

La educación teológica en el contexto latinoamericano.

Los aportes de Juan Luis Segundo

Fernando Verdugo

FACULTAD DE TEOLOGÍA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE
fverdugor@uc.cl

Resumen: Atendiendo a los requerimientos de una formación teológica adecuada al actual contexto latinoamericano marcado por la globalización, el autor recoge algunos elementos fundamentales de la teología de Juan Luis Segundo, pues considera que siguen siendo pertinentes. Entre los elementos que destaca de este insigne padre de la teología latinoamericana, de cuya muerte se conmemoran este año dos décadas, está su temprana y lúcida atención a la correcta articulación entre fe y culturas; su empeño por destacar la finalidad humanizadora de la teología, como, también, la dimensión crítica y liberadora de la misma. Además, el impulso que dio a una teología que partiera de la realidad, que atendiera a las preguntas de los creyentes y formara cristianos adultos en la fe, capaces de seguir aprendiendo y de abordar nuevos desafíos en un escenario como el actual de cambios vertiginosos.

Palabras clave: Globalización, culturas, formación teológica, Juan Luis Segundo, fe adulta, teología latinoamericana.

Abstract: Considering the requirements for a theological formation in the current Latin-American context shaped by globalization, the author gathers up some important elements of Juan Luis Segundo's theology, because he considers they are still relevant. Among the characteristics that the author highlights of this remarkable father of the Latin-American Theology –who passed away two decades ago– is the early and lucid attention that Segundo paid to the correct articulation between faith and cultures. Also, the emphasis on the humanizing objective of Theology, as well as the critical and liberating purposes of it. Another important element is the impetus that gave to a Theology based on reality, which answers questions made by believers and forms adults in faith. Christians adults in faith that are able to continue learning and dealing with new challenges on a constantly changing context.

Key words: Globalization, cultures, theological formation, Juan Luis Segundo, adult faith, Latin-American Theology.

INTRODUCCIÓN

La educación teológica en el contexto latinoamericano constituye un asunto de enorme relevancia no solo por las transformaciones aceleradas que, en distintos ámbitos, experimenta la región y hacia las cuales debiera estar atento todo proceso educativo. También, por la evolución que han experimentado tanto la Educación como la Teología, ambas disciplinas que buscan desarrollarse de manera contextualizada¹. Hacerse cargo de tan relevante asunto podría llevar, por ejemplo, a realizar un catastro de las instituciones o instancias que están enseñando teología en la región y del público al que se dirigen; un análisis de las perspectivas teológicas, de los contenidos y competencias que se privilegian, de los modelos pedagógicos que se utilizan, de los resultados que se obtienen en los procesos de enseñanza-aprendizaje, etc. Un trabajo de esa envergadura supera nuestras posibilidades y, sin duda, debiera ser el fruto de una empresa multidisciplinar.

De manera más modesta, nos proponemos en este artículo problematizar la educación teológica en la región desde algunos desafíos actuales: el fenómeno de la globalización acelerada; la persistente herida de la pobreza y el daño ecológico en América Latina; y la necesaria relación entre fe y culturas. Enseguida, para destacar el camino avanzado en el período posconciliar, presento algunos aportes teológicos de Juan Luis Segundo (1925-1996), que, a mi juicio, siguen siendo pertinentes tanto para la formación teológica académica como para la formación de laicos que desean ser adultos en la fe. De este notable teólogo latinoamericano, se conmemoran en el 2016 dos décadas desde su muerte. Sirva, entonces, este artículo como un nuevo homenaje². Por último, termino con

¹ El presente artículo retoma la ponencia realizada en el marco del Seminario Interno de Profesores 2016, de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile, el cual se propuso abordar la educación teológica que recogiera, entre otros temas, asuntos sustantivos sobre el contexto sociocultural de la enseñanza, la selección de contenidos, la relación multi/inter disciplinar o incluso la relación entre la formación teológica de laicos, la formación para la vida religiosa y la academia universitaria, etc.

² Con ocasión de su muerte en 1996, se me invitó a escribir en un número especial titulado “Juan Luis Segundo: una teología con sabor a vida” de la revista *Misión* n° 63/64 (Montevideo, 1996). Mi contribución fue: Fernando VERDUGO, “J.L. Segundo: al servicio de las comunidades” (pp. 73-80). En el 10° aniversario de su muerte, nuevamente se me invitó a escribir en otro número especial titulado “La fecundidad de su pensamiento” de la misma revista *Misión* n° 164-165 (Montevi-

algunas reflexiones que pueden contribuir al debate sobre la educación teológica en la región.

