas a los demás. Críticas que defienden puntos de vista mundanos con razones cristianas. Por eso, esta tentación del mundo internalizado y defendido con etiquetas y argumentaciones ‘cristianas’ es singularmente páfida y engañosa*»⁸.

El desafecto de Juan Luis Segundo hacia el pueblo creyente debe leerse en las coordenadas de este fenómeno que lo explica. Éste es el marco que permite comprenderlo como vergüenza por el propio pueblo y como un espíritu de acedia, del cual, hay que repetirlo, tampoco es Juan Luis Segundo el creador sino un convencido y fervoroso ministro. Ese desafecto proviene de que Juan Luis Segundo comparte las acusaciones y condenaciones

modernas contra los creyentes, como se ve claramente, sobre todo, en su libro *El dogma que libera*.

No quiere decir esto que no se pueda ver nada malo dentro del pueblo que es la Iglesia. Al contrario: la caridad es lo que le permite a San Pablo ver y corregir, sin temor a entristecerlos con sus correcciones, a los cristianos de Corinto. Juan Pablo II nos invita a un examen de conciencia y a una confesión de culpas al final del milenio. Pero si ha sido injusto acusar a todo el pueblo judío de los pecados cometidos por algunas de sus autoridades, en un momento histórico, contra Cristo y los cristianos, tampoco sería justo hacer responsables a todos los católicos de los crímenes cometidos, en otros tiempos y por algunos. Un juicio injusto no se remedia con otro juicio injusto.

10.2. Amar en el Pueblo lo que Dios ha hecho

Si Pablo hubiese pensado como Juan Luis Segundo, se habría instalado en Atenas entre los religiosísimos agnósticos del Areópago (Hch 17,22) y no entre los Corintios, algunos de los cuales cometían fechorías que ni siquiera entre paganos ni judíos eran aceptadas y sin embargo dejaban impávida a la comunidad (1 Cor 5,1). Pero fueron *éstos* los que recibieron con fe la palabra. Y en *eso* se reveló un Misterioso designio de Dios que Pablo acata, adora y ama.

Glosando el dicho de Juan Luis Segundo en su impugnación de la *Instrucción sobre la Teología de la Liberación* y contra el Cardenal Ratzinger, podríamos decir que si la teología de Pablo es verdadera, la de Juan Luis Segundo no lo es. Algo falla aquí, en efecto. Es, por un lado, la conciencia de que la fe es obra de Dios y de que ella es el comienzo, la justificación, pero no todavía la salvación. Falla también la eclesiología del pueblo de la Nueva Alianza, debida a la falta de congenialidad de Juan Luis Segundo con las categorías de pensamiento bíblicas.

Los creyentes, habiendo sido justificados ante Dios por la fe, estamos en camino de salvación: «*con el corazón se cree para la justicia y con la boca se confiesa para la salvación*»⁹, «*habiendo sido alcanzado por Cristo, corro por ver si le doy alcance*»¹⁰. Lo que merece consideración en nosotros no es lo que hemos hecho, sino lo que Dios ha comenzado a obrar en nosotros, y nosotros

debemos secundar: «*el que se gloria, que se gloríe en el Señor*»¹¹. La obra de Dios en los fieles es lo que encomia Pablo al comenzar sus cartas, antes de pasar a reprobar tantas fallas humanas en sus comunidades. La fe –*fides qua* y *quae*– de los fieles es el motivo que tiene el pastor para amar al pueblo de Dios porque es la obra de Dios en ellos. Como le hace decir la liturgia: «*no mires mis*¹² *pecados sino la fe de tu Iglesia*».

Se echa de menos en Juan Luis Segundo el amor al *pueblo de Dios*, como tal y tal como es. Es decir, propiamente, más que una necesaria corrección de sus juicios, una rectificación de la actitud cordial, del afecto pastoral, en una palabra: de sus prejuicios secularistas, modernos.

Se echa de menos en Juan Luis Segundo lo que ataba a Moisés al pueblo. Lo que ataba a Jesús a sus discípulos, Judas incluido: «*éstos son los que Tú me diste, Padre*». En el tratamiento que hace Segundo del tema masas-minorías, cristianos del común o de élite, una mayor conciencia de que la Iglesia, numerosa o no, es el pueblo de Dios, convocado por Él, y un amor a ese pueblo tal como es, con sus dolorosas miserias incluídas, habría ahorrado muchas páginas llenas de aporías.

Pablo, que veía en la fe de sus cristianos una obra de Dios, y que en el puñadito de fieles que el Espíritu Santo había congregado miraba al pueblo de Dios como si fuera multitud ingente, se alegraba y daba gloria a Dios por ellos. Es más, les reconocía la obra de Dios en ellos como una gloria, la única de la que eran acreedores, puesto que por su conducta moral, social y eclesial no todos eran dignos de alabanza. Esa sensibilidad para la obra de la gracia y ese afecto por el concreto pueblo de Dios histórico, es lo que se echa de menos en Segundo y lo que explica su mirada distante, y hasta hostil, hacia el creyente. Dios había decidido fundar su pueblo, no con una élite moral sino, por lo menos en parte, con unos gentiles masificados y groseros (1 Cor 1,26-31). En la imposibilidad de entender esto, Segundo se muestra heredero de los genes kantianos, que reducen la religión a los límites de la razón y de una moral autónoma y confunden con ella la justificación ante Dios. Está afectado por el mismo mal de acedia ilustrada que caracteriza nuestra civilización moderna y posmoderna.

Jesús, Buen Pastor, habla de otras ovejas que no son de este redil y que quiere traer para que haya un solo rebaño y un solo pastor. El

amor a esas futuras ovejas (digamos a los «buenos ateos» predilectos de Segundo) no le distancia afectivamente de las que están, ni siquiera de las que se pierden y hay que ir a buscar (digamos de los «malos» creyentes a los que los pensadores como Segundo flagelan golosa e incansablemente). El juicio que Segundo comparte y hace suyo se parece demasiado al de una eticidad ecléctica con elementos neoestoicos y epicúreos y, finalmente, con la moral del racionalismo ilustrado. No parece el juicio de un pastor. No es ciertamente como el de Pablo.

En su alegado afán por hacer aceptables los dogmas cristianos a los incrédulos, o a los creyentes en crisis de fe, la ideología gnóstico-secularista a la que está afiliado Segundo reduce los Misterios hasta vaciarlos y hasta hacer sospechosa la fe de los que los creen, como si fueran ignorantes, no iluminados, fundamentalistas o integristas. Si su obra abunda en expresiones hirientes para la sensibilidad de los creyentes, esto no sucede por casualidad; es el desahogo del afecto de un grupo: a él también le irrita la fe sencilla y la fidelidad firme y, por eso, como tantos otros, también él la zahiere. El estilo zumbón, burlón, irónico, de Segundo es un ejemplo típico de las burlas nacidas de la acedia¹³.

Consciente de ello, Juan Luis Segundo se adelanta a disculparse en algunas ocasiones con expresiones como éstas: «¿será demasiado injurioso el aceptar que la teología sacramental ha sufrido más la influencia de las presiones sociales inconscientes que la del Evangelio mismo? Por más irreverente y aún inverosímil que nos pueda parecer...»¹⁴. «Esa alegría no era destructiva. O, por lo menos, así lo pretendo...»¹⁵. «La fe cristiana, convertida hoy por las tendencias mencionadas en infantilismo y sumisión al orden establecido...»¹⁶. «Aún si llegase eventualmente a confesarlo como Mesías, Hijo de Dios, o hasta Dios, eso no impediría, sino que por el contrario haría que hiciese de Jesús un ídolo»¹⁷.

10.3. Un ejemplo

Un ejemplo ilustrará al lector acerca de las consecuencias de la difusión de esta doctrina.

En el diario de Montevideo *El País* del 09-06-1996 se hizo una entrevista a un sacerdote jesuita uruguayo, que no oculta ni las simpatías con el pensamiento de Juan Luis Segundo ni lo que le

debe intelectualmente, quien, en vísperas del tercer milenio y cuando la Iglesia se ha lanzado con nuevo impulso a la evangelización, dice: *«No estoy tan preocupado porque la gente crea en Dios, al menos ésa es mi interpretación del Evangelio. Prefiero que la gente ejercite el amor, la solidaridad y otros valores de este tipo porque allí radica la salvación de las personas»*. Este sacerdote jesuita no hace sino repetir lo que Juan Luis Segundo y otros han dicho y dicen. Es cierto que no todos los que piensan así le deben su formación directa y/o exclusivamente a Segundo. Como ya se ha dicho repetidas veces, la reducción de la religión a los límites de una moral razonable, tentación sufrida ya por los Gálatas a los que Pablo califica por eso de insensatos, es una amplia corriente de pensamiento de la cual Segundo no es creador sino un repetidor acrítico, un representante más y un influyente divulgador. Tanto más influyente cuanto su verdadera pertenencia intelectual se ha mantenido, hasta ahora, en la sombra.

10.4. Ateísmo y fe

Volviendo a la simpatía de Segundo por el ateo y a su antipatía por el creyente, parece significativo, y hay que señalarlo a continuación, cómo Segundo envuelve en una nube dialéctica las diferencias entre el ateo y el creyente, hasta el punto de hacer apreciar al ateo como si fuera un verdadero creyente y de reprobar al creyente como si fuera un incrédulo o, peor aún, idólatra. El pensamiento de Segundo al respecto está gobernado por la comparación, falta de equidad, entre el buen ateo y el mal creyente. Un enroque de conceptos semejante gobierna, en otros tramos de sus escritos, su manejo de los conceptos de fe e ideología: *«En efecto –dice Segundo– al hablar del ateísmo no estamos hablando de los otros. Se trata de algo mucho más profundo, y hasta mucho más inquietante: nuestra existencia cristiana, si es verdaderamente auténtica, tiene que ser un continuo camino del ateísmo a la fe. Para decirlo de una manera que choque, de una manera paradójica, el ateísmo es un elemento necesario de nuestra fe»*¹⁸.

10.5 «La tentación blochiana»: Ernst Bloch

Antes de seguir analizando este aspecto del pensamiento de Juan Luis Segundo conviene señalar sus raíces. El pensador marxista Ernst Bloch, conocido por su obra *El principio esperanza* escrito en los años cincuenta, publicó en 1968 su libro *Ateísmo en el Cristianismo. Acerca de la Religión del Éxodo y del Reino*¹⁹. En esa obra, Bloch trata de demostrar que «sólo un ateo puede ser un buen cristiano y sólo un cristiano puede ser un buen ateo». Es el mismo enroque conceptual que practica Segundo en sus obras.

Sin entrar a discutir dependencias, señalar préstamos de ideas o rehacer itinerarios bibliográficos, nos interesa aquí caracterizar atmósferas de pensamiento, aires que se respiran, no importa por qué ventana hayan entrado.

Es indudable que una misma atmósfera se respira, al respecto, en la obra de autores como Metz²⁰ y Juan Luis Segundo. El mismo tema subyace al pensamiento de Karl Rahner sobre el «cristiano anónimo»: «Un ateísmo categorial inculpable puede ser un teísmo trascendental libremente aceptado». Es posible: «una auténtica ‘revelación’ constituida por el mismo ofrecimiento de la gracia salvífica, antes incluso (en el plano lógico y cronológico) que la comunicación histórica y a posteriori de un contenido objetivo mediante la revelación histórica» [...] «En el ateo categorial un teísmo trascendental libremente acogido puede ser o bien ya es revelación, posibilidad de fe y fe salvífica» [...] «Un teísmo elevado por la gracia y libremente aceptado por la gracia misma (que es de por sí una posibilidad de fe y, por tanto, fuente de justificación) es ya un cristianismo implícito» [...] «Tal teísmo trascendental y de naturaleza existencial, aunque no sea objetivamente reflejo, es posible y se da en el ateo (categorial) inculpable que actúa en el plano moral comprometido incondicionalmente con el bien. Y, por consiguiente, en un tal ateo nos encontramos con un cristianismo implícito»²¹.

Nos interesa detenernos en este asunto para ubicar el pensamiento de Juan Luis Segundo en la constelación de su tiempo.

E. Bloch pertenece, como Metz, al grupo de los pensadores secularistas de la «Teología de la Esperanza» a los que la sentencia de K. Rahner rinde un buen servicio.

Véase cómo describe Augusto del Noce la relación entre estos autores desde el punto de vista de la historia del pensamiento: *«Es sabido cómo la obstinación en la cosificación propia de la sociedad opulenta dio origen a la contestación: aquel ordenamiento político y social que ha puesto como fundamento la liberación de la ‘pretensión totalitaria de las varias ideologías’ pero que no logró dar su lugar al sentido de lo humano. De aquí proviene el pasaje a la nueva forma de la teología de la secularización, aquella que se remite al ‘futuro’, a la ‘revolución’, a la ‘esperanza’, y en la que se han hecho particularmente conocidos los nombres de Moltmann y Metz.*

En esta línea podemos distinguir dos grados. El primero lo representa la tentación blochiana, o sea la de la conversión del cristianismo al marxismo a través de Bloch, o por lo menos de la confluencia del cristianismo y del marxismo por medio de Bloch. Nada muestra mejor el abismo que media entre los nuevos teólogos y los católicos tradicionales que el éxito de su obra en los ambientes religiosos, tanto católicos como protestantes.

La obra de Bloch, de hecho, no es más que la versión marxista de una tesis que tiene remotos orígenes, y según la cual la historia del verdadero cristianismo coincidiría con la historia de la herejía. Hasta hace pocos años los creyentes habrían exultado con la demostración de que la herejía lleva al ateísmo, sobre todo si esa tesis la hubiera demostrado un pensador extraño a las tradiciones religiosas. ¡Hoy en cambio, Bloch es poco menos que contado entre los apologetas, en nombre de la tesis que afirma el ateísmo del verdadero cristiano! [...] Así, se habría abierto la puerta a Bloch, al Dios futuro, a la reivindicación de la utopía del marxismo, a la religión como utopía. Y ahora el misterio de la posición religiosa de Heidegger se habría revelado, dado que su pensamiento, que rechaza necesariamente los puntos de vista teológicos tradicionales, estaría sin embargo destinado a continuar en la línea de Bloch»²².

10.6 Émulo de Milan Machovec

Conviene recordar aquí, en esta misma línea de pensamiento cuyo mapa ha trazado Augusto del Noce, la tesis de otro autor, también

marxista centroeuropeo como Bloch, a quien Juan Luis Segundo proclama que desea «imitar y superar».

La tesis central del marxista checoslovaco Milan Machovec, en su libro *Jesús para ateos*²³ se deja resumir así: «*Si bien se mira, Jesús no pertenece sólo a los creyentes. Una mirada más profunda mostrará que la historia de Jesús pertenece también a los rebeldes de estos dos mil años transcurridos, a los herejes y a los ateos, así como a los marxistas y comunistas de los últimos tiempos. Por eso es posible hablar hoy de Jesús para ateos. Esta 'cristología desde abajo' es una concepción que no implica la aceptación de las afirmaciones de fe sobre su divinidad, sino que atiende al Jesús histórico, accesible a todos y que pertenece a todos*».

Machovec afirma también que «*no es verdad –como lo piensan a menudo los cristianos– que cuanto menos marxista sea uno, más tiende hacia el cristianismo. Por el contrario, cuanto más profundamente y con más exigencia se comprende a sí mismo el marxista y comprende el enorme alcance de su tarea, cuanto más marxista es el marxista, tanto más hondamente podrá alcanzar a la tradición judeo-cristiana y podrá saludar a los cristianos como hermanos y posibles aliados. No serán los traidores ni los desertores, sino los verdaderos marxistas los que puedan ofrecer un auténtico servicio al cristianismo y a los cristianos*».

Y viceversa: «*Los que incitaron a millares de marxistas a considerar la religión de una forma más matizada no fueron ciertamente ni los cristianos 'de la misa dominical', ni los cristianos por rutina, ni los 'políticos cristianos', ni los desertores; fueron [...] aquellos hombres profundamente cristianos, que no pudieron ser acusados, ni siquiera por el más rígido guardián de la ortodoxia marxista, de servilismo al capital o de difusión del opio del pueblo, los que obligaron, por así decirlo, no con la fuerza, sino con la apertura y el amor, a los teóricos marxistas a revisar algunas de sus antiguas tesis sobre el cristianismo*». Y dulcifica la concesión: «*Sobre este punto de vista, todavía no hay nada maduro, pero todo está ya en movimiento*»²⁴.

Esta ideología apunta a crear una convergencia entre cristianos y marxistas sobre una base que, para ser común, *excluye* de entrada lo que constituye la identidad cristiana: *la fe en la divinidad de Jesucristo*. Pero no con los que obedecen a los cánones de la ortodoxia creyente, sino con los aprobados por los rígidos

guardianes de la ortodoxia marxista, es decir: con los que no dan culto a Dios el domingo ni enseñan el catecismo, opio del pueblo, sino que ponen su cristianismo en el culto del hombre con la apertura al moralismo interhumano. El discurso marxista es profundamente moralista.

A posibilitar esta «conversión política» del creyente católico –que es, en realidad, una apostasía, por más insensible e indolora que se la presente– apuntan el intencional desdibujamiento de las fronteras entre ateos y creyentes y la tesis de que la fe es secundaria y que el terreno en que todos pueden y deben coincidir es el de la opción moral-política. Con el mismo fin, paralelamente y mediante las mismas manipulaciones dialécticas de las ideas, se diluyen los límites entre fe e ideología. Para motivar la conversión política de los católicos, se les promete, a cambio, la posible conversión de *«miles de marxistas que se encuentran en el umbral de ese reconocimiento»* y cuyos *«pasos ulteriores dependerán en parte de los cristianos»*²⁵.

Esta promesa encierra otra extorsión moral más, que es conveniente advertir porque forma parte del acostumbrado arsenal parenético del «diálogo» marxista con los católicos: *«si los católicos no se convierten, serán culpables de la inconversión de los marxistas»*. Y la conversión de los marxistas pasa por la previa conversión política de los creyentes. Los hechos demuestran otra cosa.

10.7. El ateísmo maestro de la fe

El siguiente texto de Juan Luis Segundo, más extenso, prosigue desarrollando su pensamiento acerca de este tema. Propiamente es su climax y su colofón. Como es habitual, también en este texto pululan los equívocos, las inexactitudes, las afirmaciones simplemente falsas, las citas retorcidas²⁶: *«Pensamos que es nuestra fe la que nos separa de ellos [de los ateos] cuando en realidad, lo que nos separa no es más que nuestra propia incredulidad!... Quizás ahora podamos comprender mejor lo que debe ser el ateísmo, según el plan de Dios, para nuestra fe. Porque comprendemos que Dios es, en nuestra existencia, un llamado íntimo, continuo, hacia las verdaderas soluciones más difíciles, porque no consisten en esa síntesis prematura, falsa, que sacrifica*

la verdad en una componenda y que nos deja satisfechos y tranquilos en nuestra mediocridad [...] Pues bien, el ateísmo, cuando es sincero y auténtico, es justamente esa imposibilidad de ver a Dios en las realizaciones mediocres, en las componendas de los hombres. Y cuando el ateo se niega a adorar a ese Dios a quien nosotros parece que quisiéramos comprometer en nuestras soluciones de facilidad, en nuestras hipocresías, debe hacernos recordar que nada malo es compatible con Dios. El ateísmo debe enseñarle a nuestra fe continuamente, radicalmente, que Dios está por encima de nuestra mediocridad en el valor más puro, más absoluto y más total. Frente a Dios, sólo el descontento sincero y la inquietud igualmente sincera ante todo lo limitado que hacemos en su nombre, puede darnos la seguridad de que nuestra fe cree verdaderamente en Dios, y no en una pobre idea hecha de nuestras comodidades y nuestras pequeñas trampas.

¿Qué nos separa del ateo que busca sinceramente? Nada. San Agustín le decía, en nombre de Dios, a ese ateo: no me buscarías si no me hubieses encontrado ya. Dios está ya en su alma por esa búsqueda sincera de un Dios que no esté comprometido con la mediocridad y el egoísmo de los hombres. Si algo nos separa de ese hombre, no será ciertamente el Dios en quien creemos, Dios que orienta su búsqueda y la nuestra. Será el que nosotros, que pretendemos haberlo encontrado, dejemos de buscarlo, dejemos de sentir su enorme trascendencia, lo acomodemos a nuestro mundo habituado y cómodo. Entonces él dirá casi la misma frase que le decía san Agustín al ateo, pero esta vez será una condenación: si me hubieras encontrado, me estarías buscando todavía. Porque el que deja de buscar, no puede decir que ha encontrado a Dios. Sólo puede haber encontrado una caricatura de Dios. Si al final de estas páginas estamos capacitados para comprender mejor que el ateísmo es un elemento necesario de nuestra fe, la finalidad de esta obra se habrá realizado. Porque éste es su más cerrado resumen: nuestra noción de Dios debe recorrer sin cesar el camino que va del ateísmo a la fe»²⁷.

10.8. El buen ateo y el mal creyente

Podrá comprobarse leyendo las glosas a este texto en el Anexo 3, cómo Juan Luis Segundo se remonta y aparta de la realidad durante

su periplo lógico, para extraviarse, y extraviar consigo al lector, en los laberintos de su dialéctica. En vez de analizar las cuatro posibilidades reales: 1) ateo sincero, 2) ateo insincero, 3) mal creyente, 4) santo, Juan Luis Segundo lleva todo su análisis lógico a la abstracción y a la comparación injusta entre el mal creyente y el ateo sincero que lo es a causa de los malos creyentes. De allí, universalizando, saca luego conclusiones acerca del ateísmo y de la fe en sí, pero de manera que, de la fe, no brinda la imagen verdadera, sino la deformada por la patología. Juan Luis Segundo, baraja los niveles y pasa de la consideración teórica del *ateísmo* a la consideración social y psicológica del *ateo*. Por otro lado practica una reducción gnóstica de aquel conocimiento real de Dios que brinda la fe, ya que la fe «no termina en los enunciados, sino en las realidades»²⁸. Juan Luis Segundo no pinta la realidad saludable de la fe sino su patología en los malos creyentes, que resulta ser su estado universal (¿quién sin faltar a la humildad pretenderá no ser pecador?). Juan Luis Segundo debió aplicar el principio *abusus non tollit usum*²⁹, para comprender que los pecados de los creyentes no invalidan la fe en sí misma. Sin embargo, ahí está la punta de lanza de sus argumentos.

Juan Luis Segundo compara tipos individuales y no grupos humanos. Queda así comparado el ateo y el creyente, pero no el pueblo de Dios con otros grupos humanos, partidos o pueblos. Este planteo comparativo entre tipos humanos ‘individuales’ es tributario del modo de pensar del individualismo racionalista.

Además, en este planteo, asistimos a otra arbitrariedad más: el mal creyente descalifica a la Iglesia; pero las virtudes del buen ateo encubren la maldad de la comunidad política en la que se inserta. Así es colocada de nuevo la Iglesia en el banquillo de los acusados y resulta víctima de la *persecución moral*, mientras que la comunidad de los ateos queda, otra vez más, al margen de todo juicio y responsabilidad histórica por los errores derivados de sus teorías. La comparación de Juan Luis Segundo es *in-aequa* porque la conducta del individuo creyente redunde en descrédito de la Iglesia, mientras que las virtudes del individuo ateo encubren y acreditan la comunidad atea en la que se inserta, y cuyos males no se toman en consideración.

Juan Luis Segundo soslaya plantear teológicamente el rol del pueblo de Dios de cara a la Humanidad, tal como lo planteó el

Vaticano II en la *Lumen Gentium* y en la *Gaudium et Spes*. En este sentido, el planteo de Segundo puede decirse preconiliar.

Se comprende perfectamente el asombro del P. Calvez, al ver a Segundo defendiendo un marxismo inexistente, ante una Instrucción que se refiere a los marxismos concretos. Aquí también idealiza Segundo de tal manera los términos de su comparación que no se sabe a qué realidad puede estarse refiriendo su reflexión, o si funciona solamente en el mundo imaginario que Segundo confunde con la realidad.

Pero además, como lo ha dicho con gentil discreción un crítico: *«Las afirmaciones de Segundo no están verificadas del todo, y no siempre son válidas. Esto no invalida su método, pero lo califica. Hay allí un problema de verificabilidad... compromiso es una cosa y formulación académica de una metodología es otra»*³⁰.

10.9 Debilidad por los ateos

A esta comparación injusta entre el buen ateo y el mal creyente llega Segundo debido a su preferencia afectiva por el público no creyente. Esa preferencia, que no deja de notar y elogiar Matossian³¹, se va marcando y creciendo con el tiempo y es predominante en sus últimas obras: *«No le ocultaré al lector –dice Segundo– que me tienta la idea de retomar, con más método y lógica si es que me fuese posible, la empresa que se propuso Milan Machovec cuando escribió su Jesús para Ateos. En otras palabras, quisiera quitarle a la religión y/o a su interpretación teórica (teología) el monopolio del interés por Jesús y de la explicación de Jesús. Se me argüirá que emprender semejante tarea es algo bastante difícil para un autor que no hace secreto de su condición de creyente en Jesús de Nazaret. Pero este autor pretende igualmente que una tal declaración [déclaration] de fe³², exigida por su sinceridad con el lector, se encuentra ligada por lo general, en la cultura actual, a estereotipos y malentendidos que hacen temer que [dicha declaración] contribuya más bien a engañar al lector que a fijar claramente la posición del autor.*

Pongamos un ejemplo. Temo que, entre mis lectores eventuales, sean bien pocos los que lleguen a concluir a partir de mi declaración de fe en Jesús que, precisamente porque yo creo en Jesús y no a pesar de dicha fe, yo me siento más próximo de

muchos que afirman no creer en él, pero que se interesan en los valores que trasmite su figura humana, que de la inmensa muchedumbre de 'creyentes' que, por el simple hecho de proclamar³³ que Jesús es Dios, piensan haberse colocado en situación de ventaja para esta vida y la venidera»³⁴.

10.10 Desafecto por el creyente

El texto es elocuente: denota acedia. Indicio del desafecto acedioso por el pueblo creyente y por la tradición es –como se ha dicho y se puede ver reflejado en pensadores como Bloch y Machovec– el uso de expresiones despectivas, el escarnecimiento de aquellas cosas que les son precisamente más entrañables a los católicos. Entendámoslo, no a los marginales, a los más asimilados o a los que tienen ya un débil sentido de pertenencia y están en crisis de identidad, sino a los más convencidos y enterados de sus tradiciones y sus doctrinas: a los que van a misa el domingo, enseñan el «opio» a sus hijos y postulan la caridad sobrenatural como principio del verdadero amor entre los hombres.

Juan Luis Segundo se refiere de preferencia al mal creyente, y cuando habla del creyente *común* se ocupa de sus defectos, con lo que en la niebla dialéctica de su discurso, las siluetas del mal creyente y del creyente común se confunden. Su pensamiento es ciego, al parecer, para el rol salvífico de la Iglesia como pueblo de Dios, del buen creyente y, lo que es más grave, de la fe *ut sic*. Como Milan Machovec, Segundo descarta de entrada a los creyentes en cuanto tales.

Profesar que Jesús es Dios, nunca es –como desliza Segundo– «el simple hecho *de proclamar que Jesús es Dios*», si esa proclamación nace de una fe con la que se cree en el corazón para la justificación y se lo profesa con los labios para la salvación (Rm 10,10). No se trata pues de un *simple hecho*; es un acto salvífico, un acto teológico. Pero de nuevo Segundo arroja sombra sobre toda «confesión» a partir del abuso de la confesión hipócrita, hueca o vacía. De nuevo el abuso esgrimido contra el uso.

Por más pecador que el creyente sea, ha sido justificado y está en camino de salvación, si persevera en la fe y en la confesión conversora. Por la fe que confiesa –y que *puede* confesar porque Dios está obrando en él la fe–, el creyente aventaja –¡sí, aventaja!–

para esta vida y para la otra, a cualquier no creyente, por más moralmente bueno que sea. Lo aventaja porque participa en el misterio de la comunión con Dios. Y esto no redundará en su gloria propia –ante los hombres, porque sí la tiene ante los santos y los ángeles– sino que redundará en gloria de Dios, a quien la confesión del creyente se la tributa. El creyente debe darle esta gloria a Dios y debe resistirse a que se le sustraiga, pues ¿de qué tiene que gloriarse el que recibe un don gratuito e inmerecido? ¿Pero qué gratitud sería la del que no reconoce ni agradece el Don al Dador, ni celebra su prodigalidad?

En cuanto a los *falsos hermanos*, hipócritas que mintiesen con los labios lo que su corazón no cree, no sería justo que por su *abuso* se aboliese el *uso*. Pero estos hipócritas, hoy ¿quiénes son? Juan Luis Segundo no lo señala con precisión. Pero no hace bien, entonces, en arrojar su sombra descalificadora sobre toda la Iglesia y sobre la fe, y hacer de ellos, al mismo tiempo que los mantiene en el anonimato, principios de una reflexión «teológica» que no se puede verificar si está bien fundada. Lo que de hecho sucede es que la indefinición de la acusación de Juan Luis Segundo se extiende como una neblina de sospecha universalizadora sobre todos los creyentes. Pero ¿qué clase de «hipócritas» son éstos, que «*piensan haberse colocado en una situación de ventaja para esta vida y la venidera*»? Evidentemente que esta ulterior determinación del grupo de creyentes al que Segundo se está refiriendo muestra que son los creyentes comunes. Los que creen en la vida eterna y creen sinceramente haber sido justificados por la fe. Ésas son las dos «ventajas» que consideran tener todos los creyentes, por lo que no merecen ser aludidos con manifiesto menosprecio y censura, como lo hace Segundo. La justificación (ante Dios) es ciertamente ventajosa respecto de la injusticia. ¿Por qué vituperar al creyente por *creerlo*? Por *creerlo*, no por *pensarlo*, como dice Segundo con otra tergiversación tanto lógica como teológica, que consiste en escatimar al acto de fe su condición de gracia y sugerir así que es puro pensamiento humano.

Pero todavía hay otra falsedad mezclada con esta frase: los creyentes no creen *haberse* colocado (a sí mismos) en esa, sin duda ventajosa, situación creyente, sino que su fe les dice que *han sido* colocados (por Dios) en esa situación, muy ventajosa ciertamente

para esta vida y para la otra. Si no fuera tan ventajosa ¿qué obligación de gratitud y de alabanza tendrían ante Dios?