1. EL CONTEXTO LATINOAMERICANO

1.1 La globalización acelerada

No cabe duda que América Latina, desde hace unas cuantas décadas, está experimentando un proceso de transformación acelerada en todo ámbito: en lo político, social, económico, cultural, religioso, etc. Al igual que otras regiones del planeta, está a merced de un fenómeno que se ha rotulado como “globalización” o “mundialización”. Como señalaba el sociólogo Jorge Larraín en los albores de este tercer milenio, siguiendo a A. Giddens, la globalización consiste en una “*intensificación de las relaciones sociales universales* que unen a distintas localidades, de tal manera que lo que sucede en una localidad está afectado por sucesos que ocurren muy lejos y viceversa”³. Hay quienes, como el teólogo Robert Schreiter que ha puesto atención en este fenómeno, ven en la globalización una *extensión de la modernidad*⁴, con sus valores (la libertad, la democracia, la tolerancia, la razón, el desarrollo de la ciencia y la tecnología, el incremento de los bienes materiales, etc.) y sus límites (materialismo, individualismo, inequidades, marginación, explotación desmedida de la naturaleza, consumismo, etc.). Sin embargo, para muchos se trata de un fenómeno absolutamente nuevo que da origen a una “cambio de época” que aún no sabemos cómo nombrar⁵.

deo, 2006), esta vez con el artículo “Juan Luis Segundo y las mediaciones culturales para pensar la salvación” (pp. 23-41).

³ J. LARRAÍN, *Identidad chilena* (LOM, Santiago, 2001) 41.

⁴ Cf. R. SCHREITER, *The New Catholicity. Theology between Global and Local* (Orbis Books, New York, 1998) 9-11.

⁵ El Papa JUAN PABLO II hablaba con frecuencia de “cambio de época”. Por ejemplo, hacia el final de su pontificado cuando señala que “El fenómeno actual de las comunicaciones sociales estimula a la Iglesia hacia una especie de revisión pastoral y cultural que la haga afrontar, de manera adecuada, el *cambio de época* que estamos viviendo” (*Carta Apostólica a los responsables de las comunicaciones sociales*, nº 8, 24 de enero de 2005. Las cursivas son mías). También los Obispos latinoamericanos reunidos en APARECIDA (2007) se refieren en esos términos al momento actual: “Vivimos un *cambio de época* cuyo nivel más profundo es el cultural” (44. Las cursivas son mías).

Cuando se habla de globalización se apunta a un fenómeno que es mucho más que nuevas formas de relaciones económicas entre los países, aunque la participación en los mercados internacionales es determinante para la suerte de los pueblos. La globalización se extiende también al ámbito de lo político, donde pareciera predominar el modelo democrático, no sin encontrar oposición, límites y serias crisis en varias partes del mundo. Se extiende igualmente al ámbito de la justicia, donde el criterio de la extraterritorialidad muchas veces impide que escapen los transgresores de la ley y la justicia. En fin, impacta en lo cultural, con sus tendencias homogeneizadoras de sistemas simbólicos, como el lenguaje o la moda, y también con la presión ejercida sobre los modelos y sistemas de educación. En esta nueva versión de la globalización⁶, los medios de comunicación y, sobre todo, las tecnologías de la información han sido decisivos en las transformaciones culturales: la han hecho más intensas, por no decir vertiginosas. Además de ponernos en contacto cotidiano e instantáneo con otras formas de vida, con otras culturas, han pasado a formar parte de los procesos de enseñanza y aprendizaje, independientemente de que los docentes los utilicemos o no como dispositivos pedagógicos. Este contacto con lo diverso nos va haciendo relativizar nuestras formas de estar en la vida, nos va haciendo más tolerantes y pluralistas, nos va haciendo más “sincréticos” y tal vez más superficiales. Pensemos, por ejemplo, en los aprendizajes y relaciones que se dan gracias a internet y a redes como Facebook, Twitter, WhatsApp, etc.

No podemos detenernos aquí en los abundantes estudios, tanto cuantitativos como cualitativos, que dan cuenta de todas estas transformaciones. Por lo demás, en buena medida hoy son parte del saber compartido, sobre todo para quienes con más años hemos ido observando —muchas veces celebrando y otras padeciendo— los acelerados procesos de cambio en todo ámbito. Basta con mirar nuestro contexto más próximo. Pensemos, por ejemplo, en la apertura comercial de Chile que tiene tratados de libre comercio o acuerdos comerciales con cerca del 90% de la eco-

⁶ Para algunos autores, esta no sería sino la “tercera globalización”. La primera se daría en Occidente con el “descubrimiento de América”, luego de la convicción de que el mundo no era plano sino una esfera. La segunda globalización sería la revolución industrial, como el modelo de producción y relaciones sociales que propaga. Por supuesto, cada una de estas globalizaciones fueron impulsadas o acompañadas por innovaciones científicas y tecnológicas que, entre otros factores, las hicieron posible.

nomía mundial (aunque no en igual porcentaje en términos de población); en el incremento del PIB y del ingreso per cápita en los últimos 30 años, si bien no han variado significativamente los altos índices de desigualdad; en los cambios políticos, con el tránsito de una dictadura militar a una democracia presidencialista condicionada por años por un sistema parlamentario binominal (lo cual explicaría en buena medida los bajos niveles de participación en la democracia representativa); en la emergencia de nuevos actores sociales, como son los estudiantes, los mapuche, los representantes de la diversidad sexual, etc.; en los cambios culturales, como la irrupción de las redes sociales, la Enseñanza Media obligatoria, el mayor acceso a la Educación Superior⁷; y, por cierto, los gigantescos cambios en el campo religioso, los cuales se explican no solo por progresiva pérdida de confianza de la Iglesia Católica⁸, sino por la emergencia de una mayor diversidad o pluralismo⁹.