La acumulación de tantas acusaciones y tergiversaciones en tan pocas líneas es objetivamente insidiosa (sea cual fuere la intención *subjetiva* de Segundo). Pero ésa es sólo una muestra de lo que es habitual y característico en su estilo, y la expresión lógicamente coherente de su visión naturalista y gnóstica del acto de fe.

10.11 Fraude y doblez de la modernidad

En esto Juan Luis Segundo comete –ya lo hemos dicho– lo que Guardini ha llamado el *fraude* característico de la Edad Moderna: «*aquella doblez que consistió en negar de una parte la doctrina y el orden cristiano de la vida, mientras reivindicaba de la otra para sí la paternidad de los resultados humano-culturales de esa doctrina y de ese orden*»³⁵. Así Juan Luis Segundo en nombre de la *humildad* cristiana presenta al creyente como arrogante. En nombre de la *verdad* cristiana lo deja como hipócrita e insincero. Y atribuye, por el contrario, al ateo esas virtudes, que justamente lo convencerían de negarse a creer. Pero hay acusaciones y sospechas que el creyente verdaderamente humilde no puede aceptar y debe rechazar enérgicamente, porque se le hacen a costa de la gloria de Dios y no de la suya propia. Con sus acusaciones y sospechas, con sus contumelias, Juan Luis Segundo destruye tanto, o más, lo sano que lo enfermo en la carne de la Iglesia.

10.12 Más ejemplos

Vayan algunos ejemplos más de muestra, para documentar ese afecto que se trasluce en un lenguaje unas veces descalificador, otras despectivo o agresivo: La doctrina de la inspiración de la Escritura es *un presupuesto hermenéutico, como cualquier otro*³⁶. Dios *no nos impone ceguera obediente a misterios ininteligibles*³⁷. *La autorrevelación de Dios se hace en la realización del hombre*³⁸. *Descubrir a Dios pasa por un proceso donde el hombre tiene que aprender a pensar y a investigar, sometiendo lo que cree saber*³⁹ *a la experiencia de la vida*⁴⁰. Jesús nos ha salvado *al mostrarnos cómo era y dónde nos esperaba Dios, al mismo tiempo que nuestra trascendencia como creadores: en la historia*⁴¹. *La Dei Verbum*

representa una posición *tal vez aún ingenua*⁴². *Los ateos podrían contribuir al dogma cristiano*⁴³. El texto del Vaticano I donde se trata de la posibilidad de conocer la existencia de Dios *es una mezcla sutil de filosofía aristotélica y de teología cristiana como toda la filosofía tomista*⁴⁴. Las afirmaciones dogmáticas son *lugares comunes que hay que desmontar*. La enseñanza de los documentos del Magisterio es *una teología más*⁴⁵. *Jesús ha sido bautizado como un pecador y no hubo en ello 'teatro' alguno*⁴⁶. El título mariano de Madre de Dios es *fruto de una filosofía hoy superada*. El cristiano común piensa que *dirigiéndose a ella se obtienen cosas que Dios mismo no estaría dispuesto a otorgar*⁴⁷. El culto a la Madre de Dios es *algo muy semejante a una diosa páedra*⁴⁸. El dogma de la Inmaculada Concepción *es una fórmula dogmática vinculada sólo al plano religioso y cuesta ver que tenga relación con alguna liberación humana*⁴⁹. Sería fatigoso continuar la lista.

Ante todas estas expresiones acerca de Jesús y de María que caracterizan el estilo de Segundo, óiganse las recientes del Papa, que recomiendan y caracterizan otro: *«Todo deberá mirar [en 1997] al objetivo prioritario del Jubileo, que es el fortalecimiento de la fe y del testimonio de los cristianos. Es necesario suscitar en cada fiel un verdadero anhelo de santidad, un fuerte deseo de conversión y de renovación personal en un clima de oración siempre más intensa y de solidaria acogida del prójimo, especialmente del más necesitado. El primer año será, por tanto, el momento adecuado para el redescubrimiento de la catequesis en su significado originario de «enseñanza de los Apóstoles» (Hch 2,42) sobre la persona de Jesucristo y su Misterio de salvación. De gran utilidad, para ese objetivo, será la profundización en el Catecismo de la Iglesia Católica, que presenta fiel y orgánicamente la enseñanza de la Sagrada Escritura y de la Tradición viva de la Iglesia y del Magisterio auténtico, así como la herencia espiritual de los Padres, de los santos y las santas de la Iglesia, para permitir conocer mejor el Misterio cristiano y reavivar la fe del Pueblo de Dios. Para ser realistas, no se podrá descuidar la recta formación de las conciencias de los fieles sobre las confusiones relativas a la persona de Cristo, poniendo en su justo lugar los desacuerdos contra Él y contra la Iglesia.*

María Santísima, que estará presente de un modo por así decir 'transversal' a lo largo de la fase preparatoria, será contemplada

durante este primer año en el Misterio de la Maternidad divina. ¡En su seno el Verbo se hizo carne! La afirmación de la centralidad de Cristo no puede ser, por tanto, separada del reconocimiento del papel desempeñado por su Santísima Madre»⁵⁰.

10.13 Raíces ilustradas del magisterio de la sospecha

«Reconocidamente, Segundo ha sido maestro de la sospecha, y la más fundamental consistía para él en que la teología –so capa de hacer el bien– pudiese contribuir a la opresión, y de ahí su conocido interés en la liberación de la teología. Esta tarea la llevó a cabo en el modo de tratar varios temas, y entre ellos, el tema de Dios. [...] Segundo expresó la sospecha de que la teología estaba encubriendo el problema de la idolatría»⁵¹.

Lo que este autor afirma es exacto. Recuérdesse la antes citada tesis de Juan Luis Segundo: *«el círculo hermenéutico de una teología liberada y liberadora, debe pasar por la sospecha sistemática de que la teología vivida, tanto como su expresión académica, han sido desviadas...»⁵².*

El desafecto de Juan Luis Segundo por el pueblo creyente, paralelo a su simpatía por los ateos, se muestra en que sus *sospechas* y sus acusaciones no se disparan en la dirección del mundo incrédulo sino exclusivamente en la dirección de la Iglesia, de la fe, del culto, de los creyentes, de toda teología que no sea la de la liberación y a las que engloba bajo la etiqueta universal de «académica». Esa sospecha contra la teología no-liberacionista que Juan Luis Segundo estigmatiza como «académica», salpica luego al culto y a toda la vida creyente que no se manifieste y exprese en un determinado compromiso político.

Jon Sobrino señala con justicia el lugar preeminente que ocupa la *sospecha* en el pensamiento de Juan Luis Segundo. También en eso, como en su acusación de idolatría a la conciencia creyente, Juan Luis Segundo se muestra un pensador de la corriente ilustrada.

Paul Ricoeur observa que la Ilustración ha pasado por dos periodos distintos: *«ambos comenzaron con la duda. Pero el primer período recobró la conciencia y recuperó la certeza, mientras que el segundo, al recobrar la conciencia encontró sólo la sospecha. Esta segunda Ilustración, fundada en Marx, Freud y Nietzsche, habiendo comenzado de manera parecida a la primera,*

con una duda científica metódica, regresó hacia el sujeto consciente y pensante pero no encontró en él ningún motivo de certeza, sino nuevos motivos para la sospecha. Para Marx, Freud y Nietzsche, la conciencia misma resultaba creadora de ilusiones, fabricante de máscaras, la gran impostora. La conciencia misma tenía que ser desenmascarada, especialmente cuando fraguaba lo religioso. La religión era el engaño por excelencia. Era un opio que provocaba la languidez entre la gente oprimida (Marx), era una obsesión neurótica colectiva (Freud), era un disfraz de la voluntad de poder de los débiles y envidiosos (Nietzsche). Prescindiendo de los finos matices presentes en sus sistemas, podemos decir que, para estos pensadores, la conciencia urde un lenguaje engañoso acerca de Dios, para encubrir lo que hombres y mujeres realmente buscan y desean: gratificación sexual, riqueza y poder»⁵³.

La imagen de creyente que se desprende de las obras de Juan Luis Segundo es ésta.

El ateísmo moderno, con el que simpatiza Segundo, es «el ateísmo de la conciencia impostora, especialmente si es religiosa, el cual ha recibido con razón el calificativo de ateísmo bonito, porque tiene su lado ético y se presenta como moralmente atrayente. Nace del deseo de quitarse máscaras y presunciones, particularmente las de la fe. El ateo moderno es ateo porque no quiere continuar viviendo con una falsa conciencia, como la del creyente, al que se estigmatiza de ser tal. Quiere ser honesto; no quiere mentir. Y la fe cristiana figura como la gran mentira. El gran impulso moderno, el impulso de la segunda Ilustración, es ser auténtico, no adorar un ídolo. Por eso sus genios (Freud, Marx y Nietzsche) pueden presentarse como moralistas, y serlo por excelencia cuando combaten las imposturas religiosas –tal como vemos que hace Segundo sobre sus huellas–. Ésta es también la razón por la cual Sartre, siguiendo a Nietzsche, puede presentar la fe en Dios como mala fe.

La conciencia, en la segunda Ilustración, es el prestidigitador de la evasión, el hábil estafador. La conciencia así concebida logra salvarse cuando trata de sorprenderse a sí misma en sus propias artimañas.

La conciencia creyente logra salvarse cuando se confiesa ante el tribunal del pueblo como aliada de los opresores, o cede y se

disculpa ante la opinión pública, creada por los mass media, como enemiga de la felicidad y opuesta al placer.

A esta luz, podemos explicar dos fenómenos morales que han ocurrido en nuestros tiempos. Primero, el hecho de que para muchos contemporáneos del siglo XX, Juan Luis Segundo incluido, la hipocresía se convirtió en el gran pecado y la sinceridad en la gran virtud. Era hipocresía no admitir quién y qué eras tú. Si eras homosexual debías decirlo. Si estabas en situación de adulterio debías admitirlo. Ser moral significaba salir de los escondites. Pero desgraciadamente muchos dejaron de preguntarse si actuar abiertamente de acuerdo a esos instintos ocultos era bueno o malo. [...] El segundo fenómeno es que los pensadores contemporáneos se han interesado más por la utilidad que por la verdad»⁵⁴.

En este retrato de época es fácil reconocer los rasgos de Juan Luis Segundo y ubicarlo como pensador ilustrado y moderno, adicto a *la sospecha, convertida en crítica de la religión*. Se comprende perfectamente de dónde le viene a Segundo su simpatía por el ateo 'sincero' y su antipatía por el creyente y su «inautenticidad» casi constitutiva. *El dogma que libera* representa un esfuerzo por someter el contenido de verdad del dogma a su utilidad histórica.

¿Qué espíritu ecuménico, y qué apertura a la mentalidad e interrogantes del mundo actual, puede ser el que comienza por enfilarse todas sus sospechas contra el pueblo creyente, declarar de ayer o, peor aún, *sospechar* de la Iglesia, del culto, de las tradiciones y de la doctrina revelada? ¿Qué caridad universal la que parece alentar semejante predisposición de discordia respecto del propio pueblo, y zahiere su identidad, su sentir y su pensar, su fe y su doctrina? El hábito de la *sospecha*, que Segundo toma del espíritu de la segunda Ilustración, es directamente contrario a aquella caridad que según el retrato paulino «*no piensa mal*»⁵⁵.

La doctrina y el espíritu de Segundo no convienen a lo que se nos propone a los católicos para el Tercer Milenio. Y su presunta actitud de «*apertura con relación a la mentalidad y las interrogantes del mundo actual*» queda gravemente descalificada porque se precipita por desvíos de autodenigración que comprometen la propia identidad católica.

Notas

¹Detrás del título, que quiere ser honorífico, de «hombre de hoy», discernido al no creyente o al creyente en dificultades con su fe, y del implícito y peyorativo «hombre de ayer» que se deja sobrentender que serían los creyentes, están los dogmas y mitos del evolucionismo religioso a lo Comte, para quien la etapa religiosa (léase «cristiana») de la humanidad ha sido superada para dar lugar a la etapa científica. En la mentalidad historicista se ha moralizado el «ser actual o no». Y, no sólo a nivel social, puede ser vergonzoso «no vestir a la moda».

²Si el concilio Vaticano I se defendía de la subordinación de la fe a las evidencias racionales, hay que defenderla ante Juan Luis Segundo del preconditionamiento a las prestaciones morales. Ésta es sólo una variante de la misma reducción antropológica naturalista contra la que reacciona el Vaticano I. El peligro de esta reducción de la teología a antropología es que uno puede deslizarse hacia la immanencia y perder de vista el lado trascendente de la revelación. Véase Tambasco, art. cit., p. 325.

³*Jésus devant la Conscience Moderne. L'Histoire perdue*, Du Cerf, Paris 1988, p. 37.

⁴Leo Moulin, «*Croyants et non croyants en dialogue*», en: *Ateísmo y Diálogo* (Secretariado para los no Creyentes, Vaticano) 21 (1986), pp. 69-80.

⁵Citado por Vittorio Messori, *Leyendas Negras de la Iglesia*, Planeta, Barcelona 1997⁴, pp. 17-18.

⁶*Teoría de los Principios Teológicos. Materiales para una Teología fundamental*, Barcelona 1985. Original: *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine su Fundamentaltheologie*. Lo hemos citado en: *En mi sed me dieron vinagre. La civilización de la acedia*, Lumen, Buenos Aires 1999², p. 110. En esta obra se analizan algunas de las causas históricas de este «complejo de culpa» católico: ver el capítulo cuarto y en particular las pp. 106-116.

⁷*En mi sed me dieron vinagre*, p. 110.

⁸*En mi sed me dieron vinagre*, pp. 115-116.

⁹Rm 10,10.

¹⁰Flp 3,12.

¹¹1 Cor 1,31; 2 Cor 10,17.

¹²Sobre esta traducción, véase Card. Joseph Ratzinger, Vittorio Messori, *Informe sobre la Fe*, BAC, Madrid 1985, pp. 59-60.

¹³Se ha descrito este síndrome espiritual en el capítulo 4º de *En mi sed me dieron vinagre. La civilización de la Acedia. Ensayo de Teología Pastoral*, Lumen, Buenos Aires 1999².

¹⁴*La liberación de la Teología*, p. 50.

¹⁵*El Caso Mateo*, p. 16.

¹⁶*Liberación de la Teología*, p. 261.

¹⁷*Jésus devant la Conscience Moderne. L'Histoire perdue*, Du Cerf, Paris 1988, p. 37.

¹⁸*Teología abierta para el laico adulto. III. Nuestra idea de Dios*, p. 226.

¹⁹*Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1968.

²⁰J.-B. Metz, «*El Problema teológico de la Incredulidad*», en: *El Ateísmo Contemporáneo* (Fac. Teol. de la Pont. Univ. Salesiana de Roma), Cristiandad, Madrid 1971, pp. 85 y ss.

²¹Karl Rahner, «Ateísmo y 'Cristianismo implícito'», en: *El Ateísmo Contemporáneo* (Fac. Teol. de la Pont. Univ. Salesiana de Roma), Cristiandad, Madrid 1971, pp. 103 y ss.

²²Augusto del Noce, «Teología della secolarizzazione e Filosofia», en: *Archivio di Filosofia* (1974), pp. 137-138.

²³*Jesus für Atheisten*, Kreuz Verlag, 1972; trad. esp. *Jesús para Ateos*, Sígueme, Salamanca 1974.

²⁴Milan Machovec, *Jesús para Ateos*, pp. 35-36.

²⁵Milan Machovec, *Jesús para Ateos*, p. 39.

²⁶Dado que ir rectificando a cada paso los vericuetos y laberintos de sus abusos lógicos haría muy pesada la lectura, es preferible ofrecer aquí sólo el texto, para permitir su confrontación con los demás pensadores que hemos presentado, y remitir al lector al Anexo 3, donde se lo vuelve a presentar con las glosas aclaratorias necesarias.

²⁷*Teología Abierta, II. Dios. Sacramentos. Culpa*, Senda abierta 4, Cristiandad, Madrid 1983, pp. 207-208.

²⁸Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica* 2.2ae, q. 1, a. 2, ad 2.

²⁹El abuso no impide el uso.

³⁰«Segundo's assumptions are not totally verified, and not always valid. Once again, this critique does not eliminate his methodology, but it does qualify it. There is a problem of verifiability... commitment is one thing, and academic formulation of a methodology is another». A. J. Tambasco, «A Critical Appraisal of Segundo's Biblical Hermeneutics», en: *The Use of Scripture in Moral Theology*, pp. 321-336, nuestras citas en pp. 329-335.

³¹Ricardo D. Matossian, *art. cit.*, p. 8.

³²Segundo no dice «profesión» de fe, sino «declaración» de fe. Sin embargo, no es lo mismo *profesar su fe* que *declararse creyente*. Alguien puede declararse, decirse creyente, sin profesar los artículos del credo. Es común en Segundo apartarse del uso técnico del lenguaje cristiano, recibido por Tradición. Y ese desapego por la Tradición es también sintomático de su pertenencia intelectual. Pero ya se ve a qué imprecisión teológica se arriesga este lenguaje, y las fraudulencias dialécticas que se presta a apañar.

³³«Confesar» la fe, es algo más que la «declaración» de la que habla Segundo. La diferencia está en el tipo de convicción que se expresa. Sólo la fe se «confiesa». *Declarar* se puede cualquier convicción humana. Se profesa o confiesa la fe como una gracia o un don, de cara a Dios y a los hombres. El naturalismo evacúa el misterio cada vez que desvirtúa así el lenguaje técnico de la confesión del Misterio. Da por pura declaración o proclamación humana de un pensamiento humano lo que es confesión de fe hecha en el Espíritu Santo, ya que nadie confiesa que Jesús es el Señor sino en el Espíritu Santo.

³⁴*Jésus devant la Conscience Moderne. L'Histoire perdue*, Du Cerf, Paris 1988, p. 37.

³⁵Romano Guardini, *El Ocaso de la Edad Moderna*, Madrid 1958, p. 143.

³⁶*El Dogma que libera*, p. 117.

³⁷*El Dogma que libera*, p. 136.

³⁸*El Dogma que libera*, p. 391.

³⁹«Lo que sabe por fe», debió decirse.

⁴⁰¿Qué Mundo? ¿Qué Hombre? ¿Qué Dios?, p. 357.

⁴¹¿Qué Mundo? ¿Qué Hombre? ¿Qué Dios?, p. 465.

⁴²*El Dogma que libera*, p. 117.

⁴³*El Dogma que libera*, p. 182.

⁴⁴¿Qué Mundo? ¿Qué Hombre? ¿Qué Dios?, p. 388.

⁴⁵«Mi teología (es decir mi interpretación de la fe cristiana) es falsa si la del documento es verdadera». *Teología de la Liberación. Respuesta al Card. Ratzinger*, p. 27.

⁴⁶*El Hombre de Hoy ante Jesús de Nazareth*. III/2, p. 710. *The Christ of the Ignatian Exercises*, Sheed & Ward, London 1988, p. 69.

Chocados por este tipo de expresiones hay críticos que llegan a preguntarse, por ejemplo, si Juan Luis Segundo cree verdaderamente en la divinidad de Jesucristo, o lo considera un pecador: L. Renwart, en: *Nouvelle Revue Théologique* 111 (1989), n. 6, p. 916.

⁴⁷¿Qué mundo? ¿Qué Hombre? ¿Qué Dios?, p. 382, n. 16.

⁴⁸¿Qué mundo? ¿Qué Hombre? ¿Qué Dios?, p. 382.

⁴⁹*El Dogma que libera*, pp. 180-181.

⁵⁰*Tertio Millenio Adveniente*, nn. 42 y 43 párr. 1.

⁵¹Jon Sobrino SJ, «Ateísmo e idolatría en la teología de Juan Luis Segundo», en: *CIAS* 45 (1996), pp. 475-482.

⁵²*Liberación de la Teología*, p. 261.

⁵³Citado por A. Di Ianni, «*Religious Life and Modernity*», en: *Review for Religious* 50 (May/June 1991), pp. 339-351. Republicado en: *Religious Life as Adventure. Renewal, Refounding or Reform?*, Alba House, NY 1994, pp. 19-22.

⁵⁴A. Di Ianni, op. y l.c. con glosas nuestras.

⁵⁵*ou logízetai to kakón* (1 Cor 13,3).

11. Eclesiología gnóstica y elitismo

«¿En qué medida esta Iglesia comunitaria que surge entre los pobres no constituirá una 'Iglesia popular', separándose de la que 'usa' a la Virgen de Guadalupe para reunir, a bajo precio, las multitudes dentro de la Iglesia-institución?»

(Juan Luis Segundo)

«Por desprecio a la religiosidad popular, cayeron en el elitismo. No pocas formas de este progresismo tienen una coloración individualista, en cuanto no acceden a un análisis crítico global de la sociedad moderna»

(Juan Carlos Scannone)

11.1 Esa comunidad llamada Iglesia¹

En el primer tomo de la *Teología abierta para el laico adulto* Juan Luis Segundo trata de la Iglesia. Pero aunque el objeto material sea coincidente con el de la teología, difícilmente puede reconocerse en este volumen una obra de eclesiología en riguroso sentido teológico. En primer lugar porque el objeto formal no es la Iglesia como objeto teológico sino como realidad antropológica. En segundo lugar, porque como lo nota Eduardo Rodríguez Antuñaño, Juan Luis Segundo *salta* continuamente de una disciplina a otra y no se mantiene en el plano teológico.

Si bien es cierto que esta obra está sembrada de afirmaciones teológicas, –no sólo eclesiológicas sino también, principalmente soteriológicas y acerca de la teología sacramental–, Juan Luis Segundo las trata desde su preocupación dominante por asignar a la Iglesia un rol en la «Historia» de los hombres, o en la «Comunidad Humana». Las preferencias de Segundo van por eso a la *Gaudium et Spes* y no a la *Lumen Gentium*, que él consideraba una concesión a la «línea conservadora» de los padres conciliares. En la óptica de Segundo no es la humanidad la que está llamada a entrar en la Iglesia para realizar dentro de ella su destino de comunión divino-ecclesial y de humanidad nueva, sino que es la Iglesia la que debe integrarse en el destino de la humanidad.

El subtítulo de este tomo: *Esa comunidad llamada Iglesia* es ya significativo. Como en el título, en toda la reflexión de Segundo a lo largo de este tomo están ausentes los grandes temas de la *Lumen Gentium*: la eclesiología de la Iglesia como «pueblo de Dios» y los

aspectos del misterio, comunión y misión, que caracterizan la doctrina eclesial del Vaticano II.

Para designar la Iglesia Segundo prefiere y usa, indistintamente, términos más bien sociológicos que teológicos: «cristianismo», «comunidad cristiana», «comunidad de fe».

Véase, en los siguientes textos, cómo explica Segundo la identidad de los creyentes, su ubicación en la comunidad humana y su misión.

1) *«Todos los hombres, a menos que retrocedan por mala voluntad, marchan por el mismo camino, y éste conduce a la salvación: es el don de sí en el amor. Sólo que en esa marcha común de la humanidad, orientada por una ley que Dios ha puesto en el corazón de los hombres, hay quienes saben, por revelación de Dios, algo que a todos interesa: el misterio de esa marcha. 'La Iglesia... avanza juntamente con toda la humanidad, experimenta la suerte terrena del mundo y su razón de ser es actuar como fermento y alma de la sociedad' (GS 40). Y lo que saben, lo saben para contribuir con ello a la marcha común»*².

2) *«Concretamente, ¿qué depende en la humanidad de que el cristianismo, o mejor, de que la gracia de Dios pase de su realidad anónima a su realidad consciente, explícita, refleja, a través de la comunidad cristiana? La necesidad de la Iglesia no puede, pues, comprenderse definitivamente sino en relación con su contribución esencial al mundo, y para ello, hay que profundizar a su vez en la relación que existe entre la comunidad de los que saben el misterio del amor y los que realizan ya ese amor sin conocer aún su misterio»*³.

3) *«Tampoco se trata aquí de que el cristiano tenga una respuesta precisa que dar. También él, frente a cada problema concreto, se preguntará y preguntará a los demás. Pero él sabe algo: que el menor de los hombres tiene un valor absoluto y por ende un derecho absoluto a que se lo ame al precio que sea. 'Lo que hicieréis al más pequeño de mis hermanos, me lo hacéis a mí' (Mt 25,40). Y eso que él sabe es un elemento esencial de ese diálogo en el que los hombres se preguntan qué hacer con un amor cuyas exigencias no terminan jamás. Podríamos seguir indefinidamente con este análisis de las preguntas que formula un amor que es ya fe oscura y exigente, preguntas actuales que nos*

hablan a través de acontecimientos y que esperan el diálogo con lo que nuestra fe nos hace saber»⁴.

4) ¿Por qué es necesaria la Iglesia? Después de citar Mateo 25,34, Juan Luis Segundo lo explica finalmente así: *«Ahí está la necesidad de la Iglesia, ahí se ve lo imprescindible en el plan de salvación de la humanidad el que en medio de los hombres y junto a todos, estén los que saben el misterio del amor, dialogando con los que en ese camino hacia el Evangelio, tropiezan con los interrogantes del amor»*⁵.

5) *«Un estudio sobre el contenido del término salvación aparecía como uno de los factores esenciales en el planteo acerca de la relación entre el trabajo del intelecto y el ser cristiano [...] En efecto, si la transformación en que consiste la salvación tiene lugar ya aquí dentro del tiempo humano y con relación a una tarea histórica, aunque la esperanza de su última realización ultraterrena quede vigente, el mensaje cristiano pierde necesariamente su carácter mágico. No se trata de fórmulas misteriosas y misteriosamente eficaces⁶, sino de contenidos intelectuales que requieren una comprensión, en relación con tareas humanas actuales. Y esto, aunque no se haga a base de libros ni a cursos de investigación científica, es obra intelectual, es función de pensamiento. Y exige esa adhesión personal y activa que pedía el Concilio. El cristiano está abocado a este trabajo de reflexión 'teológica', cualquiera sea la complejidad de la realidad que manipule, y en proporción con esa misma complejidad»*⁷.

11.2 Reducciones gnósticas

El pensamiento sobre la Iglesia que estos textos representan, opera múltiples reducciones de la fe y redundan en una comprensión reductiva de la identidad de los fieles y de la Iglesia como misterio de comunión y de su misión en el mundo:

Primera reducción: se reduce la fe a su solo contenido cognoscitivo (que indudablemente tiene): *«la fe es un saber»*. Pero la identidad del creyente es mucho más compleja y rica de lo que Juan Luis Segundo plantea⁸.

*«Sólo dentro de la Iglesia como misterio de comunión se revela la 'identidad' de los fieles laicos, su original dignidad. Y sólo dentro de esta dignidad se puede definir su vocación y misión»*⁹. Su

identidad –en efecto– se define por las tres coordenadas de la eclesiología conciliar: misterio, comunión y misión. Hijos en el Hijo, miembros de su cuerpo místico, templos del Espíritu Santo, participantes del oficio profético, real y sacerdotal de Cristo¹⁰. Ellos no sólo «saben» algo más, sino que tienen la misión de santificar y consagrar el mundo. *«La índole secular del fiel laico no debe ser definida solamente en sentido sociológico, sino sobre todo en sentido teológico. El carácter secular debe ser entendido a la luz del acto creador de Dios»,* que les ha confiado el mundo *«para que participen en la obra de la creación, la liberen del influjo del pecado y se santifiquen»*¹¹.

No se puede entender ni realizar la misión que tienen los creyentes en el mundo si no están en comunión con Dios: *«la comunión representa a la vez la fuente y el fruto de la misión: la comunión es misionera y la misión es para la comunión»*¹². *«Agapé y koinonía, caridad y sentido de pertenencia al nosotros divino-ecclesial, son el resorte interior que impulsa y hace dóciles al envío misionero. Si se desea fomentar la eficacia misionera hay que profundizar la unión y la koinonía. El nosotros ecclesial es una koinonía abierta y que llama a todos los hombres»* a pertenecer a él¹³. *«Su fidelidad los impele –los debe impeler a– empeñarse en el mundo por la expansión del nosotros, de modo que, en él, todos seamos más. Pero velando para que esa lucha no se haga de tal modo que –de hecho– redunde en perjuicio de la solidaridad del Nosotros divino-humano o en perjuicio de algunos de sus miembros. Velando para no desertar de la causa del nosotros so pretexto de lograr su expansión [...] ser agentes de la pertenencia es su meta y su límite. Su capacidad, su motivo y su modalidad propios. Eso caracteriza su ser; es su santidad: su don y su tarea [...] Vocación y misión del creyente son por lo tanto inseparables. Los fieles han sido llamados a la familia de Dios y enviados a seguirla convocando. Éste es el marco de su existencia terrena y temporal»*¹⁴.

Segunda reducción: se reduce todavía más el aspecto cognoscitivo de ese *saber*, en el que consistiría la fe, porque se deja de lado el hecho de que la fe es, sobre todo, aceptar una autorrevelación histórica de Dios mismo y por lo tanto otorga un conocimiento, de tipo interpersonal, directo de Dios. Pero aún más, la fe es una *llamada* de Dios. Pareciera que el Dios en que piensa

Juan Luis Segundo estuviera ajeno a la vida de los creyentes. Esta *sustitución de las personas por ideas*, de la *res* por el *enuntiabile*, de la cosa por la idea, es típica del pensamiento gnóstico. Es necesario incluso explicar en qué sentido debemos entender, como se dice habitualmente, que «creemos en los artículos de la fe», ya que, si bien «*en el símbolo de la fe se exponen las cosas que son de fe, según que son el término del acto del que las cree, como aparece por el modo mismo de hablar*», sin embargo «el acto del que cree no tiene por término la proposición, sino la cosa, *porque no formamos proposiciones, sino para llegar por ellas al conocimiento de las cosas, tanto en ciencia como en la fe*»¹⁵.

Juan Luis Segundo, además, deja implícito el hecho esencial de que es debido al conocimiento de las Personas divinas que se da la fe. Por lo que la fe es incoación de la vida eterna en esta vida. Esto queda implícito, como si fuera algo indiferente para la humanidad el hecho de que conozca a Dios o no. Juan Luis Segundo se queda y deja a su lector con la fe como «*saber acerca del sentido de la existencia*» o acerca del «*misterio del amor*».

A lo largo del libro se recortará aún más el contenido de ese saber que presuntamente daría ventaja al creyente, porque se niega que la revelación otorgue un saber antropológico. Citando a Schillebeeckx, Juan Luis Segundo afirma: «*El cristiano no posee, pues, una antropología humana [...] la antropología será construida en su estructura formal por las expresiones terrestres de la humanidad de los cristianos y de los no-cristianos*»¹⁶.

Y más adelante comenta: «*Si el cristiano está en la misma búsqueda de todo hombre, si la Revelación no le da sino una iluminación sobre el sentido de la existencia, deberá expresar su fe en esa búsqueda común. Precisamente porque la fe ya no puede ser profesada a través de una imagen abandonada [por el pensamiento moderno] del hombre y de sus relaciones con el cosmos, el cristiano se encuentra ante la urgencia ineludible de encarnarla en su mundo, a través de sus interrogantes y de sus esperanzas [...] El mundo creará en una fe encarnada en el hoy. No en una fe que se refugia en un espiritualismo abstracto e inoperante. Ni en una fe unida a otras concepciones del hombre*»¹⁷.

Juan Luis Segundo, al afirmar «*el mundo creará en una fe...*», alude sin duda a la credibilidad que añade la santidad del cristiano a la del mismo *kerygma*. Pero afirmaciones como éstas falsean y

desvían el planteo correcto de las cuestiones en términos teológicos. Y difunden esos planteos equívocos llegando a provocar en muchos una verdadera equivocación: se pasa, de hecho, a considerar que el objeto creíble no es el Dios revelado sino la fe de los que lo conocieron. Y que el principal obstáculo para la aceptación del *kerygma* viene de la fe «desencarnada» de los fieles. Además, el culto religioso a Dios, es aludido agresivamente con términos como «*espiritualismo abstracto e inoperante*».

Juan Luis Segundo deja implícito¹⁸, por último, el aspecto «sensible» y exterior de la revelación, que deriva del hecho de que Dios se ha hecho *carne*. Sin embargo, contra la concepción inmanentista de la Revelación que propone el modernismo, se ha de insistir en que la Revelación alcanza al hombre por caminos históricos exteriores, a través de sus sentidos, de acuerdo a la lógica de la Encarnación, que es la vía de la historia, y no sólo a través de la Creación, que es la vía de la naturaleza. Al respecto ha dicho Hans Urs von Balthasar que: «*Donde el cristianismo es sólo interior y espiritual, no vivirá largo plazo*»¹⁹.

Tercera reducción: A propósito del manejo que hace Juan Luis Segundo de la palabra *amor*, hay que observar que ella encubre la confusión de la caridad con la filantropía, debajo de la cual se oculta la igualación racional-naturalista del amor a Dios con el amor a los demás hombres, y se hace del amor al «prójimo» el acto primario (y hasta único) del amor a Dios.

En esta visión, al mismo tiempo que el «prójimo» padece una inflación que lo eleva a dimensiones divinas, Dios desaparece de la dimensión de prójimo. Sin embargo Dios es el primero de los prójimos, porque está, como dice san Agustín, «*más cerca de mí mismo que yo mismo*» y porque es, como el Buen Samaritano, «*aquel que se compadeció de él*».

Quien no ame a Jesucristo como a su primer y principal prójimo ¿amará verdaderamente a los demás por pura caridad?

Quien así piensa y habla: «*no puede sorprenderse, y seguramente no se sorprende, si resulta indiferente que el hombre confiese a un Dios o a ninguno. Lo principal es que uno tenga amor. Concedido, si es que sabe lo que es el amor. Pero ¿con qué rasero mide el amor el hombre que es esencialmente pecador? Seguramente, por lo que él, con cierto esfuerzo, es aún capaz de realizar. ¿Basta eso como criterio y puede, con la gracia de Dios,*

interpretarse ese amor natural como caridad? 'El amor está no en que nosotros hayamos amado a Dios...' (1 Jn 4,10), 'sino que realza su amor para con nosotros, porque, siendo aún pecadores, Cristo murió por nosotros' (Rm 5,8). Esto nos arrebató el criterio del amor [humano] para que demos gloria a Dios, y nos pone bajo su medida, que exige que también nosotros demos la vida por nuestros hermanos (1 Jn 3,16). Pero quién es el que hace eso, sólo Dios lo sabe con certeza. Por eso la teología que se desenvuelve por santo y seña y por slogans es siempre teología de nivelación, de facilitación y aligeramiento, y, en último término de liquidación y pública subasta; quiéralo o no, se aproxima asintóticamente al ateísmo»²⁰.

En otras palabras: el objeto principal de ese *saber* al que se refiere Juan Luis Segundo es antropológico-moral, inter-humano; y no teológico-relacional, divino-humano. Así lo denota en su discurso su peculiar manejo de lo explícito/implícito. El objeto *principal* de ese tipo de pensamiento es el hombre, su existencia, los asuntos humanos, el «amor»²¹, y no Dios.

Jesucristo, en cambio, enseña que el sentido de la existencia es, precisamente, conocer al Padre y al Hijo y estar en comunión con ellos: «*Ésta es la vida eterna: que te conozcan a Ti, el único Dios verdadero, y a tu enviado, Jesucristo*» (Jn 17,3; cf. Mt 11,25-27; Lc 10,21-22). Cuando Juan afirma que «*Dios es amor*» no es con la intención de diluir en el anonimato de un sustantivo abstracto (*agapé*) la consistencia de los «nombres» (Padre, Hijo), como hace Juan Luis Segundo en este texto que se está examinando y que es sólo una muestra de lo que sucede en el resto de su obra.

Vuelve a hacerse visible aquí la logicidad interna que une el silencio acerca de la vida eterna y el silencio acerca de la fe como conocimiento directo de Dios en esta vida. Contra la tendencia gnóstico-nominalista, recuerda santo Tomás, como hemos dicho, que el objeto de la fe no es la idea de Dios sino Dios mismo: *actus [fidei] credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem*²².

Cuarta reducción: Juan Luis Segundo prescinde del aspecto *comunional* de la fe, o sea de la fe como entrada en comunión y en vinculación de *pertenencia* a Cristo y a la Iglesia, como entrada en el Gran Nosotros divino-ecclesial: «*Así que nadie se gloríe en los hombres, pues todo es vuestro; ya sea Pablo, Apolo, Cefas, el mundo, la vida, la muerte, el presente, el futuro, todo es vuestro; y*

vosotros de Cristo y Cristo es de Dios» (1 Cor 3,22-23). «*En un solo Espíritu hemos sido todos sumergidos para no formar más que un solo cuerpo [...] ahora bien, vosotros sois el cuerpo de Cristo*» (1 Cor 12,13.27).

Quinta reducción: prescinde del aspecto pneumático de la fe y de la condición del creyente como nueva creatura: «*nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios, para conocer las gracias que Dios nos ha otorgado*» (1 Cor 2,12). «*Mas vosotros no estáis en la carne, sino en el espíritu, ya que el Espíritu de Dios habita en vosotros. El que no tiene el Espíritu de Cristo no le pertenece*» (Rm 8,9).

Si lo único «novedoso» de la «comunidad llamada Iglesia» consiste en el «conocimiento explícito» de lo que la humanidad no creyente obra inconscientemente o sin reflexionar, se estaría todavía en el dominio filosófico. Y para eso lógicamente no se necesita al Espíritu Santo.

Sexta reducción: Juan Luis Segundo prescinde del llamado de Dios; prescinde de la Iglesia como obra de Dios, que la convoca y es Quien agrega los fieles a ella por una acción de su gracia, y la sigue llamando por boca de su Iglesia: «*El llamamiento del Señor Jesús: ‘id también vosotros a mi viña’ no cesa de resonar en el curso de la historia desde aquel lejano día: se dirige a cada hombre que viene a este mundo. [...] La llamada no se dirige sólo a los Pastores, a los sacerdotes, a los religiosos y religiosas, sino que se extiende a todos: también los fieles laicos son llamados personalmente por el Señor, de quien reciben una misión en favor de la Iglesia y del mundo*»²³.

Cuando en Pentecostés Pedro predica a la muchedumbre, dice el texto sagrado que «*los que acogieron con fe*²⁴ *su palabra fueron bautizados*²⁵ *y aquel día fueron agregadas*²⁶ *unas tres mil almas*». Es sabido que estas construcciones en pasivo son eufemísticas y que son un recurso respetuoso para no nombrar a Dios. El sujeto de la acción del aoristo pasivo *prosetéthesan* es, pues, Dios: Dios agregó tres mil almas. ¿A dónde las agregó? Al Nosotros Divino-humano que es la Iglesia. La Iglesia es un pueblo del que Dios forma parte como «Miembro fundador», por el misterio de la comunión, y que llama, por boca de Pedro y de todos sus misionados, a adherirse a la comunión del Nosotros Divino-eclesial.

Juan Luis Segundo, consecuentemente, implícita, incurriendo en un nuevo «silencio sobre lo esencial», el hecho de que nadie accede a la fe si no es a través del anuncio de la Iglesia y que no puede vivirla sino entrando en comunión con el único Nosotros Divino-eclesial.

*La fe no es por lo tanto un mero saber acerca del sentido del quehacer humano, sino una entrada en comunión que sumerge en el conocimiento por amor y en el amor de las Personas divinas y el de sus mensajeros en forma inseparable. Tanto es así que no puede haber caridad sin fe*²⁷.

Juan Luis Segundo se cierra el acceso a la comprensión de esta realidad, al esquivar la categoría bíblico-conciliar de la Iglesia de Dios como *pueblo*, a cuya comunión se entra por la fe, puerta por la que se accede a integrarse en el Gran Nosotros divino-eclesial: «*lo que hemos visto y oído os lo anunciamos a vosotros, a fin de que viváis también en comunión con nosotros. Y esta comunión nuestra es con el Padre y con su Hijo Jesucristo*»²⁸.

11.3 La humanidad: pueblo cósmico de Dios

En la raíz de estas múltiples reducciones hay una confusión. Por una abusiva universalización de la concepción rahneriana del «cristianismo anónimo», Juan Luis Segundo propende a considerar a toda la humanidad como una «Iglesia invisible» que a la postre resulta más Iglesia que la visible y *de hecho* es mirada con más simpatía y como mejor. Es un nuevo rubro de la confesión católica en que tiene lugar la múltiple regresión e inversión, a cuyo servicio está el pasaje de lo explícito a lo implícito.

Se comprende así por qué Juan Luis Segundo, que elude aplicarle a la Iglesia el título de «pueblo de Dios», se lo concede, en cambio, gustoso, a la humanidad no creyente: «*Fácil es de ver que la Iglesia, comunidad visible, con sus fórmulas de fe y sus sacramentos, es, con respecto a la cósmica comunidad del pueblo de Dios, lo que estos signos de que hablábamos [los sacramentos] son con respecto a la realidad que significan y vehiculan*»²⁹. La Iglesia sería pues una *comunidad* visible, sacramento del verdadero *pueblo* de Dios, aunque invisible, que sería la humanidad no creyente, que también es, por otra parte, una comunidad.

Es posible comprender mejor a esta altura cuánto se aparta no sólo el título sino también el contenido de *Esa comunidad llamada Iglesia*, tanto de la visión teológica y religiosa de la Iglesia como de la intención del Concilio Vaticano II manifestado en el Capítulo 2 de la *Lumen Gentium: El Pueblo de Dios*. Por su parte, el papa Juan Pablo II no se ha cansado de refrendar una y otra vez esta doctrina³⁰.

El Concilio Vaticano II ha hecho un uso muy cuidadoso de las palabras *comunidades e iglesias*, como puede verse principalmente en la *Lumen Gentium* y en el decreto *Unitatis redintegratio*, sobre el ecumenismo. El Concilio usa generosamente la palabra *comunidades cristianas* cuando no puede reconocerlas como *iglesias*. Pero no se refiere a la Iglesia católica llamándola *comunidad*. Es evidente que encuentra que este término es deficiente y equívoco para expresar la realidad misteriosa de la Iglesia y su diferencia con otras iglesias y comunidades.

Juan Luis Segundo tiene, manifiestamente, sus serios motivos para retacearle a la Iglesia, tanto a lo largo de todo el volumen como en el resto de sus obras, el reconocimiento de que es *el pueblo de Dios*, y para evitar llamarla así.

Por los mismos motivos –aferrándose a una frase, descontextualizada, de GS 22– deja implícita la eclesiología de misterio, comunión y misión, que es la eclesiología conciliar.

Por esos motivos, también, llama a la Iglesia *comunidad*, un título sociológico que de suyo es común a tantas comunidades meramente humanas.

Por los mismos motivos y con el mismo fin, usa el término *llamada* en una acepción capciosa que desorienta y engaña. En efecto, –como se ha señalado ya– ese participio «llamada» no se entiende aquí en el sentido teológico de la *ekklesia*, es decir de la «llamada *por Dios*» y que por lo tanto debe su existencia a esa «vocación» divina que la hace ser. Se entiende en el sentido puramente natural y humano, sociológico: «llamada *Iglesia*» por los hombres. Desde el título, pues, ha evitado Segundo ocuparse del aspecto del *llamado* divino que establece a la Iglesia, que le da su nombre, pero que se repite nominalmente para cada hombre en particular, como dice Juan Pablo II desde el número 2 de la *Christifideles Laici*.

El título de su obra es un *slogan* muy significativo y resume muy bien las reducciones eclesiológicas de Segundo. Pero con ellas siembra la confusión. De este tipo de procedimientos de los que Segundo no es el creador pero que usa como alumno aventajado de su escuela, se ha dicho acertadamente: *«los principios, sobre todo si se lanzan al mundo en forma de slogan, llevan en sí la virtud de que, una vez lanzados, las consecuencias derivan de ellos por sí mismas. El que de este modo lanza slogans es responsable de que, sin el sabio comentario de deslinde y restricción que les sería necesario, se impongan en su forma de ‘aviso’. A la gente le basta el título, éste se hace independiente y no necesita del comentario subsiguiente para producir su efecto. No se puede salir diciendo luego que no se quiso decir eso. Cuando se dice ‘desmitificación de la Biblia’ es en todo caso entendido ‘como si’ la Biblia fuera mítica. ¿Hasta qué punto? es para el público cuestión secundaria, mucho menos relevante. Mítica y basta»*³¹.

El que dice *comunidad* por igual, para el mundo y para la Iglesia, y el que dice de la Iglesia que es *llamada* por igual por Dios que por los hombres, se desentiende de explicar las diferencias y pasa el rasero nivelador por el misterio de las realidades divinas. ¿Cómo hacer así «teología» de la Iglesia?

11.4 Iglesia visible e Iglesia invisible

¿Por qué motivos no se ocupa Segundo de este misterioso llamado divino que explica la existencia, la naturaleza y la misión de la Iglesia? ¿A qué se debe que rehuya y diluya las cuestiones más esenciales para la identidad de la Iglesia?

La finalidad de Segundo parece ser la de «elastizar» las fronteras de la Iglesia, aún a costa de su identidad. ¿Pero de dónde viene la necesidad que siente Segundo de estirar las fronteras de la Iglesia hasta abarcar a todos los hombres?

Su intención es loable. Al igual que Dios, Segundo quiere que todos los hombres se salven. Sólo que Dios excogitó con este fin a la Iglesia tal como es y tal como ella se define a sí misma antes, en y después del Vaticano II. En cambio Segundo tiene serias dificultades en conceder que la salvación esté vinculada con la pertenencia a la Iglesia visible.

Para solucionarlas se esfuerza por reinterpretar los textos bíblicos y eclesiásticos que asocian la necesidad de pertenecer a la Iglesia con la salvación.

El Concilio Vaticano II ha planteado muy claramente lo que proclama como *«fundado en la Sagrada Escritura y la Tradición»*: *«Esta Iglesia peregrina es necesaria para la salvación. Pues solamente Cristo es el mediador y el camino de la salvación, presente a nosotros en su Cuerpo, que es la Iglesia; y Él, inculcando con palabras concretas la necesidad de la fe y el bautismo, confirmó al mismo tiempo la necesidad de la Iglesia, en la que los hombres entran por el bautismo como por una puerta. Por lo cual no podrían salvarse quienes sabiendo que la Iglesia católica fue instituida por Jesucristo como necesaria, desdeñaran entrar o no quisieran permanecer en ella»* (LG 14,1).

Pero Segundo considera que este tipo de pensamiento es el de la línea conservadora de los Padres Conciliares y no ha de ser tomado en cuenta.

11.5 Diálogo con la modernidad y progresismo

En la visión de Juan Luis Segundo, en efecto, es la humanidad el agente auto-salvífico que obra y modela el mundo, el principal agente de la historia. El cristiano es, solamente, el que le explica el sentido de lo que está haciendo, no para iluminar su acción, sino para confirmarlo en lo que ya hacía sin saber. El cristiano *sólo conoce*. La condición de «creador de cultura» no le es reconocida. La categoría de *cultura* está tan ausente de esta obra, como la disposición a reconocer al creyente el derecho de configurar el mundo de acuerdo a su fe, en vez de limitarse a aprobar el mundo que configuran los incrédulos.

La postura de la corriente «espiritual» en la que se ubica Juan Luis Segundo ha sido bien descrita en estos términos: *«Sobre todo en el pos-Concilio, algunos grupos cristianos entendieron ese diálogo y ese respeto de la autonomía del mundo como una asunción lisa y llana del espíritu moderno y de sus formas culturales. Se trataba de asumir la modernidad, de ‘pasar’ por ella, de dialogar con ella. Pero muchas veces esa asunción e intento de superación se hizo sin ‘convertir’ al Evangelio el espíritu de autonomía absoluta y la racionalidad subjetivamente crítica*

propios de la modernidad. Así es como tales grupos criticaron [...] la anterior nostalgia de la Cristiandad y los restos de ésta, pero –como reacción contra ella– de tal modo recalcaron la autonomía de lo temporal con respecto a la fe, que tendieron a diluir y aun a negar el aporte específicamente cristiano a la cultura. De tal modo ejercieron su crítica contestataria con respecto a la Iglesia institucional, que corrieron el riesgo de caer en la desinstitucionalización y de transformarse en grupúsculos que vuelven a privatizar la fe, aun sin pretenderlo. De tal modo criticaron [...] ciertas objetivaciones socioculturales de la fe, que tuvieron el peligro de quedarse en el momento crítico abstracto, como si la fe no tendiera a objetivarse en formas religiosas y culturales. Y, por desprecio a la religiosidad popular, cayeron en el elitismo. No pocas formas de este progresismo tienen una coloración individualista, en cuanto no acceden a un análisis crítico global de la sociedad moderna y se quedan en formas contestatarias que pretenden sobre todo reivindicaciones de los derechos individuales»³².

11.6 Elitismo

Hay en la historia de los pensadores numerosos ejemplos de inconsecuencia, no sólo entre los principios y la práctica, sino muchas veces de los principios entre sí. G. K. Chesterton era un católico sagaz para captarlas y, como le hacían gracia, las compartía y solía celebrarlas con ironía, como quien se divierte con un buen chiste.

Es posible considerar con un cierto humor que Juan Luis Segundo, al que hemos visto dispuesto a sacrificar la identidad de la Iglesia en aras de elastizar sus fronteras para que la humanidad entera pudiese considerarse Iglesia salvada sin necesidad de imposibles conversiones, haya sido un pensador elitista y reticente frente a «las masas».

El carácter *elitista* de su doctrina es un rasgo, derivado del anterior, que denota el talante gnostizante de su pensamiento: el menosprecio de los creyentes poco instruidos, su prejuicio contra lo que él llama «*el cristiano común*», el desprecio de la *plebs*, y el esfuerzo por crear una *élite* ilustrada, instruida, que sería la verdadera Iglesia minoritaria, la cual resultará hostil a la Tradición

así como prescindente y aun opuesta al Magisterio establecido por Cristo.

Juan Luis Segundo no demuestra tener mayor esperanza en el futuro de la Iglesia «pueblo de Dios». Subyace a su pensamiento una visión negativa de la Iglesia tal como es, y a la que él suele referirse llamándola con nombres que a todas luces no parecen serle simpáticos: «institución», «jerarquías eclesiológicas», «mayorías cuantitativas». Juan Luis Segundo parece ser portador de una profecía sombría acerca del futuro, numérico e histórico, de la Iglesia como pueblo multitudinario, que es decir: humanidad futura. Esa desesperanza se nutre de un juicio negativo acerca de la vida y de la fe del pueblo católico.

Juan Luis Segundo no le asigna peso ni significado teológico al sentido de *pertenencia* del «simple» pueblo fiel. No lo considera signo y obra visible de Dios, obra del Espíritu Santo. En el fondo, es ciego para el sentido misterioso y divino de la Iglesia como muchedumbre convocada por Dios³³, o sea como *pueblo* y como pueblo *santo*³⁴. También en esto, se aparta de la eclesiología del Vaticano II, y de la *Christifideles laici*, que resume los resultados del sínodo de los obispos acerca del laicado.

La Iglesia, no sin inspiración profética, ha apostado, en vísperas del tercer milenio, precisamente a la condición de *pueblo* de Dios, y por lo tanto de muchedumbre, tanto como al llamado a la santidad y a la misión evangelizadora y en particular a la generación de cultura. Sólo un pueblo es capaz de crear cultura y santificar el mundo. Pero Juan Luis Segundo no quiso —como se ha visto— integrar como herramienta eficiente de su pensamiento la categoría bíblica de «pueblo», «pueblo de la Alianza» y tomó expresa y crítica distancia de los que hacían de esos conceptos, y del de *cultura*, punto central de su reflexión y acción pastoral.

11.7 Iglesia pueblo de Dios, comunidades populares, Iglesia popular

Una de las razones del carácter elitista de la eclesiología de Juan Luis Segundo es su dificultad en reconocer la santidad en la Iglesia concreta tal y como se da históricamente, como Cuerpo Místico de Cristo y como pueblo de Dios. La estrechez de su percepción de la identidad real del pueblo creyente se muestra en muchos pasajes de

su obra. Nos hemos ocupado antes (ver 1.6) de su apreciación del fenómeno «Guadalupe» y volvemos a ese pasaje de su obra para ejemplificar lo que venimos diciendo.

Recuérdese cómo Juan Luis Segundo considera que, dado que la condición material e histórica de los indios mexicanos no ha cambiado en cuatro siglos, la fe en una alianza entre la Virgen y el pueblo creyente «*no puede durar, ni –nótese bien esta afirmación– extenderse al pueblo propiamente dicho*»³⁵.

¿Cuál es, para Juan Luis Segundo, ese «*pueblo propiamente dicho*», es decir aquel grupo humano al cual Juan Luis Segundo está dispuesto a conceder ese título que tanto le cuesta atribuir a la Iglesia? No es el *pueblo* que visita el santuario, –a éstos Juan Luis Segundo los llamará «multitudes»– sino *las comunidades populares* políticamente concientizadas, que, según él prevé, no «*continuarán unidas al ‘pueblo’³⁶, ése que sigue frecuentando el santuario de la Virgen de Guadalupe para ‘rogarle que alivie sus penas’*»³⁷.

Juan Luis Segundo pronostica –y no manifiesta ningún dolor por el hecho terrible que ve venir y anuncia– que esas comunidades que son «*el pueblo propiamente dicho*» se separarán de las multitudes que sigue reuniendo la Iglesia-institución y así sonará la hora de la verdad en que la Iglesia se mostrará en su condición de minoría ilustrada, tal como Segundo la concibe: «*¿en qué medida esta Iglesia comunitaria que surge entre los pobres no constituirá a corto o medio plazo, una ‘Iglesia popular’ –como la que S.S. Juan Pablo II critica en su carta a los obispos de Nicaragua– separándose de la que ‘usa’ a la Virgen de Guadalupe para reunir, a bajo precio, las multitudes dentro de la Iglesia-institución?*»³⁸.

Estos dichos de Segundo exigen ser analizados porque, aparte de que encierran afirmaciones y acusaciones tan graves como falsas, ayudan a comprender la visión de la Iglesia que Segundo retoma del pensamiento crítico y no de la *Lumen Gentium*.

Juan Luis Segundo acusa a la «Iglesia-institución» de «usar» a la Virgen para reunir a «bajo precio» a las «multitudes» dentro de ella. ¿Es verdad que los pobres se dejan engañar, dominar o «usar» tan fácilmente? Cualquiera sabe, y más que nadie los pastores y en particular los que están al frente de la pastoral de los santuarios, que los fieles tienen sus arraigadas tradiciones, y se quejan de que a pesar de sus esfuerzos pastorales no se dejan cambiar ni «usar».

Cualquiera sabe también que el fenómeno «santuario», como se demuestra en todos ellos, y San Nicolás es un ejemplo reciente y próximo, es un fenómeno que surge al margen y a veces en contra de las iniciativas de la «Iglesia-institución». Es posible desafiar a cualquiera a que intente crear «organizativamente» un fenómeno de ese tipo que logra convocar al pueblo fiel como lo hace la Virgen.

11.8 Clerecía ilustrada y pueblo católico fiel

También es sabido que en las últimas décadas se ha ido creando un foso cada vez mayor entre cierta clerecía ilustrada que mira con desconfianza la fe popular y que colorea el mundo eclesiástico integrante de la «Iglesia-institución» por un lado y la fe popular por el otro. Dice por ejemplo Idígoras: «*La formación [seminarística] deberá evitar por todos los medios el que los ministros se alejen de su pueblo y se hagan incapaces de dialogar con él. Es también importante que aprendan a estimar la religión, aun en sus manifestaciones imperfectas y concretas, y que pierdan una ingenua admiración ante las tareas seculares que parecen tener una eficacia más exterior y comprobable, pero que no son por eso las únicas ni las más importantes para el hombre. Que no desvaloricen a su propio pueblo y lleguen a subestimarlos en comparación con otros de mayores riquezas materiales, pero de culturas quizás más pobres y deshumanizadas*»³⁹.

En el análisis de Juan Luis Segundo se ignora este tipo de hechos y de consideraciones. Las expresiones de Juan Luis Segundo denotan una visión demasiado sociológica del fenómeno de los santuarios marianos. Segundo no sólo «sospecha» que *puedan ser*, sino que da por hecho que *son* fruto de la manipulación eclesiástica de la figura de la Virgen. Es un ejemplo de la dispercepción del bien –que hace que se lo tome por mal– propia de la acedia.

No sólo una visión de fe, sino una investigación teológica creyente como la del abate René Laurentin, convence de que, en los santuarios marianos, lejos de dejarse usar, es la Virgen la que dirige su propia pastoral, con sus propios medios y hacia sus propios fines. Pero para tener o aceptar esta visión de fe, se requiere un cierto «realismo creyente» y estar libre de los prejuicios racionalistas que predisponen para no tomar en cuenta la

posibilidad de una acción real, histórica, de la Virgen. Libre también de los tópicos, aceptados dogmáticamente y sin examen, de la crítica antirreligiosa contra el pueblo de Dios.

Dice Laurentin: *«se había pronosticado –en el seno de la conferencia episcopal francesa– que el concilio sería el final de las peregrinaciones a Lourdes. Todo lo contrario, el número de peregrinos no ha cesado de aumentar: la cota de los dos millones apenas se había superado durante el concilio. Los tres millones se superaron en 1964; los cuatro millones en 1968, y los cuatro y medio en 1986. Otros lugares de peregrinación certifican una expansión análoga. A esto se añaden los lugares de nuevas apariciones, a menudo ignoradas, despreciadas o reprimidas, calificándolas de fenómenos marginales, de desviaciones. Y sin embargo suscitan un contingente considerable de conversiones, vocaciones y curaciones sorprendentes. Si un jardinero, descorazonado porque en su jardín no brota nada, viera brotar buenos brotes y legumbres en el barbecho de sus alrededores, ¿dudaría acaso? Iría a cultivar ese terreno que produce. Porque es necesario cultivar. Por ello he trabajado –explica Laurentin– en ese sector desprestigiado, que no tenía para mí ningún atractivo especial. Mi fe de teólogo no siente necesidad de apariciones [...] los frutos me han interpelado, así como el abandono y hasta la contradicción y represión que experimentan los nuevos convertidos de esos lugares de oración. Cuando llegan anunciando la buena nueva de su retorno al redil, a menudo son mal recibidos: ‘Aparición no reconocida, dejad eso y entrad en la pastoral de conjunto, que es bien diferente’, se les dice a menudo»⁴⁰.*

Ya se ve que tampoco en esto es Juan Luis Segundo un genio aislado cuando evita conceder el nombre de «pueblo de Dios» a los que acuden a Guadalupe. Los llama «multitudes» –lo que está más en consonancia con su concepto del «cristiano común» como «masa»– y los distingue y separa, contraponiéndolos dialécticamente, con la «Iglesia-institución». Queda así consumada la disección dialéctica de la «Iglesia pueblo de Dios» tal como es en el misterio de su convocación divina: una *ekklesia*, un pueblo convocado por Dios y a quien Dios da sus pastores. Por su lado, la que Segundo llama «Iglesia-institución» queda acusada de manipular «a bajo precio» las multitudes engañándolas con la figura de María. Segundo traspone así al seno de la «Iglesia pueblo

de Dios» la visión dialéctica de los explotadores y explotados y el tópico voltairiano y socialista del clero impostor. Segundo afirma, mostrando al hacerlo sus hábitos hegelianos de pensamiento, que el fenómeno Guadalupe, debería pasar «*por su correspondiente crisis hacia síntesis más ricas*»⁴¹.

11.9 Masas y minorías

Los conceptos de masa-minoría que usa Segundo, así como la ley de la entropía tomada de la física y extrapolada a las relaciones humanas, conducen su pensamiento por caminos ajenos a las categorías bíblicas de *pueblo de Dios*, que el Concilio había puesto en primer plano de la eclesiología⁴².

Pero esos conceptos, extraños a la ciencia teológica, son aptos para extraviar no sólo el pensamiento, sino también la práctica pastoral. El tipo de ministerio sacerdotal que corresponde a estas ideas se desarrolla en cenáculos intelectualmente selectos. La predicación que le corresponde lógicamente no es de templo y púlpito sino de salón. De la corriente de pensadores a la que se afilió Segundo se ha dicho acertadamente: «*los ambiguos trazos psicológicos de estos escritores se dejan deducir fácilmente (...) y se entiende que su condena esté en el hecho de que su 'hablarle al mundo' no le llegue para nada al pueblo (el cual, más bien, se siente abandonado), sino que le interesa a los integrantes de la discutibilísima élite de hoy*»⁴³.

11.10 La entropía, Lenin y Ortega y Gasset

Pero ¿de dónde toma Juan Luis Segundo los conceptos que guían su pensamiento acerca de las *masas y minorías*? De Lenin y de Ortega y Gasset.

«*Es importante* –dice Juan Luis Segundo– *señalar los caracteres que Lenin atribuye a la masa porque nos van a servir para nuestra definición. Por de pronto le atribuye uno, fundamental: lo masivo espontáneo 'se mueve en la dirección del menor esfuerzo'*»⁴⁴. Aunque José Ortega y Gasset parezca tan distante y opuesto a Lenin, Juan Luis Segundo encuentra que ambos coinciden al definir al hombre-masa como el que busca el menor esfuerzo: «*Ortega señala una categoría de hombres en la*

sociedad occidental como aquella que encarna más evidentemente los caracteres del hombre masa: el hombre de ciencia... su especialización es tal, que frente a los problemas complejos de la sociedad, indica, como un niño, las soluciones más simples e inmediatas y, por ende las más catastróficas»⁴⁵.

Juan Luis Segundo recorre luego varias definiciones de lo «masivo» y ofrece la suya a partir de la ley física de la *entropía*: «*La física, la química y la biología, esta última aplicada a la evolución de la vida, están de acuerdo en decir que existe sobre la realidad entera un principio, la entropía, que es válido para todas las actividades de los cuerpos y, por ende, también para el hombre*»⁴⁶. Esta ley física afirma que la energía es constante y se distribuye de diferente manera en los seres más o menos complejos, tendiendo a degradarse de lo más complejo a lo más simple. De aquí saca Juan Luis Segundo conclusiones para la vida humana: «*Lo mismo ocurre dentro de la vida. La complejidad y la riqueza se traducen en dificultad, esto es, en minoría. La simplicidad, la solución inmediata se traducen en 'menor esfuerzo', en masas*»⁴⁷. «*Globalmente hablando –afirma Juan Luis Segundo– no existen masas y minorías sino conductas masivas y minoritarias en cada hombre*»⁴⁸.

11.11 Un principio de interpretación naturalista

Las previsible consecuencias teológicas de estos principios naturales y físicos son estremecedoras, sin necesidad de comprobarlo previamente en las obras de Juan Luis Segundo.

En primer lugar, porque al echar mano de principios no teológicos para pensar sobre verdades teológicas está incurriendo en una conducta masificada, porque cayendo en lo que advertía Ortega y Gasset, «*echa mano a soluciones simples e inmediatas y por ende las más catastróficas*». Ha dicho Pieper que: «*la 'función salvífica' de la teología consiste en oponer un 'no' al espíritu que tiende por naturalidad a la claridad, a la transparencia, al carácter cerrado del sistema... el filósofo cristiano tiene intelectualmente más dificultades que uno que se sabe no ligado a la verdad de fe recibida*»⁴⁹. Y Juan Luis Segundo se sacude el lastre teológico cuando piensa la relación entre «selectos» y «elegidos».

Pero también renuncia así al único instrumento de comprensión de la realidad misteriosa que es la Iglesia.

En segundo lugar, el principio *entrópico* viene mezclado o sufre el injerto de visiones filosóficas y hasta morales que no lo hacen apto para hacer justicia a los principios de la fe católica. Según la fe católica, el mérito no está en la dificultad sino en el amor, y resulta que el amor facilita lo difícil; más aún, el amor es gracia y por lo tanto, el mérito está más en un recibir que en un esforzarse. El principio *entrópico* viene escorado hacia la banda pelagiana, kantiana e idealista. Y fatalmente inclinará y hará naufragar la verdad teológica en las aguas de una simplificación naturalista.

Dice Pieper: *«Puesto que nos movemos hacia la felicidad en una ciega búsqueda, siempre que llegamos a ser felices nos sucede algo imprevisto... y que, por tanto, permanecía sustraído a toda planificación y proyecto. La felicidad es esencialmente un regalo. No se es 'forjador de la propia felicidad'... 'uno no puede hacerse feliz a sí mismo'. La contradicción de la autosuficiencia estoica puede siempre de nuevo hacer brotar nuestra admiración y respeto. Hay 'grandeza' en la inflexible resolución de querer poseer solamente lo adquirido por uno mismo, como Séneca lo ha expresado... Sin embargo, detrás de todos esos heroicos símbolos y divisas no permanece oculto a una aguda mirada, lo profundamente inhumano, la subyacente angustia, el tremendo pasmo, la irresolución de esta actitud... cuán cerca de la desesperación está tal autarquía»⁵⁰.*

11.12 La aristocracia del esfuerzo

El principio aristocrático que propone Juan Luis Segundo, el que lo guía para distinguir entre masa y minorías, se funda en la aristocracia del esfuerzo, no en la del amor. No hace falta demasiada perspicacia para detectar aquí una recaída en la justicia por la Ley y no por la Gracia. ¿Sorprenderá que Kant sea aquí también el Maestro de Lenin, de Ortega y Gasset y de Juan Luis Segundo?: *«Nosotros nos debemos hacer felices a nosotros mismos: ésta es la verdadera moralidad»⁵¹; «La mayor felicidad del hombre es ser él mismo el causante de su felicidad, cuando siente gozar de aquello que él mismo se ha adquirido»⁵².* Consecuente con esta adoración del propio esfuerzo, el idealismo

kantiano ha desterrado de la teoría del conocimiento hasta la facilidad de percibir el objeto por la evidencia. Puesto que no se puede conocer el fenómeno en sí, el hombre debe construir hasta la realidad que percibe, con un acto que, de alguna manera, remeda al del creador.

¿Cuál es el mérito de las «masas» católicas, aparte de ser objeto de una elección de amor y las depositarias de la gracia? La fe católica nace precisamente del reconocimiento de la propia nada ontológica y moral y de la iniciativa divina del Dios creador y redentor. Y cuanto más se acepta esa iniciativa de amor más se pertenece a la «élite» de los santos. Pero esta lógica de la fe es contraria a la *entropía* física. Y lo es necesariamente. Porque la *entropía* es una ley que gobierna la energía creada. Mientras que la Iglesia surge de una fuerza divina, que es el Espíritu Santo, el cual da su gracia a los humildes y resiste a los soberbios. Es decir que prefiere lo simple y pasivo, lo paciente y sufriente, lo dócil: es una dispensación *antientrópica*. Y la Virgen de Guadalupe refleja el mismo modo de operar.

Juan Luis Segundo se pregunta: «*El evangelio de Cristo, ¿esperaba una realización masiva? O, dicho de otra manera, cuando Jesús enviaba a sus discípulos a predicar y hacer adeptos por el mundo entero, ¿pensaba que un mínimo por lo menos de su mensaje podría resultar conveniente para la Humanidad entera y que lo normal hubiera sido que los hombres hubieran adherido en su totalidad a esa predicación o no?*»⁵³.

Aquí Juan Luis Segundo ha cambiado de acepción del término 'masa' y lo está entendiendo en sentido numérico, como «mayoría»: «*la humanidad entera*». «*Si ésta es la verdad: ¿por qué no la aceptan todos*». Esa pregunta sumergió en la apostasía racionalista a Don Celedonio Nin y Silva, conocido metodista del Uruguay, autor de *Jesús el carpintero de Nazareth, su deificación y el cristianismo primitivo*⁵⁴. También el dogma del pecado original escapa a los planteos entrópicos. Es demasiado complejo para los planteos naturalistas y desborda el horizonte de la moral individual kantiana.

Juan Luis Segundo advierte que «*el término peyorativo 'elitista' debería reservarse no a aquello que es propio de las minorías, sino a una forma de actuar de esas minorías en que pierden de vista o minimizan su función respecto al resto, es decir, a la masa. En una*

*palabra, cuando se desentienden de la muchedumbre. En ese sentido, el evangelio no es elitista, pero ciertamente es minoritario»*⁵⁵.

Llevaría demasiado lejos perseguir los vericuetos por donde transita el pensamiento de Juan Luis Segundo en el tema *Masas y Minorías*. Para poner punto final en algún lado a lo que resultaría inacabable, hay que observar la inconsecuencia en el uso de los términos y la oscilación y entrecruzamiento de las categorías de cantidad y calidad. En el título mismo del libro, la lógica habría exigido tratar de «Mayorías y Minorías» o de «Masas y élites». Juan Luis Segundo pasa de uno a otro y entrecruza las ecuaciones entre las categorías numéricas y las cualitativas.

Pero lo decisivo es que esas categorías son ajenas al Misterio del Pueblo de Dios y por lo tanto incapaces de dar razón teológica de lo que, dentro del Pueblo Santo pueden ser los carismas y los ministerios, la santidad heroica de los mártires, etc. En fin, son categorías que no conducen a conocer mejor el misterio de la Iglesia y que, por el contrario, como premisas, dan lugar a conclusiones erróneas.

Notas

¹*Teología abierta para el laico adulto, I. Esa comunidad llamada Iglesia*, Carlos Lohlé, Buenos Aires 1968. Vuelve a publicarse en España, sin cambios sustanciales: *Teología Abierta I. Iglesia - Gracia* (Col. Senda Abierta 3), Cristiandad, Madrid 1983, 396 pp. Del título de la edición española ha desaparecido la restricción *para el laico adulto*. Pero el método es el mismo.

²*Teología abierta I*, p. 58. En este pasaje y los siguientes hay múltiples equívocos que es esencial despejar. Eso se hace en el Anexo 2, a modo de ejemplo, con alguno de estos textos.

³*Teología abierta I*, p. 88.

⁴*Teología abierta I*, p. 95.

⁵*Teología abierta I*, p. 97.

⁶Juan Luis Segundo alude así a los sacramentos tal como los viven los cristianos «comunes», no «iluminados».

⁷*De la Sociedad a la Teología*, Buenos Aires 1970, p. 105.

⁸Véase Horacio Bojorge, «Aspectos bíblicos de la teología del laicado. El fiel laico en el horizonte de su pertenencia», en: H. Bojorge, J. A. Rovai, N. T. Auza, *Laicado, Comunión y Misión*, Paulinas, Buenos Aires 1989, pp. 5-111.

⁹*Christifideles Laici*, Vocación y Misión de los Laicos, 8.

¹⁰*Christifideles laici*, Vocación y Misión de los Laicos, 10-14.

¹¹*Christifideles Laici*, Vocación y Misión de los Laicos, 15.

¹²*Christifideles Laici*, Vocación y Misión de los Laicos, 32.

¹³Horacio Bojorge, «Aspectos bíblicos de la teología del laicado», p. 83.

¹⁴Horacio Bojorge, «Aspectos bíblicos de la teología del laicado», pp. 110-111.

¹⁵«*In symbolo tanguntur ea de quibus est fides in quantum ad ea terminatur actus creditis; ut ex ipso modo loquendi apparet. Actus autem creditis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem: non enim formamus enuntabilia nisi per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita in fide*». *Summa Theol.*, 2-2ae, q. 1, a. 2, ad 2m.

¹⁶*Teología abierta I*, pp. 60-62.

¹⁷*Teología abierta I*, p. 63.

¹⁸Ya se ha hablado antes de la actitud 'implicitista' difundida en la Iglesia y también de los silencios de Juan Luis Segundo. Es, más que una tendencia, un método que ha observado y descrito Albert Di Ianni en su obra *Religious Life as Adventure*, Alba House, NY 1994 y Jean Guittou *Silencio sobre lo esencial*, Edicep, Valencia 1998 (Desclée de Brouwer, Paris 1987).

¹⁹*Seriedad con las cosas. Córdula o el caso auténtico*, Sígueme, Salamanca 1968, pp. 50-51. H. U. von Balthasar argumenta allí que san Juan insiste en la *visibilidad*, en «*lo que hemos visto y oído y tocamos*».

²⁰Hans Urs von Balthasar, *Seriedad con las cosas. Córdula o el caso auténtico*, Sígueme, Salamanca 1968, pp. 114-115.

²¹El amor de que habla Juan Luis Segundo se presenta como una obligación hasta tal punto que tiene visos de obligación legal antes que de gracia. Bajo esa palabra, el pensamiento de Juan Luis Segundo recae de la gracia en la ley.

²²*Summa Theol.*, 2a 2ae, q. 1, a. 2, ad 2m.

²³*Christifideles Laici*, 2. Y, prosigue el Papa, «*Los Padres conciliares, haciendo eco al llamado de Cristo, han convocado a todos los fieles laicos*» y se remite a *Apostolicam Actuositatem* 33.

²⁴*hoi apodexaménoi*: acción de los creyentes.

²⁵*ebaptíthesan*: acción de la Iglesia.

²⁶*prosetéthesan*: acción de Dios.

²⁷«*El que no tiene fe no tiene caridad, pero no al revés, pero la pérdida de la caridad es el camino para perder la fe*». *Summa Theol.*, 2a-2ae, q. 39, a. 1, ad 3m.

²⁸1 Jn 1,3.

²⁹*Teología abierta I*, p. 86.

³⁰S.S. Juan Pablo II, «*Homilía de clausura del Sínodo sobre los Laicos del 30-10-1987*», en *Oss. Rom.*, 08-11-1987, p. 10.

³¹Hans Urs von Balthasar, *Seriedad con las cosas. Córdula o el caso auténtico*, Sígueme, Salamanca 1968, p. 114.

³²Juan Carlos Scannone, *Evangelización, Cultura y Teología*, Guadalupe, Buenos Aires 1990, p. 29.

³³Poco importaría que fuese una muchedumbre numerosa o no, pero de hecho, por ahora, sigue siendo aún numerosa.

³⁴La santidad, que es el principal llamado del Vaticano II a la Iglesia, es uno de los temas silenciados en la obra de Juan Luis Segundo. Es evidente que él valora, casi como si fuera sinónimo de santidad, la instrucción religiosa, la ilustración y el compromiso político.

³⁵*Teología abierta III. Reflexiones críticas*, p. 206.

³⁶Juan Luis Segundo lo pone en cursiva para expresar que le concede este nombre analógicamente, pero no porque lo considere tal, como evidencia luego llamándole «multitudes».

³⁷*Teología abierta III. Reflexiones críticas*, p. 208.

³⁸*Teología abierta III. Reflexiones críticas*, p. 208, n. 1.

³⁹Véase el análisis afinado que ha hecho del problema, tal como se plantea en Perú, el P. José L. Idígoras «*Sacerdotes secularizados para nuestro pueblo sacralizado*», en: *Rev. Teol. Limense*, IX (1977) 3, pp. 327-347. Cita en p. 347.

⁴⁰René Laurentin, *La Iglesia del futuro más allá de sus crisis*, Herder, Barcelona 1991, pp. 52-53.

⁴¹Op. cit., p. 206.

⁴²Véase su obra *Masas y Minorías en la dialéctica divina de la liberación*, La Aurora, Buenos Aires 1973.

⁴³Augusto del Noce, «*Teología della secolarizzazione e filosofia*», en: *Archivio di Filosofia* (1974), p. 131.

⁴⁴*Masas y Minorías en la dialéctica divina de la liberación*, La Aurora, Buenos Aires 1973 (Cuadernos de contestación polémica) Conferencias dictadas en la Cátedra Camahan, Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos en 1972; 110 pp. Cita en p. 21.

⁴⁵*Masas y Minorías*, p. 24.

⁴⁶*Masas y Minorías*, p. 25. Vuelve a desarrollar ampliamente el asunto en el capítulo octavo de *La liberación de la teología*.

⁴⁷*Masas y Minorías*, p. 27.

⁴⁸*Masas y Minorías*, p. 29.

⁴⁹Josef Pieper, *El Ocio y la Vida Intelectual*, Rialp, Madrid 1974, p. 163 (Filosofía y Teología).

⁵⁰Josef Pieper, *El Ocio y la Vida Intelectual*. pp. 246-247.

⁵¹I. Kant, *Lección sobre ética*, P. Menzer, Berlin 1925, p. 317. citado por J. Pieper, op. cit., p. 246.

⁵²I. Kant, *Lección sobre ética*, p. 220; citado por J. Pieper, op. cit., p. 247.

⁵³*Masas y Minorías*, p. 31.

⁵⁴Montevideo 1962.

⁵⁵*Masas y Minorías*, p. 36.

12. Señalaciones de heterodoxia

«Esta actitud contra el magisterio reitera errores que son ruinosos para la fe y la vida del pueblo cristiano»

(Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal del Uruguay)

Como queda dicho y demostrado, no es tarea fácil detectar los errores doctrinales en las obras de Juan Luis Segundo, debido a su estilo resbaladizo, ya que Segundo dice y a continuación desdice; da a entender, sugiere sin decir, da por supuesto más de lo que afirma. Pero fundamentalmente porque heterointerpreta: es decir, mantiene los elementos pero cambiando el contexto, con lo cual cambian de significado por *Umgestaltung*.

12.1 La herejía criptógama

Observa Karl Rahner en su *Metamorfosis de la herejía*, que los errores en los escritos teológicos están hoy, más en lo que se silencia que en lo que se dice. La heterodoxia, actualmente, se ha hecho sutil y casi inasible por el solo análisis de los textos.

Lo que dice Rahner acerca de otros autores es aplicable a Juan Luis Segundo: *«Reflejan sin duda alguna una actitud y una doctrina que puede llamarse herejía criptógama, tanto más cuanto que sus autores, por un lado, reconocen la oposición de sus concepciones con las doctrinas de la Iglesia de hoy, pero, por otra parte, no quieren dejarse echar de la Iglesia por la autoridad eclesiástica [...] Pero esta variedad masiva de herejía criptógama que se manifiesta por primera vez con una claridad tangible en la historia del Modernismo, no es ni la única ni la más importante, ni la más peligrosa. Mucho más frecuente (aunque aún más inasible) es la actitud de desconfianza y de resentimiento frente al magisterio eclesiástico: ese sentimiento ampliamente difundido de estar siendo controlado en forma estrecha y suspicaz por el magisterio en las tareas de investigación y de enseñanza; la opinión de que incluso 'no se puede decir lo que uno piensa' y lo que se cree poder pensar con 'buena' conciencia. ¿No se dice acaso que 'uno puede decir (por lo menos entre buenos amigos) más de lo que se puede poner por escrito? [...] ¿No existe acaso la herejía no formulada, que evita las tesis precisas y claras, que*

trabaja con simples omisiones y perspectivas unilaterales, y salta bruscamente, por decirlo así, de esa falsa actitud a la práctica? ¿No existe algo así, por ejemplo, cuando se omite cuidadosamente la palabra infierno, o bien cuando ya no se habla de él, si no es de manera vaga y restringida cuando no hay más remedio que hablar de él? [...] Y cuando se recomienda practicar ‘la libertad interior’ que consistiría en continuar dentro de la Iglesia teniendo por incompetente el tribunal de la penitencia mientras que se lo siga practicando como la Iglesia lo hace, la práctica de la herejía criptógama se ha dado ya su expresión teórica formal, a saber: la recomendación expresa de vivir la herejía de manera oculta»¹.

Es por esto que se decía, ya al comienzo de este informe, que los silencios en los escritos de Juan Luis Segundo merecerían ser elencados y evaluados en otro estudio ulterior. La distancia que tomó de los contenidos de la «teología científica» pretextando inicialmente que era imposible transmitirlos a los laicos y posteriormente alegando que los contenidos de la teología «académica» estaban incrustados de ideología, justificó su prescindencia con razones metódicas primero y por fin de fondo. Pero se ha visto que Juan Luis Segundo, en su teología para laicos, no sólo silencia temas de la teología científica, sino también aspectos esenciales de la doctrina de la fe.

En su selectividad frente al conjunto de la doctrina se manifiesta el rasgo definitorio de la *hairesis*, «la elección que separa» los elementos de la unidad del conjunto de la verdad, así como el cisma separa elementos de la unidad de la comunión eclesial.

Al calificar a Juan Luis Segundo de hereje no se lo injuria. El mismo Segundo se autocalificó de «hereje descarado». En el artículo en que lo dice, Segundo rebusca apoyo para sus argumentos en la *Gaudium et Spes*, a dos años de concluido el Concilio, creyendo ver –hasta en ella que es su Constitución predilecta– «contradicciones» que él debe corregir: la Iglesia como sociedad perfecta por un lado, e interdependencia dialógica con el mundo, por el otro, es una de ellas. Ya se ha visto cómo este juego dialéctico de hallar y componer contradicciones entre textos de la Sagrada Escritura o del Magisterio, es uno de sus métodos preferidos. En el aludido artículo Segundo se autodefine, sin disgusto por el título, como «un hereje descarado... que después del Concilio se ve por fin liberado para ‘trabajar un poco’»². Por otra

parte, según Juan Luis Segundo, el Concilio habría consagrado ahora como ortodoxo lo que antes se consideraba herejía.

Se podrá objetar que la calificación de las doctrinas pertenece a la Jerarquía. Pues bien, hay pronunciamientos de la Jerarquía acerca de las obras de Segundo.

12.2 Obispos reprueban sus errores

Los obispos del Uruguay señalaron los errores de Juan Luis Segundo calificándolos de «*ruinosos para la fe*». A Segundo se refiere la siguiente *Declaración* de la Conferencia Episcopal Uruguaya (CEU), firmada el 31-12-1985 por el Arzobispo José Gottardi, y por los obispos Marcelo Mendiharat y Orestes Nuti, Vicepresidente y Secretario de la CEU, respectivamente:

*«Posteriormente [a la Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación] se han dado entre nosotros algunas conferencias y cursos y han circulado algunas publicaciones que se oponen al Documento de la Santa Sede y rechazan en los hechos la enseñanza del concilio Vaticano II que enseña que el Magisterio Ordinario de la Iglesia debe ser aceptado por todos los fieles con religiosa adhesión de espíritu (LG 25). Esta actitud contra el Magisterio reitera errores que son ruinosos para la fe y la vida del pueblo cristiano»*³.

Los obispos del Uruguay califican las conferencias, los cursos y el libro del P. Segundo contra la que él llama «*la teología del Cardenal Ratzinger*», como *ruinosos para la fe y la vida del pueblo cristiano*. Y son ellos los que lo deploran como una **reiteración** de errores anteriores.

Monseñor León Kruk, obispo de San Rafael, se consideró obligado en conciencia a prohibir su lectura en estos términos: «*Cumplo con mi obligación de advertir sobre el peligro que entrañan muchas publicaciones y señalar de un modo particular y expresamente prohibir la lectura del libro titulado Liberación de la Teología, de Juan Luis Segundo, por considerar que no sólo enseña cosas erróneas sino abiertamente contrarias a la fe que la Iglesia ha recibido, transmitido y conservado desde la época de los Apóstoles, y en el reciente concilio Vaticano II lo propone nuevamente como materia de fe*»⁴.

12.3 Ambigüedades cristológicas

El mismo Segundo confiesa en las traducciones inglesas y francesas de su *El Hombre de Hoy ante Jesús de Nazareth*, que hubo en la primera edición de esa obra suya muchas ambigüedades. Es lo que nota Camille Focant en su reseña⁵, refiriéndose entre otras precisiones a las relativas a la divinidad de Jesucristo, que en la edición española dejaba lugar a dudas. Así lo notaba, también, analizando su interpretación de Calcedonia el Dr. Miguel Barriola, que cuestiona su procedimiento en estos términos: «*Lo antedicho [la cita de Segundo] supone un acceso a Jesús sin la Tradición, un salto mortal por encima de los siglos, para encontrarnos con una supuesta mayor frescura de acceso a Él, pero sin Iglesia y sin dogmas*»⁶.

En su esfuerzo por presentar un Jesús aceptable para ateos, Segundo compromete peligrosamente el discurso acerca de la divinidad de Jesús. Miguel A. Barriola ha mostrando cómo Segundo erra respecto de Calcedonia y Nicea⁷. Barriola ve en Segundo un ejemplo de cómo «*la exorbitancia de lo político ha sido llevada a cabo hasta tal punto que la primacía de lo religioso ha sido eclipsada en la consideración de Cristo*»⁸.

También en cristología pasa Juan Luis Segundo el dogma cristológico por el examen de los «oídos modernos», pero sin acertar a hacérselo asequible tras haberlo acribillado de objeciones: «*Un lego no entenderá por qué se discutió tanto antes de arribar la Iglesia a la fórmula dogmática acerca del ser de Jesús: ‘una persona y dos naturalezas...’ Si en aquel tiempo no existía una palabra para lo que hoy se llama exactamente ‘persona’, ¿no es lógico preguntarse cómo se tendrá que entender hoy [énfasis de Juan Luis Segundo] que Jesús, verdadero Dios y verdadero hombre, sea ‘una persona’?*». Y amplía sus cuestionamientos en nota: «*Por ello se discute aún hoy si Jesús tuvo dos conciencias de sí mismo –dos ‘yo’–, una divina y otra humana. Algunos manuales de teología afirman una cosa extraña a nuestros oídos modernos, aunque materialmente fiel a los concilios cristológicos: que Jesús tuvo dos libertades (!) [énfasis y admiración de Juan Luis Segundo]. ¿Cómo puede una persona tener dos libertades?, preguntará el lector, acostumbrado por una cultura ya secular a*

tener ambos términos por coextensivos o sinónimos. Es que, para nuestro tiempo, el avance paulatino del personalismo ha desplazado el concepto de libertad, desde la categoría de una parte de la naturaleza racional (donde lo ubicaban los antiguos, considerando los antiguos la libertad como propiedad de la voluntad o capacidad de querer), al centro mismo de la categoría de persona. Así de la condenación de los monoteletas, que afirmaban que Jesús tenía una sola voluntad, se sacó la conclusión de que debía tener dos libertades, una para la voluntad divina y otra para la voluntad humana»⁹.

El fiel laico no entenderá que un sacerdote infiltre con más dudas que certezas ese terreno que él esperaría fuese abordado con piedad entrañable y para inflamarlo en el amor a su Señor, ayudándolo a progresar en el piadoso conocimiento de su misterio. Y difícilmente dejará de sentirse decepcionado, extrañado y hasta dolido de que se haya traído a cuento ese venerable misterio para dejárselo sembrado de dudas y fríos cuestionamientos a los que no se les da las respuestas que él tiene derecho a esperar de la ciencia superior del ministerio y carisma teológico. Y este piadoso creyente no podrá dejar de notar la diferencia de temperatura religiosa que hay entre estas páginas y las de los autores católicos¹⁰.

Eduardo Rodríguez Antuñano tiene la siguiente visión de la cristología de Juan Luis Segundo: *«En síntesis, la ‘estructura formal’ de la cristología implícita en el esbozo teológico del autor [Juan Luis Segundo], a pesar de poner todo su énfasis en la libertad para la historia, no toma realmente en serio a ésta, pues no tiene nada que decir sobre ella, salvo que es un proceso de aprender a aprender a través de las ideologías»¹¹.*

L. Renwart, se muestra perplejo por la doctrina de Segundo acerca de la relación de Jesús con el pecado en la escena del Bautismo y se pregunta: *«¿Se ha de comprender que Jesús ha recibido un bautismo de penitencia, cosa que, para los espectadores, aparecía como una confesión de culpabilidad personal? Y entonces, en qué sentido no hubo allí ‘mise en scène’»¹².*

No es de extrañarse. Se ha dicho con razón que todas las teologías de la liberación fracasan en su cristología porque no logran hacer operativa la Encarnación o, lo que es peor aún la tienen por inoperante: *«Porque está encarnada –ha dicho Philippe*

Rochette— *la verdad es una función de lo práctico y de lo histórico que ella funda y significa. Ella es la obra de lo que Paul Ricoeur ha llamado nuestra 'esperanza ontológica'»*¹³. Rochette observa que aunque esa concepción de la verdad encarnada está indudablemente presente formalmente en el discurso liberacionista, no lo está en realidad materialmente. El discurso liberacionista privilegia la horizontalidad a costa de la verticalidad porque no ha logrado conciliarlas ni concebir el vínculo que las une. No proponen nada pasable basado en la Encarnación. «*La teologicidad de las teologías de la liberación es salvaguardada al precio de una dogmatización improvisada de la relación entre la salvación y la liberación histórica hasta la identificación completa de ambos términos. Así, debido a que esas teologías no han sabido explotar teológicamente la dimensión de la encarnación, se muestran incapaces de conservar en su seno la referencia teonómica que habría sido la única capaz de evitarles el dogmatismo de que se hacen culpables. Es a este nivel que las teologías de la liberación son un fracaso [como teologías]. En ellas la teología queda prisionera [no liberada como pretende Juan Luis Segundo] de sus viejos prejuicios. Encerrándose en la denuncia de los 'demonios' y de los 'ídolos' del mundo entero, corre el riesgo de renegar ella misma, desembocando en un vacío de sentido y de presencia, ya que, como teología, ella se prohíbe a sí misma todo recurso último a una capitulación ante el sueño del hombre de ser promovido al rango de la divinidad. El drama de la teología hoy se juega en su insistencia en privilegiar el segundo mandamiento (no te harás imágenes talladas) a expensas del primero (no tendrás otros dioses delante de mí). Porque la denuncia de los ídolos no tiene sentido más que en relación con la afirmación del verdadero Dios. Así, lo que les falta hoy a los teólogos de la liberación y los hace a su vez esclavos del drama genérico de la teología, es una transcendencia crítica, es decir infra- y supra-histórica a la vez. Por haber olvidado, por orgullo, sin duda, la afirmación primordial del primer mandamiento, nos hemos convertido en víctimas de un universo que tratamos desde entonces de exorcizar»*¹⁴.

12.4 Señalaciones de heterodoxia

El Dr. Miguel A. Barriola, dice: «nos vemos agredidos en lo más profundo de nuestra fe por casi cada uno de los párrafos de este libro»¹⁵.

Otro crítico dice: «*La teología del P. Segundo no es ya la 'fides quaerens intellectum', la fe que se pone en busca de una penetración en el misterio, sino que es la inteligencia que orgullosamente se pone a inventar su fe [...] Las 'sospechas' de Segundo recaen en la revelación, en la teología heredada, no en las corrientes históricas, que para él son lo único absoluto. De ahí su concepto de revelación aún no terminada (la doctrina católica enseña que la revelación quedó cerrada con la muerte del último Apóstol; lo que viene después es una profundización de esa revelación); la fe no es un 'depósito', sino que su contenido se continúa ampliando en la historia. Es, en el fondo, la posición modernista. Por eso en su pensamiento todo queda relativizado, la moral, incluso el dogma; lo único absoluto es el 'proceso'.*

Otro aspecto gravemente objetable es su simplismo en la consideración de la historia. Segundo no pone en duda que el actual proceso histórico liberador va hacia el bien. Le convendría releer o leer *De Civitate Dei* de san Agustín, para ver hasta qué punto la historia es ininteligible si no se considera en ella la coexistencia polémica de dos antagonistas: Cristo y Satanás [...] en ningún momento Segundo alude a la ambivalencia del 'mundo', cosa fundamental para entender el sentido y el misterio de la historia. Por eso su rechazo de lo que él llama 'falsas dicotomías', una de las cuales es la de la Iglesia-Estado. ¿No será que para Segundo el mundo se identifica con la Iglesia o la Iglesia debe sumergirse y perderse en el mundo? No queda claro el aporte específico del cristianismo a la historia.

Finalmente objetamos al autor su preeminencia de la praxis sobre la contemplación. Al autor no le interesa la 'verdad aceptada', sino la 'verdad puesta al servicio de la historia' [...] Cristo al servicio de los proyectos históricos de liberación. Una concepción de total horizontalismo, sumergida en este mundo. Por eso su alergia al tema de la salvación de las almas, del destino supratemporal del hombre, del carácter individual de la santidad, único fundamento serio de la transformación de las estructuras

sociales. No concibe los sacramentos como la prolongación de la presencia salvífica de Cristo entre los hombres, no acepta los sacramentos como comunicadores de la gracia con una eficacia propia 'ex opere operato', sino como meros instrumentos de liberación humana. El Concilio Vaticano nos ha recordado que toda la vida sacramental es para la glorificación de Dios y la santificación de los hombres. [...] A pesar de que este libro cuenta con el imprimatur del Obispo y el Nihil Obstat del Provincial de la Orden a la que pertenece el autor, estamos ante el proyecto de una 'nueva religión', resultado de una mezcla de pelagianismo, protestantismo, racionalismo, modernismo, marxismo, progresismo. Se trata de una nueva religión, con un nuevo dogma y una nueva moral, ajena a la Iglesia de siempre»¹⁶.

Al culminar este reexamen, informe crítico y evaluación, se comparte el asombro de este reseñista y la misma pregunta acerca de cómo pudo suceder que los censores diocesanos y de la Orden hayan sido insensibles para detectar los errores y la naturaleza gnóstica y modernista del pensamiento de Juan Luis Segundo vertido en sus obras, –advertidos y señalados sin embargo por obispos y teólogos–, y se haya tolerado que se publicasen, munidas de licencias que los legos interpretan, con razón, puesto que deberían serlo, como certificados de salubridad doctrinal y hasta como una implícita recomendación de la obra. Este caso cuestiona la eficacia de la institución misma de la censura tal como está funcionando hoy de hecho. El daño que han producido estas obras está por medirse aún. Y aun cuando pudiera medirse, parece que ya no puede remediarse como exigiría la justicia.

Notas

¹Karl Rahner, *Gefahren im Heutigen Katholizismus*, Johannes Verlag, Einsiedeln. He traducido de la edición francesa: *Dangers dans le Catholicisme d'Aujourd'hui*, Desclée de Brouwer 1959, pp. 120-122. Trata también el tema en «¿Qué es herejía?», en: *Escritos de Teología*, Taurus, Madrid 1964, T. V, pp. 513-560.

²En su artículo «*Hacia una exegesis dinámica*», en: *Víspera* I(1967), n. 3, p. 83.

³Véase el texto completo en el Boletín Arquidiocesano de Montevideo: *Vida Pastoral* (1985).

⁴*Comunidad* (Hoja semanal de la Diócesis de San Rafael, Argentina), n. 48, 10-08-1975.

⁵en *Revue Théologique de Louvain* 20 (1989) 3, p. 358.

⁶*Fieles al Papa desde América Latina*, p. 236.

⁷Op. cit. pp. 236-244.

⁸M.A. Barriola, «Amor y Conflicto», en: *La Teología de la Liberación a la Luz del Magisterio*, Cedral-Trípode, Caracas 1988, pp. 109-166, cita en p. 123.

⁹*El dogma que libera*, p. 34 y nota 6.

¹⁰Piénsese por ejemplo en la obra *Jesucristo: el Santo de Dios* de Raniero Cantalamessa (Lumen, Buenos Aires 1995).

¹¹Eduardo Rodríguez Antuñano, *El Problema Cristológico en la Actual Búsqueda Teológica Latinoamericana*, Diss. Münster 1976, p. 227.

¹²En: *Nouvelle Revue Theologique* 111 (1989), n. 6, p. 916.

¹³Paul Ricoeur, *Histoire et Vérité*, Le Seuil, Paris 1964, p. 58.

¹⁴P. Rochette, «*Théologies de la libération et libération de la théologie*», en: *ETR* 51 (1976), pp. 79-84; nuestra cita en pp. 83-84.

¹⁵*Fieles al Papa desde América Latina. Otra respuesta al Cardenal Ratzinger*. Instituto Teológico del Uruguay, Monseñor Mariano Soler, Montevideo 1987, p. 15.

¹⁶Carlos Saraza, Reseña de *Liberación de la Teología*, en: *Mikael* (1978), n. 17, pp. 119-136, cita en pp. 135-136.

Conclusión

Puede entenderse el entusiasmo de los discípulos por las obras de su Maestro. Pero el afecto no debe cegar. *Amicus Plato, magis amica Veritas*.

Este informe crítico demuestra por qué no se puede decir, como se ha dicho, que el pensamiento de Juan Luis Segundo sea *serio y riguroso*¹. No es *serio* porque trata con ligereza las fuentes de la revelación histórica y sus contenidos, así como las autoridades que son los principios de la teología. Tampoco puede decirse que su pensamiento sea riguroso, porque la lógica de su pensamiento no es *rigurosa*. No lo es porque su razonamiento no se somete al rigor de los principios lógicos, porque lo somete a torsiones y saltos desorientadores y que de hecho redundan en falsificación y error; hasta tal punto que su manera de argumentar llegó a suscitar la duda, entre alguno de sus críticos, de si sus falsificaciones son puramente inadvertidas o intencionales. No es riguroso, tampoco, porque no se somete al *rigor* de la verdad católica revelada.

En el entusiasmo panegírico se ha propuesto la teología de Juan Luis Segundo como una profundidad de la que puede brotar una promisoría espiritualidad. Este informe muestra que no puede proponerse sensatamente esta «teología» como fundamento de una espiritualidad. De ella sólo puede surgir una pseudo-espiritualidad, una espiritualidad gnóstica alejada de los contenidos esenciales de la fe católica. En los hechos, de la profundidad de esa «teología» ha brotado o se ha consolidado una apostasía anónima. No puede fundarse en ella una auténtica espiritualidad católica y jesuítica.

La experiencia de la Iglesia muestra que una «espiritualidad» no es nunca una creación teológica sino una obra del Espíritu Santo en un santo. Porque una espiritualidad es un estilo en el amor a Dios, es una fisonomía de la caridad. Los rasgos de una espiritualidad no se definen a priori en un papelógrafo para ponerla en ejecución o para pedirla por encargo. Se contemplan a posteriori como se contempla un rostro humano: Francisco, Ignacio, Domingo, Teresa, Juan Eudes, para cultivar una amistad, vivir la comunión, admirar el don y vivirlo.

Este informe muestra lo que hay «en la profundidad del pensamiento» –que no es teología– de Segundo. Esforzarse en

difundir ese pensamiento es exponerse a obligar al Magisterio a que, para tutelar el bien de los fieles, deba expedirse acerca de los escritos de Segundo como ha sucedido con los del padre Anthony de Mello², y se siga deteriorando entre muchos fieles la confianza en la seguridad doctrinal de los miembros de la Compañía de Jesús, hoy ya duramente cuestionada por muchos.

Sí puede concederse, aunque no con la intención elogiosa con que se ha dicho³, que el pensamiento de Segundo es *atrevido*. Pero el atrevimiento no siempre es virtud. Lo es cuando se la entiende como el arrojo propio de la valentía, que es, a su vez, el aspecto activo de la virtud cardinal de la fortaleza. El arrojo es el riesgo a que se expone el valiente en su defensa del bien o en su lucha contra el mal, aun a costa de sí mismo. Pero se llama también *atrevimiento*, según el Diccionario de la Academia de la Lengua Española, a la insolencia, a la falta del respeto debido, o a la inconsideración por la cual alguien presuntuosamente acomete empresas que lo superan o sin consideración de lo que ataca o agravia. En este sentido, el atrevimiento es una forma de la temeridad y de la arrogancia derivada de la soberbia.

No es virtud, en un teólogo católico, ese atrevimiento que: *«busca nuevas interpretaciones a lo que se presenta como seguro e inmutable»*, cuando lo seguro y lo inmutable es la verdad revelada, la doctrina de la Iglesia⁴. Hay que considerar un triste fruto de ese *atrevimiento* que la fidelidad al depósito de la fe sea mal vista y denostada en homenaje a su memoria, repitiendo la frase del prologuista de una de las obras de Juan Luis Segundo: *«Querer conservar intacto e intocable el depósito de la fe es la mejor manera de serle infiel»*⁵.

¿Ha caducado la guarda del depósito de la fe como misión y tarea? El tenor del nuevo Canon 750.2 ordena *«aceptar y retener firmemente todas y cada una de las cosas sobre la doctrina de la fe y las costumbres... que son necesarias para custodiar santamente y exponer fielmente el depósito de la fe»*. El Juramento de fidelidad prescrito en la Iglesia al asumir un oficio, y vuelto a proponer en la *Ad Tuendam Fidem*, hace jurar: *«conservaré íntegro el depósito de la fe y lo transmitiré y explicaré fielmente»*⁶.

Es un triste atrevimiento que Segundo ensaye sus dardos contra la espiritualidad de San Ignacio y de los Ejercicios Espirituales. La propuesta de «nueva espiritualidad» que hace Segundo en su libro

sobre *El Infierno* apunta directamente contra la espiritualidad de San Ignacio de Loyola y sus Ejercicios, dando por caducos elementos perennes de la doctrina católica y que –si no bastara la experiencia pastoral para mostrar su eficacia salvífica– el Concilio Vaticano II, el Credo de Pablo VI, el Catecismo de la Iglesia Católica y el Motu Proprio *Ad Tuendam Fidem* exigen no abandonar, porque pertenecen a la esencia de la fe y de la espiritualidad católica: el valor del temor servil donde no ayuda el filial y la vigencia de la doctrina revelada y tradicional sobre el Demonio y el Infierno.

Eso no excluye –naturalmente– que se renueve la formulación y la presentación de ese depósito, pero sin alterar su sustancia. Y para eso no hay atajos que eviten el largo y fatigoso estudio de la tradición, antes de poder *atreverse* a reformularla.

Los entusiasmos irrestrictos por las doctrinas que divulgó Segundo a nadie hacen bien. Es conveniente, a la par de honesto, reconocer que merecieron reparos, y no descalificar esos reparos para desentenderse de ellos o para amparar la obra de Segundo silenciando a sus críticos. Así jamás se podrá entablar un verdadero diálogo que no sea *entre semejantes*, ni tampoco se respetará la lícita libertad de expresión que el Vaticano II quiso asegurar en la Iglesia y que debe asegurarse también dentro de la Compañía.

Se han citado al comienzo de este escrito las palabras del magisterio del Papa Juan Pablo II y parece oportuno recordar las escritas en ocasión del Cuarto Centenario de la muerte de San Pedro Canisio. Dice el Papa, en ese Mensaje a los obispos alemanes, cosas que deben escuchar como dirigidas a ellos los jesuitas de hoy, sobre todo los que de una u otra manera se dedican a la teología, a la catequesis y a la predicación, que es decir la inmensa mayoría. Ante esas palabras las obras de Juan Luis Segundo se enjuician solas. Esas palabras nos convencen de tomar debida distancia de los vicios que señala el Papa a contraluz del ejemplo de San Pedro Canisio:

«Pedro Canisio se insertó conscientemente en la corriente de la santa tradición, que los Apóstoles habían comenzado y transmitido, para que, como tradición viva, uniera a cada nueva generación de fieles con los orígenes de la Revelación en Jesucristo. Canisio reunió en sí la erudición del espíritu, la santidad de vida y, según un ideal típico de su época bajo el influjo del humanismo y el

renacimiento, también la belleza y la elegancia de la expresión verbal, de modo que inmediatamente después de su muerte lo llamaron 'el San Agustín de su tiempo'.

Acercar la ciencia teológica a las Escrituras y a la Tradición, de acuerdo con lo establecido por el Magisterio de la Iglesia, y confirmarla con la vida personal, es un mensaje para todos los que hoy se dedican a la enseñanza de la teología. La obra de Pedro Canisio muestra que la ciencia teológica sólo llega a ser fecunda si se pone al servicio de la verdad revelada. Esta tarea solamente pueden realizarla los teólogos que, con su punto de vista, no se sitúan con espíritu crítico frente a la Iglesia, sino que viven en ella como miembros suyos que creen, esperan y aman. Por eso, el teólogo debe seguir como un sismógrafo los cambios repentinos de las ciencias humanas y, en vez de convertirse en su esclavo, debe analizar sus conocimientos a la luz de la fe y valorarlos desde este punto de vista. Sólo de este modo podrá ser un interlocutor honrado y aceptable para las ciencias profanas, cuyas investigaciones tienen una orientación ética. La Iglesia es, pues, el espacio vital del teólogo. Como el pez no puede vivir fuera del agua, tampoco el teólogo puede ser fiel a su identidad si no enraiza sólidamente en la vida de la Iglesia sus especulaciones y sus interrogantes, sus investigaciones y sus obras»⁷.

El Sínodo de los Obispos de ambas Américas muestra claramente hacia dónde quieren orientar su pastoral. En el discurso inaugural del 17-11-1997, el Card. Eugenio de Araujo Sales afirmó que *«el relativismo filosófico y teológico, característico de nuestro tiempo, es el problema básico: los valores relativos son muy importantes, pero siguen siendo relativos; si se hacen absolutos se vuelven diabólicos»*. Luego señala: *«la desobediencia a la Iglesia manifiesta una pérdida de la mística, una debilitación de la fe y un falso comportamiento, muy opuesto al amor y al ejemplo de Cristo. En un número preocupante de sacerdotes, religiosos y religiosas, la obediencia se está subordinando al raciocinio personal y a las presiones de la opinión pública»*. Señala luego una inversión de valores que apareja el silenciamiento: *«¿Cuántas veces, por lo menos en la práctica, el importantísimo trabajo social y socio-político se coloca en el primer plano? No se niega, pero se oscurece la tarea principal de la Iglesia: anunciar el Credo integral, el Dios Trinitario, la Encarnación, la Cruz y la Resurrección, como*

las mayores verdades que dan la medida y el verdadero significado al mundo entero. La Iglesia, como el sacramento definitivo de la salvación, la moral cristiana como la victoria pascual día a día, la adoración como la gran participación en la vida de Cristo: ¿no son demasiado silenciados estos valores?»⁸

Y al cabo de este recorrido crítico por el pensamiento de Juan Luis Segundo suenan particularmente apropiadas estas palabras del Cardenal Darío Castrillón Hoyos: «*Las etapas más avanzadas de la secularización, al prescindir de la trascendencia o al ignorarla, se precipitan en la corriente del ocaso de la cultura de la modernidad, y en América, como en Europa, se configura la antropología cultural del pensamiento débil*»⁹.

Este informe muestra que la obra de Juan Luis Segundo, como todo el modernismo «católico», pertenece a la modernidad que se hunde en su ocaso y que sería vano querer resucitar.

En su libro *Teología de la liberación - Respuesta al Cardenal Ratzinger*, Juan Luis Segundo advertía: «*Deseo dejar esto claro desde el comienzo: Entiendo que mi teología (es decir mi interpretación de la fe cristiana) es falsa si la teología del documento es verdadera o es la única verdadera*»¹⁰ y de nuevo: «*A fuer de sincero, si esa teología es justa y cabal, la mía, la que he formulado en mis libros desde hace casi veinticinco años, y practicado pastoralmente, es, por cierto, errada*»¹¹. En esto Juan Luis Segundo no se engañaba.

Montevideo, 29 de setiembre de 1998.

Fiesta de los Arcángeles Miguel, Gabriel y Rafael.

Notas

¹Armando Raffo SJ, «Juan Luis Segundo: La Espiritualidad como profundidad de la Teología [evocación de su espiritualidad]» en: CIS [Secretariatus Spiritualitatis Ignatianae, Romae] 27-02-1996, n. 82, p. 44.

²Notificación de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre los escritos del Padre Anthony de Mello, 14-06-1998; Oss. Rom., n. 35, 20-08-1998, p. 5 [481-482].

³Armando Raffo, art. cit.

⁴Armando Raffo, art. cit.

⁵Luis Pérez Aguirre SJ, en: *Misión de Fe y Solidaridad* (Revista de la Prov. Uruguay de la Compañía de Jesús), n. 62-63 (Jun/Jul 1996), p. 8. El P. Pérez Aguirre repite, omitiendo una precisión importante, lo que dice Ignacio González Faus en el prólogo a *El*

dogma que libera: «Pretender sólo conservar intacto el depósito de la Revelación es una de las mejores maneras de ser infiel a él, de corromperlo y de traicionarlo (la gracia de la tesis está en las palabras en negrita)» (pp. 14-15). Hans Urs von Balthasar advierte cómo estas tesis atrevidas, por el camino, pierden los matices y la gracia.

⁶Carta Apostólica de Juan Pablo II en forma de Motu Proprio *Ad tuendam fidem* del 10-05-1998; *Oss. Rom.*, 17-07-1998, n. 29, p. 7 [415].

⁷Mensaje de Juan Pablo II a la Conferencia Episcopal Alemana en ocasión del IV centenario de la muerte de San Pedro Canisio el 21 de diciembre de 1597.

⁸*Oss. Rom. (ed. Cast.)* (1997), n. 47, p. 11.

⁹Card. Darío Castrillón Hoyos, «*Jesucristo vivo, centro del Sínodo. Reflexiones del Pro-prefecto de la Congregación del Clero*», en: *Oss. Rom. (Ed. Cast.)* (1998), n. 2, p. 11.

¹⁰Madrid 1985, p. 27.

¹¹Op. cit., p. 86.

Anexo 1. El culto idolátrico

En la página que sigue, tomada de *Liberación de la Teología* (Lohlé, Buenos Aires 1975, pp. 49-50), Juan Luis Segundo impugna la dispensación sacramental ordinaria de la Iglesia que, según él pretende, emanaría y sería el fruto de una teología académica decadente y aliada con el *statu quo* y, por lo visto, no derivaría de la naturaleza misma de la Iglesia, de la fe revelada y de la doctrina de la fe.

Glosas intercaladas irán señalando los saltos lógicos del discurso, la falsedad de muchas de sus afirmaciones y sofismas. Dado que el análisis de esta página resulta fatigoso, se ha separado del cuerpo del informe y remitido a este anexo.

«El concepto de sacramento que se filtra a través de la práctica concreta de la Iglesia –dice Juan Luis Segundo– constituye la imagen, o más bien el ídolo, de una eficacia sagrada a-histórica».

Glosa: Lo que el ministerio sacerdotal permite experimentar en la práctica pastoral, es por el contrario, que en los sacramentos no es un ídolo quien actúa, sino Dios mismo, y que su acción cambia *histórica y realmente* la vida de los fieles, por lo que demuestra ser una fuerza intrahistórica que se ejerce, eso sí, no desde los foros políticos, sino allí donde quiere soberanamente manifestarse: en la humildad del corazón creyente. Locura y debilidad para el que no cree, pero para el que cree, sabiduría y fuerza de Dios, en ostensión de fuerza y de virtud. El uso de la palabra ídolo resulta naturalmente agravante al creyente y Juan Luis Segundo no lo ignora. Segundo se permite ser severo hasta lo hiriente con el creyente y con la Iglesia, evidenciando así sus simpatías y antipatías.

«No es misterio para nadie que, salvo excepciones, la misa dominical constituye para el cristiano normal prácticamente el único vínculo que lo relaciona con Dios».

Glosa: De nuevo se muestra Segundo ignorante de lo que sucede en el real mundo de las almas. Cualquier sacerdote que tenga cura de almas o trato con muchas de ellas, sabrá que precisamente los relativamente pocos católicos que asisten a Misa, son los que comúnmente tienen, además, otras formas de oración y de contacto con Dios. Pero que aun aquellos que no asisten a ella, o sea los llamados no practicantes, tienen a menudo su propia vida de oración y trato con Dios, un sano sentido de pertenencia y definidos rasgos, culturales y religiosos, de identidad católica.

«Pues bien, la misa con sus elementos litúrgicos invariables, sus cantos, sus oraciones y lecturas pre-establecidas, con su rito eucarístico invariable, a no ser por el eterno retorno de las fiestas en el calendario anual, constituye el polo opuesto de una religión basada en la sensibilidad histórica».

Glosa: Por el contrario, las católicas quinceañeras, los matrimonios jubilares y tantos otros jubileos personales o públicos, rogatorias por guerras o sequías y acción de gracias por paces, se celebren con misa. Prueba palmaria de que, para

los creyentes, la Eucaristía es el lugar donde celebran la vida y su historia personal y familiar. Lo que la racionalidad ilustrada no alcanza a ver, lo ve la sabiduría de los fieles comunes. Es clara en este texto la filiación actualista del pensamiento de Segundo y sus afirmaciones explican el actualismo litúrgico señalable todavía en ambientes y personas sobre los que tiene influencia la corriente secularista a la que Segundo pertenece y por la que es celebrado su pensamiento, ya que, justo es decirlo una vez más, no es él el inventor de esta doctrina ni su único maestro.

«La misa dominical, con excepción de detalles, permanece la misma antes y después de un desastre general, de una crisis internacional, o de una profunda revolución».

Glosa: Juan Luis Segundo desatiende al hecho de que el culto católico consiste en una *anamnesis*, o sea, en la memoria sacramental de un hecho histórico, que permanece el mismo a través de todos los tiempos y todas las circunstancias y que imprime el sello de su misterio de amor divino a todas las peripecias históricas del individuo y de la humanidad. Juan Luis Segundo oponiéndose a él como a un ídolo, propone lisa y llanamente su abolición, y su sustitución por un culto al ídolo de la diosa historia, no menos que la revolución francesa intentó sustituir el culto cristiano por el de la diosa razón. También ignora o no tiene en cuenta que la celebración litúrgica es un «acto de Cristo Resucitado» y por lo tanto plenamente real e histórico. Cristo no se deja imponer, tampoco ahora, como en su vida terrena, las misiones históricas, mesiánicas, que Judas, entre otros, pretendían de él. En el momento en que Juan Luis Segundo se pone a acusar al fiel creyente de convertir a Cristo en un ídolo y al culto sacramental en un culto idolátrico, incurre él mismo, sin advertirlo, en la idolatría de la historia que es común entre otras ideologías a la *ideo-latría* marxista. Véase lo dicho al respecto en el capítulo sexto.

«¿Qué significa ello? Sin ninguna duda, para la mayoría de los cristianos significa que a Dios le interesan más esas cosas intemporales que la solución de los problemas históricos que están ocurriendo».

Glosa: Por el contrario, sin ninguna duda y fácilmente, verá que esto no es verdad quien atienda a lo que piden nuestros fieles en sus intenciones de misa y en otras formas de su oración de súplica. Sobre todo en los grandes santuarios de peregrinación. Precisamente, a menudo se les reprocha, desde tiendas del maniqueísmo secularista, que su religión sea, como dicen, *interesada* y pidan cosas materiales: salud, dinero, amor, paz familiar, conversión, curación de vicios... todas cosas intensamente temporales, históricas y concretas. Juan Luis Segundo parece entender por *problemas históricos* los problemas en su nivel *político* abstracto. También por eso piden los fieles, orando por sus gobernantes. Pero en su sabiduría popular no se hamacan fácilmente en las ilusiones mesiánicas. Y para ellos, la prioridad la tiene la real y concreta microhistoria, mientras que al teólogo puede preocuparle más la abstracción macrohistórica o política. Esta

diversidad de prioridades no puede darse por prejuzgada y preevaluada y merece en sí misma ser objeto de reflexión teológica. En cuanto a lo 'intemporal' ¿se refiere Segundo a la vida eterna como parece dar a entender? Si así fuera, la jerarquía de valores que refleja su frase no es la de la fe católica que enseña a amar lo permanente y no lo transitorio (1 Jn 2,17).

«Y es mucho pedirle a un cristiano común, sometido a semejante presión teórico-práctica, que desvincule su escala de valores de lo que se le muestra como religioso por excelencia, para ponerla, en nombre mismo del cristianismo, en otro género de actividades».

Glosa: El cristiano no está 'sometido' a ninguna práctica eclesial. Los que no las aprecian, no asisten ni participan. Los que asisten es porque libremente las aprecian y algo encuentran en ellas. Nadie prohíbe en la Iglesia que los fieles se asocien con otros fines píos. Si en dos mil años ha sobrevivido un cierto tipo de culto y otro tipo de reuniones no ha prosperado, es posible interrogarse sobre el lenguaje de estos hechos, que no son menos históricos. Pero ¿cuáles son las actividades alternativas que propone Segundo? ¿Reuniones de comunidades de base o de reflexión, acciones políticas? ¿Renuncia así al orden sacramental? ¿O propone para estos nuevos 'sacramentos' de la eficacia histórica una nueva eficacia de gracia?

«Esto se acentúa en los desesperados llamados de la Iglesia a la unidad, sacramental, por supuesto».

Glosa 1: No desesperados sino doloridos. El anhelo sufriente de la unidad es un anhelo lleno de esperanza, como puede verse en la *Tertio Millennio Adveniente* y en la *Ut Unum Sint*. Y ese dolor proviene del deseo doloroso de Jesús en la Oración Sacerdotal.

Glosa 2: La unidad *sacramental* es expresión de una unidad mucho más compleja: Una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre (Ef 4,5). Es expresión de la unión de los corazones, que es la única de la que puede brotar toda concordia y todo consenso entre los hombres, porque es la que derriba todos los muros divisorios. Es a San Pablo –por no decir a Jesús mismo– a quien Segundo debería dirigirle este reproche por darle tanta importancia a la unión de la comunidad eucarística (1 Cor 11,17-14,40). Pero es de San Pablo de donde podría fácilmente aprender cómo de la eucaristía y en la eucaristía se realiza la unidad.

«Cualquier cristiano medio sabe que las personas reunidas para recibir un sacramento no comulgan en nada sino en la necesidad de recibirlo».

Glosa: Falso. Los cristianos saben que comulgan en la misma fe y que comparten una visión de la vida, de la moral, del orden de la caridad y del amor, muy a menudo toda una cultura nacida del evangelio, e infinitas cosas más. Basta observar cómo se saludan y reconocen en algunas circunstancias, por ejemplo a la salida de la misa dominical, navideña o pascual. Este mismo argumento lo ha desarrollado Segundo otras veces en estos términos: *«El mantener reunidas en*

un mismo templo a personas tan diferentes en una misma misa dominical depende de que se usan sistemáticamente términos, que no apuntan a ninguna realidad histórica discutible. Todo el mundo asiste tranquilo, porque se habla de gracia, de demonio, de salvación... ¿Qué ocurriría si a alguien se le ocurriera traducir gracia, regalo de Dios, por camino al socialismo?[...] Cualquier traducción histórica concreta de términos intemporales¹ vaciaría la mitad del templo»². «Así sería, –dice el jesuita ecuatoriano S. Cevallos–, se marcharían todos los cristianos que acuden al templo para oír hablar de gracia, de demonio y de pecado en el mismo sentido en que habló Cristo. Se retirarían indignados al ver cómo se profanaban sus palabras y eran instrumentalizadas para fines políticos. Sólo permanecerían unos pocos marxistas junto al sacerdote transformado en activista revolucionario»³.

En esta misma línea, Segundo propone una historización del ritual de los sacramentos. Por ejemplo, para el bautismo: *«si se trata de una criatura pobre, por ejemplo, por qué no decir: sal de este niño, espíritu impuro del capitalismo para que entre en la sociedad como una esperanza creadora y no como un peón más. Y si se trata de un rico, por qué no decir: sal espíritu inmundo del lucro, de este niño para que en el futuro pueda tener relaciones humanas y no cosificadas, con los demás hombres»⁴.*

«¿Cuál, es por lo tanto, la importancia decisiva de que reciban ese sacramento si han de continuar divididos por las importantes decisiones de la vida? La única respuesta lógica es la eficacia vertical, ahistórica pero absoluta, del sacramento mismo».

Glosa: No, no es ésa la 'única respuesta lógica' sino otra que Segundo no entreve o no tiene en cuenta porque pertenece a la lógica de la comunión, o sea de la Caridad. La respuesta es que ésa era la última voluntad y el deseo de Jesucristo en la Última Cena y en su oración sacerdotal: *«haced esto en memoria mía»* y *«te pido que sean uno como Tú y Yo somos uno»*. El único camino para que se despliegue la eficacia del sacramento es tomar en serio, por amor de Caridad, la última voluntad de Jesús. Y por eso la Iglesia intenta tomar en serio la celebración. El desprestigio que viene arrojando Segundo, con esta página, sobre la vida sacramental va directamente dirigido contra su eficacia propiamente sacramental. Si el deseo de Cristo en la Última Cena, que es el que sigue teniendo como Resucitado, es una realidad *«vertical y ahistórica»*, entonces, toda la economía de la gracia lo es, y el amor de Dios y a Dios también. Pero entonces: ¿qué es lo que Segundo declara horizontal e histórico? Es de temer que se ingrese así en el reino pelagiano de la gnosis. Lo que une a los que participan en el culto es más de lo que los separa, porque ellos han decidido, en su fe animada por la Caridad, tener por más importante la Caridad de Cristo que los une que los motivos humanos e históricos que los separan.

«Por supuesto que lo dicho aquí de los sacramentos puede trasladarse sin dificultad a otros fenómenos igualmente ahistóricos que tienen lugar tanto en la

Iglesia católica como en otras denominaciones cristianas: el culto, la asamblea, la conversión, la escatología, y el mismo uso de los sacramentos, a pesar de las diferencias teológicas sobre su esencia, todo ello constituye un ersatz de la seguridad que debería dar la tarea de transformar y liberar la historia».

Glosa: Falso también. La vida sacramental va íntimamente unida a toda la vida del creyente, y toda su vida se nutre de aquélla. La espiritualidad del 'deber de estado' se nutre de la fuerza sacramental. Jesús dijo: "*Sin mí nada podéis hacer*". Segundo pinta un demonio integrista en la pared para condenarlo, pero luego condena la vida misma del pueblo creyente. Habrá, sin duda, quien vive su religión como *ersatz*. Podrá ser el caso de ambientes o tendencias eclesiales, como pueden ser los tocados por el jansenismo. Pero *abusus non tollit usum = abuso no quita el uso*. No es sabio esgrimir la deformación para atacar la forma.

Por otra parte, no es a los teólogos a quienes les toca hacer la reforma de la Iglesia, ni erigirse en los correctores de los abusos, sino al Magisterio, al servicio de cuya tarea de gobierno deben poner los teólogos su saber, incluso sus observaciones sobre abusos, pero sometiéndoles sus juicios.

«¿Será entonces, una casualidad el que ese concepto y esa práctica de los sacramentos se acomode perfectamente a los intereses de las clases dominantes y sea uno de los factores ideológicos más poderosos para mantener el status quo? ¿Será demasiado injurioso el aceptar que la teología sacramental ha sufrido más la influencia de las presiones sociales inconscientes que la del evangelio mismo?».

Glosa: Segundo ha llegado aquí a donde quería llegar con su círculo hermenéutico: a la sospecha marxista sobre la economía de la gracia cristiana. El texto pasa a hablar de la opción marxista, pero de ese aspecto del pensamiento de Segundo se trata en otro lugar. Véanse los capítulos 5 y 8, en especial 8.1 y 8.2.

Notas

¹Obsérvese bien: Segundo considera intemporales la gracia, el demonio y la salvación y afirma que ellos no apuntan a ninguna realidad histórica.

²*Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Encuentro en el Escorial, Sígueme, Salamanca 1973, p. 208.

³*Cristianos Marxistas*, Diego de Torres, San Miguel 1985, p. 147.

⁴*Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Encuentro en el Escorial, p. 212.

Anexo 2. Reducción de la fe a gnosis

Textos tomados de *Teología abierta para el laico adulto, I. Esa comunidad llamada Iglesia*, Carlos Lohlé 1968, Buenos Aires pp. 57-58. Quince años después Juan Luis Segundo lo republica sin correcciones en la reelaboración de la obra: *Teología Abierta, I. Iglesia – Gracia*, (Col. Senda Abierta 3), Cristiandad, Madrid 1983, pp. 71-72. Después de estos textos, se comentan algunos que se han citado en el capítulo 11 y cuya referencia bibliográfica respectiva va en nota.

«Con los elementos reunidos hasta aquí podemos tratar de hallar la síntesis entre las dos líneas de pensamiento sobre la salvación que encontrábamos en el Nuevo Testamento. Efectivamente, nos sorprendía ver que si en el texto citado de Mateo [25,31-46] la salvación se atribuía al amor, en el texto de Marcos parecía atribuirse a otra cosa, esto es, a la fe y al sacramento. Pero después de lo que hemos visto tenemos que concluir que fe y sacramentos no designan otra realidad, sino la misma (esto es el amor) vivida a la manera cristiana o sea en posesión de su misterio».

Glosa: Toda esta visión eclesiológica y soteriológica de Juan Luis Segundo reposa sobre una errónea interpretación de Mt 25,31-46, como se ha demostrado en el capítulo tercero (3.4.1 al 3.4.4). No hay tales *dos líneas* y eso invalida todo el razonamiento de Segundo dejándolo sin apoyo escriturístico. Mateo dice lo mismo que Marcos: las naciones serán juzgadas por la acogida que hayan dado no sólo al mensaje sino a los mensajeros. Mateo no habla de una salvación por la pura filantropía en contra de un camino 'marcano' que sería sacramental, de fe y bautismo. El evangelio según san Mateo no da pie para colocar la salvación en la práctica de la filantropía, o sea de un amor interhumano, reduciendo el misterio cristiano al plano puramente ético y quitando entidad moral a la fe en Cristo.

Las naciones son juzgadas por su actitud frente a los miembros visibles de un Nosotros del que Jesucristo es miembro y al que se entra, también en Mateo, por la fe y el bautismo (Mt 28,18). Por eso tanto Mateo como Marcos afirman, por igual, que sin fe y sin bautismo no hay ingreso a la comunidad salvífica, o sea a la comunión con Dios en el gran Nosotros divino-eclesial.

No se trata por lo tanto de que los cristianos sean miembros de una misma comunidad humana y además miembros de una comunidad que se distingue de la anterior porque posee un saber y es constituida en comunidad por la posesión de dicho *saber*. Juan Luis Segundo reduce la relación interpersonal a un saber. Y es cierto que uno conoce a las personas con las que está en relación, pero la relación se basa sobre un tipo de conocimiento intersubjetivo, que es mucho más que el conocimiento objeto o moral.

Tratándose de Dios, es cierto que la Alianza con Él, tanto la Antigua como la Nueva, confieren un cierto saber acerca de Él, pero eso no es todo ni lo principal, sino que lo principal es el conocimiento directo y el trato interpersonal continuo, la comunión y la inmersión en el Espíritu y el Misterio. A lo largo de este informe ha

sido necesario recordar a menudo el dicho de santo Tomás: *El objeto de la fe no son los conceptos sino la realidad misma de Dios*. El objeto de la fe no es una idea de Dios sino Dios mismo. La fe salva, más que por conferir una gnosis, por sumergir en una relación de pertenencia. No es una realidad meramente cognoscitiva e intelectual, sino objetiva, de real intersubjetividad: comunión de conocimiento recíproco, sí, pero mucho más comunión de bienes, de afectos, de personas: *«Él recibirá de lo mío y os lo comunicará a vosotros»* (Jn 16,14).

Es cierto que los cristianos permanecen siendo seres humanos y quieren el bien y la salvación de todos los seres humanos. Pero esta salvación consiste en la incorporación al Nosotros humano-divino, por la que se reciben todos los bienes de la comunión en la caridad.

«La obligación de la Iglesia no es, pues, otra que la obligación del amor. Y si cada uno da el ser que tiene, el cristiano, al dar el suyo, de verdad, tiene que incluir lo que es, es decir su conocimiento del misterio a través de la fe y de los sacramentos».

Glosa: Juan Luis Segundo diluye la distinción entre caridad y filantropía bajo el genérico término 'amor', vivido o no a la manera cristiana. Esa genericidad cobija y promueve un equívoco que no permite acceder a la específica verdad evangélica acerca del amor. El cristiano, para Segundo, aporta su conocimiento del misterio 'a través de la fe y de los sacramentos'. El término 'conocimiento' al igual que el término 'amor', permanece también genérico e inespecífico y por lo tanto no es capaz de dar cuenta de la verdad evangélica de la salvación por la entrada en la comunión, y que sólo se da a través de la comunión eclesial.

«Que este saber sea un factor poderoso de amor, lo veremos mejor en el capítulo próximo. Pero con lo visto en éste tenemos bastante para hacer una importante rectificación de la imagen que frecuentemente tenemos de las relaciones entre la Iglesia y el resto de la humanidad. En esa imagen, la humanidad aparece caminando por un camino errado que no lleva de por sí a la salvación. Son únicamente los creyentes los que, por un privilegio de Dios, han encontrado el verdadero camino, que, jalonado por la fe y los sacramentos, si bien los separa de los demás, los lleva a la salvación».

Glosa: Lo que Jesús enseña a sus discípulos es que hay que entrar *«por la entrada estrecha; porque ancha es la entrada y espacioso el camino que lleva a la perdición, y son muchos los que entran por ella; mas ¡qué estrecha la entrada y qué angosto el camino que conduce a la vida; y qué pocos son los que lo encuentran!»* (Mt 7,13-14). Lo que se afirma en la fe católica es que conocer a Dios es tener la Vida eterna y no conocerlo es estar aún excluido de la comunión salvífica. Todo el discurso de Segundo se resiente porque da la espalda al aspecto de 'comunión' en el conocimiento de fe, lo cual es propio de la perspectiva gnóstica.

Juan Luis Segundo se sale aquí del dominio de la teología para incursionar en el de la sociología o psicología religiosa. Puede ser que la *imagen* a la que él

alude sea la que tiene el público limitado y selecto al que él se dirigió. La expresión: '*que frecuentemente tenemos*' no alcanza el rigor científico que pide la teología, la cual aspira a ser ciencia. ¿Quiénes y con qué frecuencia tienen esa imagen? Quizás esa imagen tenga incluso fundamento en la *afirmación* de algún pensador o teólogo aislado. Pero eso no permite generalizar esa 'imagen' como si fuera la de todos los creyentes, ni menos aún como si fuera una 'afirmación' de la doctrina católica. No conviene, pues, mezclar *imágenes* con *afirmaciones*.

La comunión eclesial no separa a los cristianos de los demás hombres sino en lo que pueda ser pecado o incompatible con su comunión.

«*Lo que acabamos de ver nos obliga a rectificar esta imagen. Todos los hombres, a menos que retrocedan por mala voluntad, marchan por el mismo camino, y éste conduce a la salvación¹: es el don de sí en el amor. Sólo que en esa marcha común de la humanidad, orientada por una ley que Dios ha puesto en el corazón de los hombres², hay quienes saben³, por revelación de Dios, algo que a todos interesa: el misterio de esa marcha. 'La Iglesia... avanza juntamente con toda la humanidad, experimenta la suerte terrena del mundo y su razón de ser es actuar como fermento y alma de la sociedad' (GS 40)⁴. Y lo que saben, lo saben para contribuir con ello a la marcha común. ¿En qué consiste concretamente esa contribución? Ése es el tema del capítulo próximo⁵.*

Glosa: Señalar los errores de este texto es de suma importancia, pero exige un análisis muy pormenorizado y complejo. Por eso parece necesario analizar algunas expresiones puntuales en nota al pie e ir comentando otros, y a veces los mismos aspectos o hechos en la glosa. De ahí que se encontrarán inevitables repeticiones.

Juan Luis Segundo propone ahora sustituir una *imagen* por otra. Pero su pensamiento dejará al lector en el terreno de las imágenes. El peligro de las imágenes es que pueden estar o quedar confinadas en el reino de la imaginación, que es afín al de los sueños, e impedir salir al encuentro de toda la complejidad de la realidad. Y eso es lo que parece suceder con Segundo y con la *imagen* del mundo y de la historia que, a continuación, pasa a proponer. Según esta imagen, a todas luces soñada, 'todos los hombres marchan por el camino de la salvación sin necesidad de Jesucristo porque practican el don de sí por el amor a los demás'. Juan Luis Segundo incurre aquí en una idealización moral de la humanidad y a la vez en una reducción de la salvación a lo ético.

Esta idealización moral de la humanidad –y nótese de paso cómo Segundo no sólo reduce la salvación a una gnosis sino a una moral– está en el mismo contexto de la inequidad del juicio de Segundo que ya se ha señalado en otro lugar, cuando Segundo compara malos creyentes con no creyentes buenos (véase todo el capítulo 10 y el Anexo 3).

Pero si la humanidad se salva por las obras de la filantropía, cosa que a todas luces se demuestra cada vez más falsa a medida que se pasa de la modernidad a la posmodernidad y a la jungla moral ¿para qué vino entonces Cristo? ¿Dónde

quedan las afirmaciones de Pablo: «ya demostramos que tanto judíos como griegos están todos bajo el pecado, como dice la Escritura: no hay ni un justo; ni uno solo» (Rm 3,9-10). «Dios encerró a todos los hombres en la rebeldía para usar con todos ellos de misericordia» (Rm 11,32).

La afirmación de Segundo nos devuelve a la visión kantiana de la religión dentro de los límites de la razón. ¿Para qué la historia de la salvación, la revelación histórica, la encarnación y entrada de Dios en la historia?

Juan Luis Segundo afirma que la humanidad, aún sin el *saber* cristiano, avanza de todos modos por la historia, guiada por la ley natural que Dios ha puesto en el corazón de los hombres. Es verdad que Dios la puso allí, pero la doctrina católica nos enseña que porque ya no la oían los hombres fue necesaria la revelación del Sinaí, y porque tampoco escuchaban la ley del Sinaí los israelitas, fue necesario ir más allá de la Ley y enviar el Espíritu a través del Hijo de Dios encarnado y resucitado.

También queda vaga e indefinida la meta de esa 'marcha común de la humanidad', de la que los cristianos saben por revelación el sentido. Juan Luis Segundo parece querer precisar el sentido de esa marcha conjunta del mundo y de la Iglesia citando en nota la *Gaudium et Spes* n. 40. Da la impresión, por la selección que hace del texto citado, que el Concilio unciera a la Iglesia bajo el mismo yugo con la Humanidad y la hiciera tirar en yunta hacia un destino no especificado. Pero Juan Luis Segundo deja sin citar pasajes decisivos del n. 40 de la GS. En primer lugar, el texto conciliar previene contra aislar lo que se dice en este número de lo antes dicho en el Concilio: «*Por tanto, supuesto todo lo ya publicado por este Concilio acerca del misterio de la Iglesia, vamos a considerar a la misma Iglesia en este capítulo como existente en este mundo y viviendo y actuando en él*». E inmediatamente pasa a hablar de la meta de la historia en la otra vida: «*La Iglesia que procede del amor del Padre Eterno, fue fundada en el tiempo por Cristo, Redentor, y unificada por el Espíritu Santo, con un fin salvífico y escatológico que no se puede plenamente alcanzar si no es en la otra vida*⁶. *La misma Iglesia está ya presente aquí en la tierra, constituida por los hombres, miembros de la ciudad terrestre, llamados para que constituyan en la historia del género humano la familia de los hijos de Dios*⁷, *siempre en crecimiento hasta la venida del Señor. Unida por los bienes celestiales y enriquecida por ellos, esta familia 'fue constituida y ordenada en este mundo como sociedad' [LG 8] por Cristo, y dotada de 'medios aptos de unión visible y comunidad espiritual' [LG 8]*⁸».

El sujeto del que se ocupa el número 40 de la GS es la Iglesia largamente caracterizada como fundada por Dios y existente *en comunión* con el Padre y el Hijo. Ante esta visión mística tan rica, los cristianos que presenta Juan Luis Segundo habitualmente a lo largo del tomo dan una impresión muy solitaria y desvalida, con la sola ventaja de ser portadores pasivos de una gnosis acerca del

sentido de la existencia, cuyo contenido eminentemente personal e interpersonalizante queda en la penumbra.

¿Cómo concibe en cambio la GS 40 ese 'avanzar del cristiano junto con toda la humanidad'? Según GS 40, el cristiano avanza en Iglesia. Es decir, como miembro de esa sociedad dotada de medios de gracia, como miembro de un pueblo de Dios, en comunión con Dios y los demás miembros del pueblo, con conciencia de pertenencia y solidario con el cuerpo... es así, como puede decirse que el creyente *«avanza juntamente con toda la humanidad, experimenta la misma condición terrena y existe como fermento y alma de la sociedad humana»*. Esto no lo afirma la GS para nivelar al creyente con la humanidad no creyente, sino precisamente para afirmar que la pertenencia eclesial del católico no lo excluye de una pertenencia a la sociedad humana ni lo separa del resto de los hombres, como se ha visto que afirma el mismo Segundo. Pero la GS no pretende ni remotamente que la identidad del creyente pueda reducirse y diluirse en un genérico 'ser hombre' y nada más, sino que afirma, por ser doctrina católica, que el creyente es y está llamado a ser el 'ser humano' por excelencia, portador de la imagen del 'nuevo Adán', Jesucristo.

Lamentablemente Segundo corta la cita aquí, justamente donde GS 40 explica la meta hacia donde la Iglesia debe conducir a la humanidad, no sólo con su saber sino con sus medios de gracia, introduciéndola en la sociedad salvífica: *«la sociedad humana que debe ser renovada en Cristo y transformada en familia de Dios»*. Con esto, Segundo escatima a sus creyentes-en-crisis justamente la *gnosis* que debería ser su aporte específico a la trayectoria de la humanidad, *gnosis* no sólo en cuanto *know what* sino también en cuanto *know how* y sobre todo en cuanto al *know Them*, con que ellos como miembros del pueblo de Dios tienen que liderar al mundo, como mistagogos de la comunión divino-humana. Ése es 'el sentido de la vida y la existencia': *la comunión con Dios*. Lo que la Iglesia de la GS 40 predica no es otra cosa que lo que clama san Pablo: *«Dejaos reconciliar con Dios»* (2 Cor 5,20) ya que a la Iglesia se le ha confiado *«el ministerio de la reconciliación»* (2 Cor 5,19-20).

*«Concretamente, ¿qué depende en la humanidad de que el cristianismo, o mejor, de que la gracia de Dios pase de su realidad anónima a su realidad consciente, explícita, refleja, a través de la comunidad cristiana? La necesidad de la Iglesia no puede, pues, comprenderse definitivamente sino en relación con su contribución esencial al mundo, y para ello, hay que profundizar a su vez en la relación que existe entre la 'comunidad de los que saben' el misterio del amor y los que realizan ya ese amor sin conocer aún su misterio»*⁹.

Glosa: Para Segundo la única diferencia entre creyente y no creyente está en el conocimiento reflejo de lo que ambos son por igual. La comunión con Dios, por la fe y la caridad, no hace diferencia. Es sorprendente ¿cómo puede afirmarse algo tan absurdo como: el que conoce y ama a una persona la ama y conoce lo mismo que el que no la conoce ni la ama? Pues ni más ni menos que eso se

afirma aquí de los cristianos y de los cristianos anónimos. Esa afirmación sólo puede afirmarse cuando se ha hecho de la salvación un acontecer impersonal, y de la gracia una especie de fluido ontológico, como el aire, que respiran por igual los que lo advierten que los que no. A lo largo de todo el desarrollo, imposible de reproducir aquí, y del cual estas citas son sólo algunos hitos, Segundo habla de tal manera que sugiere la impresión de que los que aman fueran los no creyentes y que los creyentes son los que saben por qué es tan difícil amar.

Juan Luis Segundo da a la teoría de Karl Rahner sobre el cristianismo anónimo una extensión abusiva. Donde Rahner dice *puede ser* Juan Luis Segundo da por hecho y dice es. Rahner dice: «*Un ateísmo categorial inculpable puede ser un teísmo trascendental libremente aceptado*»... «*Tal teísmo trascendental... es posible y se da en el ateo (categorial) inculpable*» (Véase nuestro cap. 10.5, nota 21). En Rahner parece ser una posibilidad que, a fuer de arduamente elaborada, parecería presentarse como excepcional. Para Juan Luis Segundo es la dispensación salvífica normal. En ambos pensadores se sanciona, sin embargo, la tesis modernista de la revelación immanente. En Rahner como posibilidad que el lector podrá suponer excepcional o no. En Juan Luis Segundo, que la supone ordinaria, afirmada como norma.

Para Juan Luis Segundo la única diferencia entre creyente y no creyente está en el conocimiento reflejo de lo que ambos son por igual. La comunión con Dios, por la fe y la caridad, no hace diferencia. Es sorprendente ¿cómo puede afirmarse algo tan absurdo como: *'el que conoce y ama a una persona la ama y conoce lo mismo que el que no la conoce ni la ama?'*

Esa afirmación cuyo carácter absurdo cualquiera verá si la predica de las relaciones entre seres humanos, es sin embargo la implicación lógica de la teoría del 'cristianismo anónimo'. Eso ni más ni menos es lo que se afirma cuando se dice que los que no creen en Cristo ni lo tienen como maestro pueden llamarse 'cristianos', como todos los cristianos que creen en Cristo. Que se les agregue el adjetivo 'anónimos' es una solución absolutamente irreal e insatisfactoria. Esto sucede lógicamente cuando se reduce lo religioso a lo moral y cuando, al mismo tiempo, se considera que la relación religiosa es moralmente indiferente.

Si se mantuviera la conciencia de que se está hablando de relaciones interpersonales, se advertiría que es absurdo y contradictorio afirmar que las personas se conozcan y se amen en el 'anonimato'. La teoría de los 'cristianos anónimos' sólo puede explicarse si se reduce la vida cristiana a términos morales. En el plano moral sí puede entenderse y concederse que creyentes y no creyentes puedan ser por igual 'buenos chicos'. Pero que el no creyente sea un 'cristiano anónimo' por ser 'buen chico' no puede afirmarse con sentido.

«*Tampoco se trata aquí de que el cristiano tenga una respuesta precisa que dar*¹⁰. También él, frente a cada problema concreto, se preguntará y preguntará a los demás. Pero él sabe algo: que el menor de los hombres tiene un valor absoluto y por ende un derecho absoluto a que se lo ame al precio que sea. 'Lo

que hiciereis al más pequeño de mis hermanos, me lo hacéis a mí' (Mt 25,40). Y eso que él sabe es un elemento esencial de ese diálogo en el que los hombres se preguntan qué hacer con un amor cuyas exigencias no terminan jamás. Podríamos seguir indefinidamente con este análisis de las preguntas que formula un amor que es ya fe oscura y exigente, preguntas actuales que nos hablan a través de acontecimientos y que esperan el diálogo con lo que nuestra fe nos hace saber»

Glosa: Es evidente que la fe es una ciencia o conocimiento de Dios, de la cual toma sus principios la ciencia teológica, que versa primariamente acerca de Dios y sólo secundariamente de las creaturas. De modo que el cristiano, bien dice Segundo, no tiene, en cuanto creyente, respuestas 'hechas' para dar a los problemas concretos. Pero la fe genera una cultura, es decir un modo de vivir y de morir, que es propio del creyente y que el pueblo de Dios ofrece junto con su fe, pues no ha vivido en vano dos mil años sobre la tierra. Esa cultura es rechazada por la modernidad. Y en ese sentido no es verdad lo que Segundo afirma.

Otrosí, el cristiano no sólo ha de ser considerado en cuanto que tiene o no tiene *respuestas* para dar. En el pueblo de Dios, es Dios mismo el que está haciendo *una pregunta* a la humanidad entera. Y en ese sentido, a través de la fe de los discípulos de Cristo, Dios hace una pregunta intrahistórica a la humanidad, que será juzgada por 'su respuesta' a la Iglesia. Ése es el sentido del juicio final de Mateo 25.

Cuán valioso sea el hombre se sabe sólo si se considera el precio que ha pagado Dios, derramando por ellos la sangre de su Hijo. Al margen de esa Revelación, que Segundo deja implícita por sistema, la historia de las naciones enseña otra cosa. Por otra parte, el valor de un 'valor' se mide por el sujeto que valora. El valor del hombre se mide por lo que vale para Dios. Y eso sólo se revela en Jesucristo. Pero Segundo deja implícito este aspecto de la valoración, de modo que pueda pensarse que su 'evaluador anónimo' sea en realidad 'el hombre de hoy' o 'la nequentropía'.

El giro: '*eso que él sabe*' sugiere, en castellano, que eso es *todo* lo que él sabe; siendo así que Segundo se está refiriendo a un solo aspecto del saber cristiano y prescindiendo de la dimensión más propia de su sabiduría.

Además, Segundo no toma como sujeto ni a la Iglesia ni al Pueblo de Dios, ni al Magisterio, sino que sugiere que cada creyente individual aislado es el sujeto portador y administrador de 'ese saber'. Es un enfoque estrecho, que prescinde de la Iglesia y su misterio jerárquico, de su calidad de Pueblo portador del Espíritu, creador de cultura y de todas las demás dimensiones del Misterio de la Iglesia.

En cuanto a las '*preguntas actuales que nos hablan a través de acontecimientos y que esperan el diálogo con lo que nuestra fe nos hace saber*' y a lo que da respuesta '*eso que él [el creyente] sabe*': eran en 1968 la violencia y

la guerrilla, el diálogo entre marxistas y cristianos, los cristianos para el socialismo, los sacerdotes para el tercer mundo...

Notas

¹La perspectiva que propone Segundo es opuesta a la evangélica. Jesús exclama: «¡Entrad por la puerta angosta! ¡Cuán ancha es la puerta y espaciosa la senda que lleva a la perdición! ¡Y son muchos los que entran por ella! ¡Cuán angosta es la puerta y estrecha la senda que lleva a la vida! ¡Y son pocos los que dan con ella!» (Mt 7,13).

²Esta doctrina es opuesta a la paulina: «los hombres oprimen la verdad con la injusticia» (Rm 1,18) por lo que «los entregó Dios en manos de las concupiscencias de sus corazones» (Rm 1,24), «judíos y gentiles, todos están bajo pecado» (Rm 3,9; cfr. vv. 10-20), «todos pecaron y se hallan privados de la gloria de Dios» (Rm 3,23); «veo otra ley en mis miembros que guerrea contra la ley de mi razón y me tiene aprisionado como cautivo en la ley del pecado» (Rm 7,23).

³Debió decir *creen* y no *saben*. En el modo de expresarse de Segundo, el conocimiento 'interpersonal' de las Tres Divinas personas parece sustituido por un conocimiento 'a-personal' de tipo filosófico. Así se consuma la sustitución gnóstica de la comunión, donde sólo se conoce porque el otro se abre y se revela, por un conocimiento autárquico que se apodera del objeto, o lo que es peor, construye al objeto.

⁴He aquí otro ejemplo más de falsificación del sentido de un texto del Magisterio. Juan Luis Segundo corta aquí abruptamente la cita de GS 40 omitiendo las palabras *que debe* [la sociedad] *renovarse en Cristo y transformarse en familia de Dios*. Con eso elimina la meta espiritual de la acción de la Iglesia en la humanidad y sugiere que se trata de una meta puramente terrena. Al truncar esta cita se desentiende también de la advertencia del mismo número de la GS 40. Allí se dice que todo este capítulo –donde va «a ser objeto de consideración la misma Iglesia en cuanto que existe en este mundo y vive y actúa en él»–, *presupone todo lo que ya ha dicho el Concilio sobre el misterio de la Iglesia*. Además, en el preciso lugar donde Segundo deja trunca la cita, una nota, la 7ª, remite a *Lumen Gentium* 4, donde se habla de la obra continua del Espíritu Santo en la santificación de la Iglesia operando el misterio de la Comunión. A pesar de lo cual Segundo se desentiende de esa misión de la Iglesia en el mundo –que es la que Dios le ha asignado– y de la continua animación e inhabitación divina que la impulsa a anunciar el evangelio y bautizar a todas las naciones. Es decir a transmitir la Revelación e introducir a todos en la Comunión con Dios y la Iglesia. Juan Luis Segundo selecciona las palabras del Concilio que sirven a su presentación del rol de la Iglesia, como servidora de las metas inmanentes del mundo sin Dios, sometiéndola a la cautividad babilónica.

⁵La meta de la marcha del mundo y de la Iglesia no puede llamarse común. Porque el mundo, de por sí, no se encamina a la comunión sino a la ruina y la perdición, como dicen Jesús (Mt 7,13) y Pablo (textos citados en nota anterior). La vida cristiana se describe en Ad Hebreos como una peregrinación por tierra extraña: «no tenemos aquí ciudad permanente, sino que andamos en busca de la verdadera» (Hb 13,14).

⁶Este tipo de textos los evitan quienes piensan y sienten como Juan Luis Segundo y se desentienden de ellos por considerarlos resultado de un compromiso con el ala conservadora de los Padres conciliares.

⁷El gran Nosotros divino-humano.

⁸Limitando al elemento 'saber' el aporte del cristiano, Juan Luis Segundo ha prescindido: 1) de su ser en Iglesia y del elemento social, que aquí la GS retoma de la LG; pero también ha prescindido: 2) de los medios aptos de unión visible y comunidad espiritual que son los sacramentos, medios de gracia.

⁹*Teología abierta I*, p. 88.

¹⁰Este texto se encuentra en *Teología abierta I*, p. 95.

Anexo 3. Sobre el ateísmo del creyente

Este texto de Juan Luis Segundo está tomado de la obra *Teología Abierta, II. Dios. Sacramentos. Culpa*, (Senda abierta 4), Cristiandad, Madrid 1983, pp. 207-208.

«Pensamos que es nuestra fe la que nos separa de ellos¹ cuando en realidad, ¡lo que nos separa no es más que nuestra propia incredulidad!²... Quizás ahora podamos comprender mejor lo que debe ser el ateísmo, según el plan de Dios, para nuestra fe³. Porque comprendemos que Dios es, en nuestra existencia⁴, un llamado íntimo, continuo, hacia las verdaderas soluciones⁵ más difíciles, porque no consisten en esa síntesis prematura, falsa, que sacrifica la verdad en una componenda y que nos deja satisfechos y tranquilos en nuestra mediocridad⁶ [...] Pues bien, el ateísmo, cuando es sincero y auténtico⁷ es justamente esa imposibilidad de ver a Dios en las realizaciones mediocres, en las componendas de los hombres⁸. Y cuando el ateo⁹ se niega a adorar a ese Dios a quien nosotros¹⁰ parece que quisiéramos comprometer en nuestras soluciones de facilidad, en nuestras hipocresías, debe hacernos recordar que nada malo es compatible con Dios¹¹. El ateísmo¹² debe enseñarle a nuestra fe¹³ continuamente, radicalmente, que Dios está por encima de nuestra mediocridad en el valor más puro, más absoluto y más total¹⁴. Frente a Dios, sólo el descontento sincero y la inquietud igualmente sincera ante todo lo limitado que hacemos¹⁵ en su nombre, puede darnos la seguridad de que nuestra fe cree verdaderamente en Dios¹⁶, y no en una pobre idea hecha de nuestras comodidades y nuestras pequeñas trampas¹⁷.

¿Qué nos separa del ateo que busca sinceramente? Nada¹⁸. San Agustín le decía, en nombre de Dios, a ese ateo: no me buscarías si no me hubieses encontrado ya¹⁹. Dios está ya en su alma por esa búsqueda sincera de un Dios que no esté comprometido con la mediocridad y el egoísmo de los hombres²⁰. Si algo nos separa²¹ de ese hombre²², no será ciertamente el Dios en quien creemos, Dios que orienta su búsqueda y la nuestra. Será el que nosotros, que pretendemos haberlo encontrado²³, dejemos de buscarlo, dejemos de sentir su enorme trascendencia, lo acomodemos a nuestro mundo habituado y cómodo. Entonces él dirá casi la misma frase que le decía san Agustín al ateo²⁴, pero esta vez será una condenación: si me hubieras encontrado, me estarías buscando todavía²⁵. Porque el que deja de buscar, no puede decir que ha encontrado a Dios. Sólo puede haber encontrado una caricatura de Dios²⁶. Si al final de estas páginas estamos capacitados para comprender mejor que el ateísmo es un elemento necesario de nuestra fe, la finalidad de esta obra se habrá realizado. Porque éste es su más cerrado resumen: nuestra noción de Dios debe recorrer sin cesar el camino que va del ateísmo a la fe²⁷».

Observaciones finales

Juan Luis Segundo argumenta a partir de la patología de la fe y no de su fisiología cuando es saludable. Véase el siguiente ejemplo de otro tipo de discurso acerca de la salud de la vida creyente, para que se perciba mejor la diferencia entre un discurso y otro, y entre el conocimiento teórico de Dios y el que proporciona la fe. Segundo no los distingue adecuadamente, por practicar una reducción gnóstica de la fe a idea.

Dice Raniero Cantalamessa: «*Existe un conocimiento que es experiencia, o sea un gustar y tocar. De este conocimiento habla san Pablo cuando dice: 'Para que yo pueda conocerlo...' Aquí conocer está claro que significa, según el lenguaje bíblico, poseer. No conocer por medio de conceptos, sino de modo directo e inmediato. Al hablar del Resucitado, dice san Agustín: 'si uno no puede tocarlo cuando está sobre la Tierra, ¿quién de los mortales podrá tocarlo sentado en el Cielo?*

*Y bien, ese tocar (cf. Jn 20,17) representa la fe. Toca a Cristo quien cree en Cristo*²⁸. *Sucede en el conocimiento de la fe que, a veces, en un instante, nuestro espíritu 'se encandila con el esplendor de la verdad como con un rayo' y entonces se establece 'una especie de contacto espiritual (quidam spiritualis contactus) con la realidad creída.*^{29,30}

Notas

¹De los buenos o sinceros ateos.

²En realidad lo que separa a creyentes de no creyentes es tanto la fe de unos como la incredulidad de los otros, y no la sola incredulidad de los creyentes. Juan Luis Segundo trata como unívocas dos incredulidades distintas: la que en los ateos o agnósticos impide la profesión de fe y es anterior a la fe; y la que en los creyentes amenaza y puede destruir la fe, pero es posterior a la fe, porque la supone.

No es fácil saber qué es lo que Segundo presenta como 'nuestra incredulidad' o sea, según parece, una incredulidad pensada universalmente como propia de todos los creyentes. Tratemos de definir hechos posibles a los que puede estar haciendo referencia. Eso nos permitirá al mismo tiempo despejar la oscuridad que esta imprecisión introduce en el discurso.

Podría llamarse 'incredulidad de los creyentes' analógicamente, ya que no en sentido propio, a alguna imperfección de la fe. En el lenguaje cristiano tradicional: la duda. Ahora bien, la duda, mientras no es aceptada, no puede llamarse incredulidad. Si es aceptada se convierte en pecado contra la fe. De la imperfección de la fe que es la duda, aceptada o no, no puede decirse con propiedad y verdad que coexista con la fe. Resistida y vencida, la fortalece y la afirma. Aceptada, la destruye.

En los diálogos sobre el ateísmo organizados por el Secretariado para los No Creyentes ha participado el profesor belga agnóstico y ateo Leo Moulin. Éste piensa que para el diálogo entre creyente e increyente no debe haber identidades aparentes. El agnóstico debe serlo radicalmente, y no un creyente anónimo. El creyente a su vez, debe

serlo íntegramente, pero al creyente no le exige la santidad. Dice Moulin: «no puede haber diálogo auténtico y fecundo, más que entre posiciones firme y claramente definidas» («Croyants et non croyants en dialogue» en: *Ateísmo y diálogo* 21 (1986) p.77). «No me interesan los incrédulos que no son nada más que creyentes que quieren ignorar que lo son [...] pues me resulta intolerable que después de haber dejado de creer, o de haberse declarado agnósticos de doctrina o ateos de nacimiento y casi temperamentales, se encauce la necesidad de creer hacia algún ersatz: sistema político, esperanza ideológica, u hombre (Stalin, Mao, Hitler). Porque los sacerdotes apóstatas de la laicidad han llegado hasta a creer en un hombre» («Pour une incroyance sans illusions», en: *Ateísmo y Diálogo*, lb., p. 176). «Importa antes que nada que los creyentes se sepan y se quieran cristianos y se acepten como tales» (art. cit., p. 79). De parte del creyente pide que no tenga «una fe atiborrada de culpabilidades históricas» (p. 77).

Segundo manipula demasiado la culpabilidad del creyente y sobre esa tendencia autodenigratoria constante no se puede establecer más que un diálogo falseado, que actúa como un cáncer de la identidad del creyente.

³El discurso salta aquí de la consideración de los ateos (plano subjetivo psicológico-sociológico) a afirmar cosas sobre el ateísmo (plano dogmático o filosófico-teológico). Se crea así un equívoco por univocidad. Juan Luis Segundo convierte el ateísmo en un medio de gracia. La construcción 'lo que debe ser el ateísmo, según el plan de Dios' sugiere que se trate de algo bueno y querido por Dios. Y la afirmación de que está ordenado 'para nuestra fe' sugiere que sea algo bienhechor para el creyente. ¿Hay que decir que lo insinuado es falso?

⁴De creyentes mal inclinados.

⁵Para Juan Luis Segundo son las soluciones políticas marxistas, a veces, veladamente ['las más difíciles'], las violentas incluidas.

⁶Hay que atender a la fuerza dialéctica de los pronombres de primera persona, dentro de los cuales Segundo se engloba con su público creyente. Aquí se sugiere a malos creyentes, conformes con su culto litúrgico y sus prácticas sacramentales, que quieren encastillarse en su religiosidad y se rehúsan a entregarse al fervor de la política redentora.

⁷Juan Luis Segundo no se detiene en ningún momento en ocuparse del que no lo es. Pero para confusión del discurso pasará después a prescindir de los adjetivos limitantes pareciendo que se refiere a todo y cualquier ateísmo en universal.

⁸Juan Luis Segundo propone una única causa del ateísmo: las imperfecciones de los creyentes. Pero como eso sonaría muy burdo e inaceptable, sustituye la palabra 'creyente' por 'hombre'. Pero el contexto da a entender que se trata de los creyentes, pues no se puede entender que los ateos lo sean por no poder ver a Dios en las 'realizaciones mediocres y las componendas' del hombre en general. Pero si con la palabra 'hombres' alude a los 'creyentes', se puede cuestionar su generalización. Aunque pueda haber ateos que expliquen el origen de su ateísmo en alguna culpa de algún o muchos creyentes, no es, de lejos, el caso de todos. Más aún, hay muchos que expresan su admiración por los creyentes y su deseo de creer, o que aprecian lo que ven en los cristianos y reconocen tener deudas humanas con ellos. Vaya un ejemplo.

El agnóstico Leo Moulin, aludido anteriormente, confiesa que le debe al cristianismo, a pesar de no ser creyente, incluso los valores que sustentan su vida de agnóstico y que no sabría fundar en la mera razón: «Como sociólogo, extremadamente consciente de la socialización de todas clases de la que es objeto el individuo desde que nace, e incluso desde antes, no creo que se puedan fundar los valores a los que acabamos de referirnos,

'libertad', 'dignidad de la persona humana', sobre la sola reflexión filosófica-racionalista, o sobre un pretendido derecho natural. En la mejor de las hipótesis, no son más que verdades cristianas, mal que bien transfiguradas, naturalizadas. Es el mensaje cristiano, y sólo él, el que me las ha impuesto, inscrito, de alguna manera, en mi patrimonio espiritual, como una evidencia irrefragable. De hecho son valores cristianos secularizados, y que no toman toda la amplitud y toda su significación más que en la medida en que son cristianos.» («Pour une incroyance sans illusions», en: *Ateísmo y Diálogo* 21 (1986) p. 180).

Juan Luis Segundo, por su parte, con la imprecisión de su discurso, sugiere al lector, aunque sin decirlo, que piense en hombres-creyentes, puesto que lo que hacen implica a Dios a los ojos de los incrédulos. Y el efecto general de su pensamiento es culpabilizador del creyente, precisamente con culpas históricas de pasado y de presente.

⁹Juan Luis Segundo venía hablando del *ateísmo* y pasa ahora a hablar del ateo, sin calificaciones, de modo que puede pensarse que sea todo ateo, más allá del sincero, al que se refiere en otros pasajes. Hay saltos lógicos de la consideración teórica del ateísmo a la consideración psicológica del ateo. Esa falta de rigor en la distinción de los planos se presta a equívocos y compromete la validez de las conclusiones. Pero sobre todo confunde al lector desprevenido. Y hace ardua la tarea de detectar, aislar y refutar sus errores.

¹⁰No queda ya claro a qué antecedente se refiere el pronombre relativo *nosotros*. Parece ser que ahora *nosotros* somos los malos creyentes, aunque considerados genéricamente como *hombres* insinceros, culpables de la perplejidad y la confusión religiosa de los pobres y sinceros ateos.

¹¹No todos los ateos son tan simplistas. Son muchos los que tienen suficiente inteligencia y desapasionamiento como para distinguir entre el cristiano y el cristianismo, entre los pecados y la fe.

Esta lógica de Juan Luis Segundo, en cambio, se construye de espaldas a una distinción tan sencilla y evidente. Y por eso llega a conclusiones verdaderas sólo en apariencia. Parecería que Juan Luis Segundo considerara que los creyentes, o son impecables, lo cual a todas luces es imposible, o son causantes de todo del ateísmo de los santos ateos.

Además, si *'nada malo es compatible con Dios'* (frase de alcance por demás oscuro y enigmático) tampoco lo será el menosprecio, por parte de cualquier ateo, sincero o no, del buen ejemplo que dan los buenos creyentes a los supuestamente buenos ateos. ¿O pretende Segundo que no hay ningún buen creyente cuyo testimonio pueda mover al buen ateo? Siendo ese Dios el mismo al que adoran los buenos creyentes, ¿por qué no se mueven a adorarlo los sinceros ateos? Este problema Segundo no lo ha visto ni lo plantea. Por otra parte, en el creyente coexisten las obras buenas de Dios con las obras malas del hombre.

Véase lo que declara Leo Moulin: *«Cuanto más reflexiono sobre este asunto, más me veo llevado a pensar que un ateísmo como el mío (sería más exacto escribir: un agnosticismo) tiene su fuente en el mismo mensaje cristiano, y no cobra todo su significado sino gracias a él. El humanismo ateo –Homo homini Deus– no es posible más que si se cree en el destino privilegiado del hombre. Ahora bien, es evidente que el cristianismo nos ha preparado a creer que el destino de este ser, hecho 'a imagen y como semejanza' de Dios, y consiguientemente libre y responsable de su devenir, por quien Dios se hizo hombre, a quien le promete la resurrección, es excepcional. En el límite:*

Homo Deo Deus. Este proceso de divinización del hombre, comenzado por el Renacimiento y continuado por Espinoza y Rousseau, Comte y Marx, ha descrito su curva.» («Pour une incroyance sans illusions», en: *Ateísmo y Diálogo* 21 (1986), p. 180).

¹²Nuevo salto lógico de la consideración del ateo al discurso sobre el ateísmo. Parecería que Segundo establece una ecuación entre estos dos conceptos, como si fueran dos universales equivalentes. Pero de hecho, en su discurso, el ateo es a ratos un universal y a ratos parece ser un individuo pensado, o por lo menos una especie del ateo universal: la sincera. Para mayor confusión de la argumentación, Segundo ya no califica de qué ateísmo se trata, si del sincero o no. Y al omitir la adjetivación, de hecho, por una trampa lógica, pasa a universalizar. No dice 'todo ateísmo' pero de hecho, en el ánimo del lector desprevenido, se esfuma la cautela y la prevención. De hecho, el ateísmo, ahora sin reservas ni distinciones, es el sujeto lógico de lo que Segundo pasa a afirmar.

¹³Los textos de Leo Moulin citados anteriormente contradicen a Juan Luis Segundo con el testimonio de un no creyente: Leo Moulin, que tampoco ignora los pecados de los creyentes, reconoce lo que ha recibido del cristianismo y que no sólo la fe cristiana no es la causa de su ateísmo, sino que afirma, sin rencores ni amarguras, antes bien lleno de gratitud, que los valores que le permiten vivir como ateo son valores cristianos.

En cuanto al desarrollo del discurso lógico del Segundo, nótese también cómo ha pasado de hablar del ateo y del creyente, a hablar del ateísmo y de la fe. O sea del plano concreto-subjetivo, psicológico-sociológico, al plano propiamente filosófico-teológico o doctrinal. Eso se presta naturalmente a tremendos equívocos. Pues cuando se trata de individuos, juega toda la esfera de lo subjetivo. Pero cuando se trata de dos visiones de la vida, de la afirmación de la existencia o no existencia de Dios, y de la aceptación o no de la revelación histórica, no cabe hacer descuentos por razones subjetivas. Lo que está en juego es la verdad o la falsedad objetiva de la fe y del ateísmo.

¹⁴¿Y no sería mejor maestro para nuestra fe, la fe de los buenos creyentes, es decir de los santos, —como hasta ahora se ha considerado en la Iglesia— que el ateísmo de los ateos? ¿Es ésta la profundidad de su teología que se propone como fuente de una nueva y mejor espiritualidad? ¿Qué tiene un buen ateo que enseñarnos a los malos creyentes que no nos enseñen mejor los buenos creyentes? E incluso el ateo, si es sincero, ¿no desdenará tomar excusa del mal ejemplo de los malos creyentes —como suelen hacer los 'malos ateos', que también los hay— y no se moverá, más bien, a creer viendo el buen ejemplo de los buenos creyentes?

¹⁵*Hacemos*: el verbo en primera del plural apunta de nuevo a los creyentes. Se trata, por supuesto, de nuevo, de que somos malos como creyentes y ellos buenos como ateos. Juan Luis Segundo se desentiende de considerar lo que sucede con los malos ateos y los santos creyentes. ¿Qué habría que decir de la admiración que puede suscitar el ejemplo de los santos? ¿Y qué habría que decir de la sinceridad de los que a pesar de ver las obras de la gracia no las reconocen? La naturaleza histórica de la Revelación plantea la exigencia ineludible de reconocer o negar las obras de Dios. Ahí se juega la bondad de creyentes y ateos. Unos las han reconocido; los otros no lo hacen. Y por esa fe o incredulidad, son declarados justos o no. Así el malhechor Dimas puede salvarse y la élite *moral* de este mundo perderse. Los ateos tienen delante la Revelación, el misterio de la Iglesia y el ejemplo de los santos y no exclusivamente el mal ejemplo de los 'hipócritas cristianos'.

¹⁶El sujeto de la fe es el creyente y no la fe. Por eso, la frase: '*nuestra fe cree verdaderamente*' es incorrecta porque hipostasia y prosopopeyiza un acto del creyente.

Debió decir Juan Luis Segundo 'nuestra fe es verdadera' o 'creemos verdaderamente'. En ningún momento del discurso de Segundo se repara en el acto de glorificar a Dios, que puede hacer el creyente pecador y no hace el ateo sincero y bueno. Porque el pecador puede glorificar a Dios por su misericordia. El ateo no. Y ahí hay una buena diferencia, desde el punto de vista de Dios y desde el punto de vista del hombre, creado para eso y que en eso se realiza y encuentra su dignidad y su felicidad. Contra lo que afirma Segundo, los actos sinceros de adoración y de alabanza dan la seguridad de que 'nuestra fe' cree verdaderamente en Dios.

¹⁷¿Los ateos no tienen las suyas? ¿No será que los obstáculos que les impiden llegar a Dios, no son, por lo menos exclusivamente, los 'escándalos' de los malos creyentes, sino también sus propias mezquindades humanas y sus propios pecados y en algunos casos también sus propias trampas, de las que los creyentes, naturalmente, tampoco están libres? Pero Segundo continúa con un análisis unilateral, pesando en la balanza falseada de sus afectos.

¹⁸Muy por el contrario, mucho: la fe, que es un don de Dios, aún en creyentes moralmente deficientes. La fe no es medida con el metro de la moral sino con el de la Caridad, que es el amor a Dios. ¿Cómo puede ignorar Segundo la diferencia que hay entre quien ama a Dios y quien no lo ama? ¿Y cómo puede decir que esa diferencia es 'nada'?

¹⁹Esta tergiversación es típica de Segundo. Cita y saca luego partido argumental de las citas desviadas de su sentido propio. Ésta no es una frase de San Agustín dirigida a un ateo, como afirma Segundo. Es una frase de Dios a San Agustín, es decir a un creyente que lo buscaba porque lo había encontrado, al estilo de otras que abundan en sus Confesiones, por ejemplo: «Que yo, Señor, te busque invocándote y te invoque creyendo en Ti, pues me has sido predicado» (Confesiones, I,1,1).

Lo que sí afirma San Agustín de cara a los que no creen es que: «los que le buscan le hallan y los que le hallan le alabarán» (Confesiones, I,1,1). Éste es el camino que San Agustín sugiere que imite el ateo sincero.

Juan Luis Segundo se empeña en diluir los límites entre fe e increencia hasta tal punto que llega a demostrar que los creyentes son incrédulos prácticos y los ateos mejores personas que los creyentes. Pero no todos los ateos quieren que se les cubra piadosamente bajo el manto de un cristianismo anónimo. Pocos lo consideran un honor. Philippa Foot, filósofa moral de Oxford y atea confesa, dijo una vez a un grupo de seminaristas que ella rehusaba ser tratada con condescendencia y como recibiendo un favor, con el título de *cristiana anónima* (referido por A. Di Ianni, en *Religious Life as Adventure*, NY 1994, Cap. I, «*Religious Life and Religion*»).

²⁰El modo como Dios está en el alma del creyente que lo busca sinceramente, que también los hay, pero cuyo caso no se detiene en ningún momento a examinar Juan Luis Segundo, es muy superior y es el propio de la fe. ¿Por qué? «A los que creen en su nombre les dio el poder de llegar a ser hijos de Dios». Dios está ontológicamente presente en todas sus creaturas, pero de modo diverso en una piedra que en un hombre, y en un creyente que en un no creyente. En el hombre, efectivamente, Dios quiere estar presente no sólo como lo está en los seres inanimados y orgánicos, sino como lo está en los seres personales, dotados de inteligencia y libertad y capaces de amarlo. Dios quiere habitar en los hombres y estar presente en ellos por la caridad. Y de esa manera, Dios está presente en el alma de los creyentes, pero no en el de los no-creyentes que ni lo conocen ni lo aman.

Creyentes que buscan a Dios sinceramente también los hay, pero Segundo no se detiene en ningún momento a tomarlos en consideración. ¿Por qué?

La misericordia de Dios con los mediocres y egoístas, no es –como parece considerar Segundo– un compromiso con su mediocridad y sus egoísmos. En este texto parece evidente que Segundo se desliza en un cierto moralismo puritano.

²¹¿A quiénes? ¿A los creyentes malos, a los malos y buenos, o simplemente a los creyentes en cuanto tales, como sugiere ahora la indefinición...?

²²Ateo sincero.

²³La fe del creyente no es una mera *pretensión* de haber encontrado a Dios, como sugiere Segundo. Precisamente la experiencia de la fe consiste en la *certeza* de haberlo encontrado. Y la conversión de vida que produce la gracia la confirma, nimbándola de una evidencia moral. Naturalmente, para el incrédulo esa certeza puede parecer una mera *pretensión*. Sorprende que no se pueda aplicar al creyente lo que le decía, según Segundo, San Agustín al ateo: '*no me buscarías si no me hubieras encontrado*'. ¿Cómo olvidar el paulino: 'habiendo sido alcanzado por Cristo corro para ver si lo alcanzo'. Haberse encontrado con Dios es para el creyente una gracia, un don: es haber sido encontrado por Él. El creyente sabe que ha sido buscado por Dios. El ateo piensa que tiene que buscarlo, cuando en realidad debería dejarse encontrar. Es distinta la búsqueda de Dios del creyente que busca al Dios creído y en la fe recibida, que la del ateo que presuntamente lo busca sin fe.

²⁴Esta frase no se la dice san Agustín al ateo. Es Dios quien se la dice al San Agustín creyente, que pretendía poder encontrarlo de una manera mejor de lo que lo había encontrado por la fe.

²⁵Nueva pirueta lógica. Ahora se sugiere que el creyente no busca a Dios. De nuevo un salto en la definición del creyente, entre lo que sería el concepto teológico puro de creyente y lo que luego es sociológica y psicológicamente la desviación del ideal. Pero Juan Luis Segundo baraja las perspectivas y los niveles lógicos y salta de uno a otro según la conveniencia dialéctica del momento. Hace un uso sofístico del lenguaje.

²⁶Distingo: si ha dejado de buscarlo como puede aún buscarlo el creyente después de haberlo encontrado por y en su fe, concedo. Si ha dejado de buscarlo como lo busca el ateo, niego, porque siendo creyente, no puede fingir que no encontró lo que encontró. De lo contrario sería como los que reprueba San Pablo, que: «*siempre están aprendiendo y nunca llegan al conocimiento de la verdad*» (2 Tm 3,7).

²⁷Ahora *salta* Juan Luis Segundo de la 'fe' a la 'noción de Dios' como si fuesen lo mismo. En este salto se revela su concepto gnóstico de la fe, por lo que este texto es antológico. No creemos en una idea de Dios, sino en Dios. «*La fe no termina en los enunciados sino en las cosas*» ha dicho Santo Tomás (Summa Theol, 2.2ae, q. 1, a. 2, ad 2). No se necesita la gracia para moverse en el terreno de las *nociones* de Dios. Sí para tener fe y el conocimiento que de ella deriva. Sin ilustrar al lector sobre esta diferencia, la obra, aunque haya logrado el intento de su autor, no lo ilustra y más bien lo sumerge en un embrollo en un punto capital. Más de algún lector podrá concluir que es preferible ser ateo que creyente, porque las posibilidades de ser bueno y sincero parecen estar, según el manejo que Segundo hace de los conceptos, más del lado del ateo que del creyente. Y de nuevo hay que moderar la afirmación de Juan Luis Segundo con la advertencia de Pablo: «*cuidado con estar siempre aprendiendo sin llegar nunca a conocer*» (2 Tm 3,7). Hay un vicio del alma que anda en búsqueda crónica porque teme encontrar.

²⁸San Agustín, *Sermo* 243, 1-2 (PL 38, 1144).

²⁹San Agustín, *Sermo* 52, 6, 16 (PL 38, 360).

³⁰Raniero Cantalamessa, *Jesucristo el Santo de Dios*, Lumen, Buenos Aires 1995, p. 120.

Bibliografía selectiva de y sobre Juan Luis Segundo

1. Obras de Juan Luis Segundo (por orden cronológico de edición)
 - 1.1. Libros
 - 1.2. Artículos en revistas u obras colectivas
 - 1.3. Traducciones de sus obras a otras lenguas
2. Sobre Juan Luis Segundo (autores por orden alfabético)
 - 2.1. Libros
 - 2.2. Estudios, comentarios, reseñas de sus obras en revistas u obras colectivas
 - 2.3. Tesis y disertaciones académicas
 - 2.4. Elogios póstumos, volúmenes de homenaje
 - 2.5. Algunos sitios de Internet donde se difunde el pensamiento de Juan Luis Segundo

1. Obras de Juan Luis Segundo

1.1. Libros

1. *Berdiaeff. Une Réflexion chrétienne sur la Personne*. Ed. Aubier, Paris 1963 (Col. Théologie 53).
2. *Teología abierta para el laico adulto*, (5 Volúmenes), en colaboración con el Centro Pedro Fabro de Montevideo: *I. Esa comunidad llamada Iglesia* (1968) 258 pp.; *II. Gracia y Condición humana* (1969); *III. Nuestra idea de Dios* (1970); Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires. [Siguen dos tomos más: *Sacramentos 4*, y *Evolución y Fe 5*, en 1971 y 1983-84 respectivamente. Se reedita en España: ver más abajo números 10 y 11: *Teología abierta*].
3. *De la Sociedad a la Teología*, (Cuadernos Latinoamericanos 2), Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires 1970, 180 pp.
4. *Teología abierta para el laico adulto, IV. Los Sacramentos hoy*, Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires 1971, 206 pp.
5. *Qué es un cristiano. Etapas precristianas de la Fe. Concepción cristiana del Hombre*, Ed. Mosca Hnos., Montevideo 1971, 128 pp. [La parte sobre el NT tiene su origen en conferencias dadas en 1962 en la Universidad de la República del Uruguay].
6. *Masas y Minorías en la Dialéctica divina de la Liberación*, (Cuadernos de Contestación Polémica), Editorial La Aurora, Buenos Aires 1973, 110 pp. [Conferencias dictadas en las Cátedras Camahan, Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos –ISEDET– 1972].
7. *Acción pastoral latinoamericana: sus motivos ocultos*, Ed. Búsqueda, Buenos Aires 1972, 132 pp.
8. *Liberación de la Teología*, (Cuadernos Latinoamericanos 17), Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires.
9. *El Hombre de Hoy ante Jesús de Nazareth*, (3 Volúmenes). *I. Fe e Ideología; II/1, Historia y Actualidad. Sinópticos y Pablo; II/2 Historia y Actualidad. Las Cristologías en la Espiritualidad*, Ed. Cristiandad, Madrid 1982; 980 pp.
10. *Teología Abierta*, (3 Volúmenes). *I. Iglesia - Gracia; II. Dios, Sacramentos, Culpa; III. Reflexiones Críticas*. (Col. Senda Abierta 3, 4 y 5), Ed. Cristiandad, Madrid 1983-1984, 396; 486; 334 pp.

11. *Teología abierta para el laico adulto. V. Evolución y Culpa*. Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires.
12. *Teología de la Liberación: Respuesta al Cardenal Ratzinger*, Ed. Cristiandad, Madrid 1985 [Ver comentarios de Barriola y Calvez].
13. *El Dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático*. (Col. Presencia Teológica 53), Ed. Sal Terrae, Santander 1989, 408 pp.
14. *¿Qué Mundo? ¿Qué Hombre? ¿Qué Dios?* (Col. Presencia Teológica 72), Ed. Sal Terrae, Santander 1993, 503 pp.
15. *El Caso Mateo. Los comienzos de una ética judeo-cristiana*, (Col. Presencia Teológica 74), Ed. Sal Terrae, Santander 1994, 270 pp.
16. *El Infierno. Un diálogo con Karl Rahner*, Prólogo de Elbio Medina. Coeditado por Ed. Trilce, Montevideo, y Lohlé-Lumen, Buenos Aires 1998. Simultáneamente apareció su traducción portuguesa (Véase en la sección de traducciones).

1.2. Artículos en revistas o en obras colectivas

17. «*Dialogue et théologie fondamentale*», en: *Concilium* (1969) N° 46, 63-72.
18. «*Fe cristiana y cambio social en América Latina*», Encuentro en el Escorial, Ed. Sígueme, Salamanca 1973.
19. «*Direitos Humanos. Evangelização e Ideologia*», en: *RevEclBras* 37 (1977) 91-105.
20. «*Condicionamientos actuales de la reflexión teológica en Latinoamérica*», en pp. 91-102 de: *Liberación y Cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina*, Librería Parroquial, México 1976, 659 pp.
21. «*Capitalism Versus Socialism: Crux Theologica*», en: *Frontiers of Theology in Latin America*, pp. 240-259 (Ed. Gibellini, transl. J. Drury) London SCM Press 1980, XII-321 pp.
22. «*Faith and Ideologies in Biblical Liberation*», en: *The Bible and Liberation. Political and Social Hermeneutic*, pp. 482-496 (Ed. Gottwald N.K.; Ed. rev. de *A Radical Religion Reader*) Maryknoll NY, Orbis 1983, XII-542 pp.
23. «*Two Theologies of Liberation*», en: *The Month* 17 (1984) 321-327, republicado como «*Les deux théologies de la libération en Amérique Latine*», en: *Etudes* 361 (1984) 149-161.
24. «*La opción por los pobres como clave para entender el Evangelio*», en: *Sal Terrae* 74 (1986) 473-482.
25. «*Christ and the Human Being (Rom 1, 16-8,39)*», en: *Cross. Curr.* 36 (1986-87) 39-67.
26. «*El legado de Colón y la jerarquía de verdades cristianas*», en: *Miscelánea Comillas* 46 (1988) 107-127.
27. «*Revelación, fe, signos de los tiempos*», en: *Rev. Latinoam. Teol.* (S. Salvador) 5 (1988) 123-144.
28. «*A propósito de un artículo*», en: *Miscelánea Comillas* 47 (1989) 297-299.
29. «*Libertad y Liberación*», Art. en: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación* (Eds. I. Ellacuría - J. Sobrino) Vol. I, 373-391; Ed. Trotta, Madrid 1990, 2 Volúmenes de 642 y 689 pp.
30. «*Revelación, fe, signos de los tiempos*», Art. en: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación* (Eds. I. Ellacuría - J. Sobrino), Vol. I, 443-466, Ed. Trotta, Madrid 1990, 2 Vols. de 642 y 689 pp.
31. «*Creación instantánea o evolutiva*», en: *Mélanges Moingt* 1993, 1013-1026 [Dore J. -

- Theobald C. (Editores), *Penser la Foi. Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offertes à Joseph Moingt*, Cerf, Paris 1993, 1096 pp.]
32. «El hombre que venía de Dios», [Sobre la obra cristológica de Joseph Moingt, Ed. Du Cerf, Paris 1993], en: *Miscelanea Comillas* 53 (1995) 43-79.
33. «¿Una Primera Semana sin Cristología?» en: *Manresa* 68 (1996) 233-247.

1.3. Traducciones de sus obras a otras lenguas

34. *As etapas pre-cristãs da descoberta de Deus. A concepção cristã do Homen*, Ed. Vozes Ltda.
35. *Cathéquisme pour aujourd'hui* 1: *Chercher Dieu*; 2: *Recréer l'Eglise*; 3: *Vivre la liberté*, Ed. du Cerf, Paris 1973-74, 246, 203 y 194 pp.
36. *Liberation of Theology* (Transl. J. Drury) Orbis, Maryknoll NY, 1976, VII-241 pp.
37. *The Liberation Theology* (Transl. J. Drury), Orbis, Maryknoll NY, 1976.
38. *Faith and Ideologies, (Jesus of Nazareth Yesterday and Today, T.1)* (Trad. J. Drury) Maryknoll NY, Orbis Books; Melbourne, Dove Communications; London, Sheed & Ward 1984, XV-352 p.
39. *The Historical Jesus of the Synoptics, (Jesus of Nazareth Yesterday and Today, T. 2)* Maryknoll NY, Orbis Books; Melbourne, Dove Communications; London, Sheed & Ward 1985, IX-230 pp. [Ver Reseña: Coventry J.].
40. *The humanist Christology of Paul, (Jesus of Nazareth Yesterday and Today, T. 3)*, London, Sheed & Ward 1986. [Ver reseña Galvin J.P.]
41. *Theology and the Church: A Response to Cardinal Ratzinger and a Warning to the Whole Church*, Revised edition, New York, Harper & Row 1987, 192 pp.
42. *Jésus devant la Conscience Moderne. L'Histoire Perdue*, (Trad. F. Guibal), (*Théologie et Sciences Religieuses. Cogitatio Fidei* 148), Ed. Cerf, Paris 1988, 355 pp. [Ver reseñas de Focant, Marlé, Renwart].
43. *Le Christianisme de Paul. L'Histoire retrouvée*, (Trad. F. Guibal), (*Théologie et Sciences Religieuses. Cogitatio Fidei* 151), Ed. Cerf, Paris 1988, 355 pp.
44. *The Christ of the Ignatian exercises, (Jesus of Nazareth Yesterday and Today, T. 4)*, London, Sheed & Ward, 1988, VII-147 pp. [Ver reseña de Renwart, Munitiz J.A.].
45. *An Evolutionary Approach to Jesus of Nazareth, (Jesus of Nazareth Yesterday and Today T. 5)*, (Transl. J. Drury), Maryknoll, New York, Orbis 1988.
46. *The Liberation of Dogma: Faith, Revelation and Dogmatic Teaching Authority*, (Transl. P. Berryman), Maryknoll, New York, Orbis 1992, VIII-307 pp.
47. *Qu'est-ce qu'un dogme? Liberté évangélique et vérité normative*, Préfacé par J. I. González Faus, Trad. F. Guibal (*Cogitatio Fidei* 169) Cerf, Paris 1992, 533 pp. [Ver reseña de Nicolas].
48. *Quel homme, quel Monde, quel Dieu?*, (Théologies), Cerf, Paris 1993, 142 pp.
49. *Signs of the Times, Theological Reflections*. Ed. by A.T. Hennesly, Trad. by R. R. Barr, Maryknoll New York, Orbis 1993, V-208 pp.
50. *O Inferno como absoluto menos. Um dialogo com Karl Rahner*, Ed. Paulinas, São Paulo 1998.

2. Escritos sobre Juan Luis Segundo su obra y su pensamiento

2.1. Libros

- Aulbach S., *Spiritualität schafft Befreiung. Der Entwurf christlicher Existenz bei Juan Luis Segundo*, (Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie 10), Frankfurt-Berlin-Bern, Lang 1992, 152 pp.
- Barriola M. A., *Otra Respuesta al Cardenal Ratzinger. Fieles al Papa desde América Latina*, Instituto Teológico del Uruguay Mariano Soler, Montevideo 1987, 332 pp.
- Hewitt M. A., *From Theology to Social Theory: Juan Luis Segundo and the Theology of Liberation* (American Univ. Studies Series 7: Theology and Religion, 73), New York-Berlin-Frankfurt am Main-Paris, Lang 1990, X-184 pp.
- Jiménez Limón J., *Pagar el precio y dar razón de la esperanza cristiana. Dos proyectos teológicos: Metz y Segundo* (Collectanea Sant Pacià, 39) Barcelona, Fac. de Teol. de Catalunya, Ed. Herder, 1990, 591 pp.
- Murad A., *Este Cristianismo inquieto*, Ed. Loyola, São Paulo 1993.
- Stone B. P., *Effective Faith: A Critical Study of the Christology of Juan Luis Segundo*, Lanham M.D.-New York-London, Univ. Press of America 1994, XIII-225 pp.

2.2. Reseñas, estudios y juicios sobre obras de J. L. Segundo (en revistas y obras colectivas)

- Barriola M. A., «¿Exégesis Liberadora?», en: *Perspectiva Teologica* 10 (1978) 96-137.
- Barriola M. A., «El Exegeta en la Iglesia», en: *Tierra Nueva* 7 (1979) 24-46.
- Barriola M. A., «Amor y Conflicto», en: AA.VV., *La Teología de la Liberación a la luz del Magisterio. Seminario sobre la Libertatis Nuntius y la Libertatis Conscientia*, Ed. Cedral-Tripode, Bogotá Caracas 1988, en pp. 109-166.
- Bigo P. [SJ], «La Teología de la Liberación. Convergencias y divergencias», en: *La Teología de la Liberación a la luz del Magisterio. Seminario sobre la Libertatis Nuntius y la Libertatis Conscientia*, Ed. Cedral-Tripode, Bogotá Caracas 1988, en pp. 42-58.
- Calvez J.-Y. [S.J.], Juicio sobre *Teología de la Liberación. Respuesta al Card. Ratzinger*, en: *Nexo* (1985) N° 6, pp. 49-50.
- Carreras J. M. [S.J.], Juicio sobre *Teología de la Liberación. Respuesta al Card. Ratzinger*, en: *Revista Teológica Limense* 20 (1986) N° 2, pp. 255-256.
- Coventry J., Juicio sobre *The Historical Jesus of the Synoptics*, Sheed & Ward, London 1985, en: *The Heythrop Journal* 30 (1989) pp. 355-356.
- Dodd K., «*The Triumph of Grace: An Investigation of Juan Luis Segundo's Theology. A Theology of Artisans of New Humanity*», en: *Studia Bibl. Theol.*, 16 (1988) 99-112.
- Focant C., Reseña sobre *Jésus devant la conscience Moderne. L'histoire perdue y Le christianisme de Paul. L'histoire retrouvée*, en: *Rev. Theol. de Louvain* 20 (1989) 3, p. 358.
- Galvin J.P., Juicio sobre *The humanist Christology of Paul*, Sheed & Ward, London 1986, en: *The Heythrop Journal* 30 (1989) pp. 358-360.
- Halleux De H., Reseña sobre *The Liberation of Dogma* (Orbis, NY 1992) y de *El*

- Dogma que libera*, Sal Terrae, Santander 1989; en: *Eph Theol Louv* LXIX (1993) 1, pp. 210-211.
- Hawks J., «*Juan Luis Segundo's Critique of David Tracy*», en: *The Heythrop Journal* 31 (1990) 277-294.
 - Hennelly A. T., «*The Biblical Hermeneutics of Juan Luis Segundo*», en: *The Use of Scripture in Moral Theology*, pp. 303-320 (Eds: Curran C.E., Mc Cormick R.A.; Readings in Moral Theol. 4) New York Ramsey, Paulist Press 1984, VIII-384 pp.
 - Laje E. [S.J.], Reseña a *Teología Abierta para el Laico Adulto* T. 1, en: *Stromata* 24 (1968) 323-328.
 - Laje E. [S.J.], Reseña a *De la Sociedad a la Teología*, en: *Stromata* 27 (1971) 566-568.
 - Lord E., «*Human History and Kingdom of God: Past Perspectives and Those of Juan Luis Segundo*», en: *The Heythrop Journal* 30 (1989) 293-305.
 - Maier M. [S.J.], «*Teología de la Liberación en América Latina*», en: *Razón y Fe* 236 (1997) N° 1189, 181-196.
 - Marangoni V. [S.J.], Noticia bibliográfica de *Teología abierta para el laico adulto*, Vol. 2, en: *Stromata* 26 (1970) 116-117.
 - Marlé R. [S.J.], «*Foi, Idéologie, religion chez Juan Luis Segundo*», en: *Rech. Sc. Rel.* 76 (1988) 267-282.
 - Marlé R. [S.J.], «*Jésus devant la conscience moderne par un théologien de la libération*» en: *Études* 370 (1989/6 Juin) 831-836 [Reseña: 1. Jésus devant la conscience moderne. L'Histoire perdue y 2. Le christianisme de Paul. L'histoire retrouvée].
 - Mc Cann D., *Christian Realism and Liberation Theology: Practical Theologies in Creative Conflict*, Ed. Maryknoll, N.Y. Orbis 1981, p. 225.
 - Munitiz J.A., Juicio sobre *The Christ of the Ignatian Exercises* (Jesus of Nazareth Yesterday and Today 4), Sheed & Ward, London 1988, en: *The Heythrop Journal* 30 (1989) 358-360.
 - Mondin B., en su obra: *Los Teólogos de la liberación. Conclusión mística de una aventura Teológica*, Edicep, Valencia 1992; trata de Juan L. Segundo en las pp. 150-159.
 - Murad A., «*A 'teología inquieta' de Juan Luis Segundo*». en: *Perspectiva Teologica* 26 (1994) 155-186.
 - Nicolas J.-H., OP, «*Le difficile dialogue. A propos de l'Ouvrage de Juan Luis Segundo: Qu'est-ce qu'un dogme?*», en: *Revue Thomiste* XCIII (1993) 485-490.
 - Olthuis J.H., «*Evolutionary Dialectics and Segundo's Liberation of Theology*», en: *Calvinist. Theol. Journ.* 21 (1986) 79-93.
 - Pozo C. [S.J.], «*Algunas condiciones para una teología correcta de la liberación*», en: AA.VV., *La Teología de la liberación a la luz del Magisterio*, Ed. Cedral-Tripode, Bogotá-Caracas 1988, pp. 361-371.
 - Renwart L., Reseña de *Jésus devant la conscience Moderne. L'histoire perdue* y de *Jesus of Nazareth Yesterday and Today, 4.: The Christ of the Ignatian Exercises*, en: *Nouv. Rev. Theol.* 111 (1989) N° 6, 916.
 - Rochette P., «*Théologies de la libération et libération de la théologie*», en: *ETR* 51 (1976) 79-84.

- Saraza C., Reseña de *Liberación de la Teología*, en: *Mikael* (1978), N° 17, pp. 119-136.
- Stefano F., «*The Evolutionary Categories of Juan Luis Segundo's Theology of Grace*», en: *Horizons* 19 (1992) 7-30.
- Tambasco A. J., «*A Critical Appraisal of Segundo's Biblical Hermeneutics*», en: *The Use of Scripture in Moral Theology*, pp. 321-336 (Editores: Curran C.E., Mc Cormick R.A.; Readings in Moral Theol. 4) New York Ramsey, Paulist Press 1984, VIII-384 pp.
- Zimbelman J., «*Theology, Praxis and Ethics in the Thought of Juan Luis Segundo*», en: *The Thomist* 57 (1993) 233-267.

2.3. Tesis y disertaciones académicas

- Althaus-Reid M., *Paul Ricoeur and the Methodology of Theology of Liberation: The Hermeneutics of J. Severino Croatto, Juan Luis Segundo and Clodovis Boff*, Diss. St. Andrews 1993, 414 pp.
- Choi B. G., *The Critique of Ideology and Liberation Praxis: An Application of John B. Thompson's Ideology Critique to Juan Luis Segundo's Model of Liberation Theology*, Diss. Southern Baptist Theological Seminary, 1987, 213 pp. Diss. Abstr. 48 (1987-88) N° 3, 676.
- Forrester K.L., *An Analysis and Critique of the Relationship between Faith and Ideologies in the Work of Juan Luis Segundo*, Diss. Catholic Univ. of America 1992, 412 pp. Promotor D. N. Power, Diss. Abstr. 53 (1992-93) N° 1, 189.
- Horrell J.S., *Analysis of the Deity of Christ in Boff and Segundo*, Diss. Dallas Theological Seminary 1988, 480 pp. Diss. Abstr. 50 (1989-90) N° 6, 1703.
- Hoy M.C., *The Faith that Works: Juan Luis Segundo's Theology of Liberation in Comparison with Some Contemporary Catholic and Protestant Theologies and the Theologies of Paul and Luther on the Relationship of Faith and Works*, Diss. Lutheran School of Theol. 1990, 184 pp. Promotor C.E. Braaten, Diss. Abstr. 51 (1990-91) N° 6, 2059.
- James L.R., *Towards an Ecumenical Liberation Theology: A Critical Exploration of Common Dimensions in the Theologies of Juan Luis Segundo and Rubem Alves*, Diss. Saint Louis Univ. 228 pp, Dir. H. J. Charles, Diss. Abstr. 55 (1994-95) N° 9, 2872.
- Jeffrey P., *Commitment - Hermeneutic - Praxis. A Study in the Methodology of Juan Luis Segundo*, Diss. Roma, Pont. Univ. Lateranensis 1987, 257 pp.
- Lowe Chung I., *The Meaning and Function of the Notion of Efficacious Love in the Theology of Juan Luis Segundo*, Diss. Toronto, St. Michael's College 1986, 284 pp.
- Marson O., *Il Metodo della teologia della Liberazione in Gustavo Gutierrez, Leonardo e Clodovis Boff, Juan Luis Segundo*, Diss. Roma, Pont. Univ. Gregoriana 1991, 545 pp. Promotor J. Dupuis.
- Moutenot C. L., *Hermeneutics and Praxis: An Interpretation of Discipleship in the Theology of Juan Luis Segundo* Diss. Toronto, St. Michael 1990, 282 p. Promotor R. Haight.
- Mullinax M.S., *Christian Ideology as Liberative Faith. A Study of Ideology in the Theology of Juan Luis Segundo*, Diss. New York, Union Theol. Semin. 1993, Dir. C.

- L. Morse.
- Murad A., *Revelação e história. Um estudo sobre o pensamento teológico de Juan Luis Segundo*, Diss. Roma, Pont. Univ. Gregoriana 1992, 336 pp. Promotor F. A. Pastor.
 - Neallen M. K., *The Poor in the Ecclesiology of Juan Luis Segundo*, Diss. Catholic University of America 1989, 284 pp. Diss. Abstr. 49 (1988-89) N° 11 3399-3400. Promotor P. Granfield.
 - Pernia A. M., *The Kingdom of God in the Liberation Theology of G. Gutierrez, L. Boff and Juan Luis Segundo*, Exc. ex. diss. Roma, Pont. Univ. Gregoriana 1988, XII-154 pp.
 - Piar C. R., *Jesus and Liberation: A Critical Analysis of the Christology of Latin American Liberation Theology with special emphasis on Leonardo Boff, Jon Sobrino and Juan Luis Segundo*, Diss. Univ. of Southern California 1991, Promotor J. P. Crossley. Diss. Abstr. 52 (1991-92) N° 8, 2960-2961.
 - Quiroz González F., *Salvación Cristiana y Liberación Humana en la Teología de Juan Luis Segundo*, Pars. ex. dissert. Roma, Pont. Univ. Gregoriana 1981, 101 pp.
 - Rodríguez Antuñano E., *El Problema Cristológico en la Actual Búsqueda Teológica Latinoamericana*, Inaugural-Diss. Zur Erlangung der theologischen Doktorwürde beim Fachbereich Katholische Theologie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster in Westfalen 1976; Referent Prof. Dr. P. Hünermann, Korreferent Dr. H. Vorgrimler, 490+200 pp.
 - Stefano F.M., *The Absolute Value of Human Action in the Theology of Juan Luis Segundo*, Diss. Toronto, St. Michael 1988, 369 pp. Promotor R. Haight.
 - Strom P.R., *Christ in the Margins: Elements for an Ethical Christology Derived from the Works of Rosemary Radford Ruether, Juan Luis Segundo and Masao Abe*, Diss. Ilif. School of Theol. and Univ. of Denver 1990, 306 pp., Promotor D.Q.W. Wilbanks, Diss. Abstr. 51 (1990-1991) N° 10, 3437.
 - Wimberly J. W. Jr., *Grace and the Human Condition in the Theology of Juan Luis Segundo*, Diss. Catholic Univ. of America 1992, 321 pp. Promotor J. Ford, Diss. Abstr. 53 (1992-93) N° 1, 191-192.
 - Zimelman J. A., *Theological Ethics and Politics in the Thought of Juan Luis Segundo and John Howard Yoder*, Diss. Univ. of Virginia 1986, 365 pp., Diss. Abstr. 48 (1987-1988) N° 2, 420.

2.4. Elogios póstumos

- Andinach P., «*Teología en el ISEDET*», en: *Cuadernos de Teología* (ISEDET: Inst. Sup. Evang. de Est. Teol., Buenos Aires) 16 (1997) N° 1-2, pp. 139-144.
- Cetrulo R., «*Un liberador de la Teología*», en: *Brecha* (Montevideo) N° 535, marzo 1996, p. 22.
- Dussel E., «*Transformaciones de los supuestos epistemológicos de la 'Teología d la Liberación'*», en: *Cuadernos de Teología* (ISEDET: Inst. Sup. Evang. de Est. Teol., Buenos Aires) 16 (1997) N° 1-2, pp. 129-137.
- Gutiérrez G., «*Juan Luis Segundo: una amistad para toda la vida*», en: *Signos*, enero 1996, p. 8
- Hansen G., «*La concepción trinitaria de Dios en los orígenes de la teología de la*

- liberación: el aporte de Juan Luis Segundo*», en: *Cuadernos de Teología* (ISEDET: Inst. Sup. Evang. de Est. Teol., Buenos Aires) 16 (1997) N° 1-2, pp. 43-67.
- Heise E., «*La espera de Dios: el vigor ecuménico de la teología de Juan Luis Segundo*», en: *Cuadernos de Teología* (ISEDET: Inst. Sup. Evang. de Est. Teol., Buenos Aires) 16 (1997) N° 1-2, pp. 13-19.
 - Hoornaert E., «*In Memoriam: Juan Luis Segundo (1925-1996)*», en: *Perspectiva Teológica* 28 (1996) 153-155.
 - Matossian R. D., «*Juan Luis Segundo era alto y delgado*», en: *Cuadernos de Teología* (ISEDET: Inst. Sup. Evang. de Est. Teol., Buenos Aires) 16 (1997) N° 1-2, pp. 7-12.
 - Mato Fernández C., «*Pensamiento plural e integrador*», en: *Misión de Fe y Solidaridad* N° 70 (junio-julio 1996).
 - Medina E., «*Juan Luis Segundo, SJ: un creyente sabio y comprometido*», en: *Miscelánea Comillas* 54 (1996) pp. 193-197.
 - Medina E., en: *Cuadernos de Marcha* (3ª Época) 10 (1996) N° 113, p. 27.
 - Medina E., en: *Misión de Fe y Solidaridad*, N° 62-63 (junio-julio 1996) pp. 59-63.
 - Miguez Bonino J., «*Universalidad y contextualidad en teología*», en: *Cuadernos de Teología* (ISEDET: Inst. Sup. Evang. de Est. Teol., Buenos Aires) 16 (1997) N° 1-2, pp. 87-97.
 - Pedroso Mateus O., «*O triunfo da graça na gênese da teologia de Juan Luis Segundo*», en: *Cuadernos de Teología* (ISEDET: Inst. Sup. Evang. de Est. Teol., Buenos Aires) 16 (1997) N° 1-2, pp. 21-41.
 - Raffo A., «*Juan Luis Segundo: La Espiritualidad como profundidad de la Teología [evocación de su espiritualidad]*» en: *CIS [Secretariatus Spiritualitatis Ignatianae, Roma]* 27-2 (1996) N° 82, pp. 43-45.
 - Santa Ana, J. de, «*La reflexión teológica de Juan Luis Segundo: dogmática, rigurosa y pastoral*», en: *Cuadernos de Teología* (ISEDET: Inst. Sup. Evang. de Est. Teol., Buenos Aires) 16 (1997) N° 1-2, pp. 69-85.
 - Serna, E. de la, «*Los ídolos, causantes del asesinato de Jesús de Nazareth*», en: *Cuadernos de Teología* (ISEDET: Inst. Sup. Evang. de Est. Teol., Buenos Aires) 16 (1997) N° 1-2, pp. 117-127.
 - Sobrino J., «*Ateísmo e Idolatría en la teología de Juan Luis Segundo S.J.*», en: *Revista Latinoamericana de Teología* N° 37 (enero- abril 1996) 3-10. Republicado en *CIAS* 45 (1996) 475-482, que agrega una serie de cartas obituarías en pp. 482-488.
 - Yutzis M. J., «*Max Horkheimer y la crítica de la razón instrumental como recurso de liberación: Breve ensayo de filosofía política acerca del rol del individuo en la sociedad. Homenaje a Juan Luis Segundo*», en: *Cuadernos de Teología* (ISEDET: Inst. Sup. Evang. de Est. Teol., Buenos Aires) 16 (1997) N° 1-2, pp. 99-116.

2.5. Algunos sitios de Internet donde se difunde el pensamiento de Juan Luis Segundo

- Blog de un "Grupo de Lectores de Juan Luis Segundo":
<http://juanluissegundosj.blogspot.com/>
- "Página de homenaje con información biográfica y bibliográfica" creada para "dar a conocer y mantener vivo el pensamiento de Juan Luis Segundo":
<http://www.juanluissegundo.com/>

Es posible comunicarse con los administradores de la página por e-mail: websegundo@yahoo.com. Contiene colaboraciones de Agustín Francisco Canessa, Ivonne Clerc, Carlos Gutiérrez, José Irureta Goyena y Elbio Medina, en Montevideo.

- Bajada libre de escritos de Juan Luis Segundo en:
<http://filetram.com/juan-luis-segundo>
- Bajada de estudios sobre Juan Luis Segundo en:
<http://www.mediafire.com/download.php?8sc7i9n7752021c>

Índice

Prólogo a la segunda edición	3
0. INTRODUCCIÓN	8
0.1 Por qué un informe crítico. 0.2 Divulgador más que creador. 0.3 Test de la capacidad dialogal y crítica. 0.4 Críticas de la Jerarquía y de la Academia. 0.5 De cara al Tercer Milenio: confrontación con el secularismo.	
1. LA ESJATOLOGÍA CERCENADA	18
1.1 El silencio acerca de la vida eterna. 1.2 Un silencio que identifica. 1.3 Silenciamiento de la vida eterna y secularismo. 1.4 El reclamo de un mesianismo intrahistórico. 1.5 Inmanentismo salvífico. 1.6 Un ejemplo: la salvación en Guadalupe. 1.7 Salvación como comunión. 1.8 Comunión con Jesús en el tiempo y Vida eterna. 1.9 La sabiduría del pueblo creyente entre el juicio de Dios y el juicio político.	
2. VICIOS DE ARGUMENTACIÓN LÓGICA, TEOLÓGICA Y ESCRITURÍSTICA	40
2.1 Un estilo oscuro. 2.2 Saltos y ambigüedades. 2.3 Equivocidad propia de la gnosis. 2.4 Uso desprolijo del argumento de autoridad en teología. 2.5 Primer testimonio: Dr. Miguel A. Barriola. 2.6 Segundo testimonio: J.-H. Nicolas. 2.7 Tercer testimonio: J.-Y. Calvez. 2.8 Tergiversación del pensamiento de Santo Tomás. 2.9 Desprolijidades y arbitrariedades exegéticas. 2.10 Conclusión: el peso de una herencia	
3. ERRORES ACERCA DE LA REVELACIÓN Y DE HERMENÉUTICA	66
3.1 Comprensión modernista de la Revelación. 3.2 Revelación e Historia. 3.3 Confusión de la canonicidad con la autenticidad. 3.4 Hermenéutica ilustrada. 3.5 Crisis del sentido misionero.	

4. ACTITUD ANTE EL MAGISTERIO	87
4.1 Silencio eclesiológico acerca de los carismas y ministerios. 4.2 Silencio dogmático sobre el ministerio del Magisterio Jerárquico. 4.3 El Magisterio es objeto de fe. 4.4 La actitud de Juan Luis Segundo. 4.5 Su estilo. 4.6 Historia versus Tradición viva. 4.7 Ante el magisterio del Papa. 4.8 Ante el magisterio conciliar. 4.9 Actitud ante el episcopado latinoamericano. 4.10 Liberalismo dogmático: 'del dogma que esclaviza al dogma que libera'. 4.11 El Magisterio: culpable del inmovilismo histórico católico. 4.12 Una prescindencia por principio.	
5. RECOMENDACIÓN Y DEFENSA DEL MARXISMO	125
5.1 Rechazo de la Instrucción sobre Teología de la Liberación. 5.2 Recomendación del marxismo. 5.3 El lugar dónde. 5.4 El marxismo inseparable de la lucha de clases. 5.5 Justificación de la lucha de clases. 5.6 El pensamiento subyacente a la opción marxista. 5.7 Las enseñanzas del P. General Pedro Arrupe. 5.8 Seis años después. 5.9 Las lecciones de la historia.	
6. LA ADORACIÓN DE LA HISTORIA: LA 'FE' NEGUENTRÓPICA	146
6.1 Pan-energismo. 6.2 La 'fe' neguentrópica de J. L. Segundo: su Credo. 6.3 Sus fuentes. 6.4 Sus consecuencias. 6.5 El subjetivismo metódico de Juan Luis Segundo. 6.6 La eidofobia secularista. 6.7 Mujer, ¿alguien te condena?	
7. INTERMEZZO HISTÓRICO. LA INVERSIÓN ANTROPOCÉNTRICA: NATURALISMO Y GNOSIS	174
7.1 Libre examen subjetivo y moralismo de la Reforma. 7.2 Naturalismo. 7.3 Karl Barth, secularismo, muerte de Dios. 7.4 Jacques Maritain, progresismo, teología de la liberación. 7.5 Causas de la debilidad política de los católicos. 7.6 Augusto del Noce: Teología de la secularización y actualismo filosófico. 7.7 Condicionamientos políticos de la teología secularista. 7.8 Reducción de la fe a saber: el nuevo gnosticismo	

8. EL GIRO ANTROPOCÉNTRICO EN JUAN LUIS SEGUNDO: DEL MISTERIO DIVINO AL PROYECTO HUMANO	213
8.1 La fe juzgada por su eficacia histórica. 8.2 La fe juzgada por su eficacia política. 8.3 La fe puesta bajo sospecha sistemática. 8.4 La inversión apologética. 8.5 Alabado por los enemigos de la fe. 8.6 El ideal perenne de la teología católica. 8.7 Consecuencias.	
9. ¿ES TEOLOGÍA EL PENSAMIENTO DE JUAN LUIS SEGUNDO?	242
9.1 ¿Qué es teología? 9.2 La teología según Juan Luis Segundo: interpretación o traducción de la fe. 9.3 Teología para laicos en-crisis-de-fe. 9.4 La teología y la fe juzgadas por el interés existencial. 9.5 'Pensar en cristiano'. 9.6 Lo que no es teología. 9.7 El contraataque de Juan Luis Segundo a la teología 'académica'. 9.8 Fe e ideología. 9.9 Conclusión.	
10. ACEDIA ANTE EL PUEBLO CREYENTE	272
10.1 Diálogo sin autodenigraciones. 10.2 Amar en el Pueblo lo que Dios ha hecho. 10.3. Un ejemplo. 10.4 Ateísmo y fe. 10.5 'La tentación blochiana': Ernst Bloch. 10.6 Émulo de Milan Machovec. 10.7 El ateísmo maestro de la fe. 10.8 El buen ateo y el mal creyente. 10.9 Debilidad por los ateos. 10.10 Desafecto por el creyente. 10.11 Fraude y doblez de la modernidad. 10.12 Más ejemplos. 10.13 Raíces ilustradas del Magisterio de la sospecha.	
11. ECLESIOLOGÍA GNÓSTICA Y ELITISMO	298
11.1 Esa comunidad llamada Iglesia. 11.2 Reducciones gnósticas. 11.3 La humanidad: 'pueblo cósmico de Dios'. 11.4 Iglesia visible e Iglesia invisible. 11.5 Diálogo con la modernidad y progresismo. 11.6 Elitismo. 11.7 Iglesia pueblo de Dios, comunidades populares, Iglesia popular. 11.8 Clerecía ilustrada y pueblo católico fiel. 11.9 Masa y Minorías. 11.10 La Entropía, Lenin y Ortega y Gasset. 11.11 Un principio de interpretación naturalista. 11.12 La aristocracia del esfuerzo.	

12. SEÑALACIONES DE HETERODOXIA	322
12.1 La herejía criptógama. 12.2 Obispos reprueban sus errores. 12.3 Ambigüedades cristológicas. 12.4 Señalaciones de heterodoxia.	
Conclusión	331
Anexo 1 - El culto idolátrico	337
Anexo 2 - Reducción de la fe a gnosis	342
Anexo 3 - Sobre el ateísmo del creyente	351
Bibliografía selectiva de y sobre Juan Luis Segundo	359

Colección “Fe y Razón” – Títulos publicados

- N° 1 – Miguel Antonio Barriola, *“En tu palabra echaré la red” (Lc 5,5). Reflexiones sobre Dios en la historia.*
- N° 2 – Daniel Iglesias Grèzes, *Razones para nuestra esperanza. Escritos de apologética católica.*
- N° 3 – Néstor Martínez Valls, *Baúl apologético. Selección de trabajos filosóficos y teológicos publicados en “Fe y Razón”.*
- N° 4 – Guzmán Carriquiry Lecour, *Realidad y perspectivas del laicado católico en nuestro tiempo.*
- N° 5 – Miguel Antonio Barriola, *“Cristo amó a la Iglesia” (Ef 5,25). Reflexiones sobre la cristología de J. L. Segundo y la eclesiología de H. Küng.*
- N° 6 – Horacio Bojorge, *Teologías deicidas. El pensamiento de Juan Luis Segundo en su contexto, Segunda edición.*