A partir de los elementos de contexto que hemos descrito, y para el propósito de este trabajo, podemos preguntarnos: *¿Qué significa ser cristiano y educar teológicamente en una sociedad globalizada, cada vez más pluralista, donde no es extraño el agnosticismo ni donde las manifestaciones de religiosidad se identifican necesariamente con lo cristiano y, para qué decir, con lo católico?*

⁷ Actualmente, hay más de un 1,2 millón de jóvenes chilenos en la Educación Superior, siendo hoy día problemas mayores la calidad y el financiamiento que la cobertura.

⁸ Según una encuesta del CERC (*Barómetro de la Política*, enero 2014), en 1990 la Iglesia Católica era por lejos la institución que despertaba mayor confianza en el país (76%), pasando a estar entre las que menos confianza despierta (34%) en el 2014, un poco por encima de las instituciones políticas (Senado, Diputados, Partidos). Aunque, según la Encuesta del CEP (*Estudio Nacional de Opinión Pública* N° 73, 2015), la confianza hacia la Iglesia Católica bajó a un 28% en abril del 2015.

⁹ En la Encuesta CADEM, de septiembre de 2015, 56% de los entrevistados se reconoce católico, 13% evangélico, 8% de otra religión y, sorprendentemente, 23% de ninguna religión. Tendencia que ya se veía con nitidez al comenzar el s. XXI. En efecto, según la *Encuesta Nacional de Iglesia*, realizada por el Instituto de Sociología y el Instituto de Estudios Mediales de la Pontificia Universidad Católica de Chile (2001), el número de católicos había disminuido: 74,4% católicos; 13,9% evangélicos; 3,3% otra religión; y 8,4% ninguna religión. Téngase en cuenta que, de acuerdo al estudio de Carla LEHMANN, "Chile: ¿un país católico?", en *Puntos de Referencia* (Santiago: Cuadernos del Centro de Estudios Públicos, noviembre 2001), en 1930 había en Chile 97,7% católicos y 1,5% de evangélicos.

1.2 La persistente pobreza y degradación ambiental

Siguiendo con la descripción del proceso de globalización en curso, con-
vengamos que si bien ha traído muchos beneficios (abaratamiento de
costos de producción y, por tanto, la posibilidad a muchos de acceder
a bienes antes inalcanzables; extensión de modelos participativos de or-
ganización sociopolítica; etc.), también conlleva enormes problemas e,
incluso, ha incrementado otros. Por ejemplo, la sobreexplotación de los
recursos naturales y el empobrecimiento y marginación de millones de
seres humanos, etc. No es extraño que el Papa Francisco haya percibido
una estrecha relación entre lo uno y lo otro: “El ambiente humano y el
ambiente natural se degradan juntos”, afirma en la Encíclica *Laudato
si*¹⁰. De ahí que –continúa– “no podremos afrontar adecuadamente la
degradación ambiental si no prestamos atención a causas que tienen que
ver con la degradación humana y social”. Con la sensibilidad que se ha
instalado sólidamente en América Latina desde Medellín, el Papa lati-
noamericano nos muestra cómo ambas formas de degradación “afectan
de un modo especial a los más débiles del planeta” (48). Por eso con-
cluye que “un verdadero planteo ecológico se convierte siempre en un
problema social, que debe integrar la justicia en las discusiones sobre el
ambiente, para escuchar tanto el clamor de la tierra como el clamor de
los pobres” (49).

En América Latina, continente mayoritariamente cristiano, si bien
ha habido avances, es indiscutible que persisten las situaciones de po-
breza y miseria (29,2% y 12,5% de la población, respectivamente)¹¹, de
inequidades hirientes, de violencia, de corrupción, de narcotráfico, de
exclusión, etc. Son todas ellas situaciones de inhumanidad que afectan y
destruyen la vida de millones de hermanas y hermanos nuestros, y que
pueden seguir calificándose de “escandalosas”, como lo hicieron nuestros
obispos años atrás en las Conferencias Generales del Episcopado Latino-

¹⁰ FRANCISCO, Carta Encíclica *Laudato si'*: *Sobre el cuidado de la casa común*, 2015.

¹¹ De acuerdo a la CEPAL, *Panorama Social de América Latina 2015*, habría en la
región 175 millones de pobres, lo que representa el 29,2% por ciento de los habi-
tantes, y de ellos 66 millones (12,5 %) viven en la indigencia. Se disminuyó del pic
que se alcanzó en 1990, con 48,4% de pobres y 22,6% de indigentes. Sin embargo,
el Informe 2015 muestra que a partir del 2010 la caída de la pobreza se ha estanca-
do y que, incluso, la indigencia muestra una leve tendencia al alza.

americano¹². Las expresiones y figuras que la fe adquiere en estos lados, pueden y deben ser cuestionadas. ¿Por qué la fe cristiana no despliega todo su potencial liberador y humanizador en América Latina? Pero, sobre todo, nuevamente teniendo presente el propósito de este trabajo: *¿Cómo hemos de educar teológicamente de modo que la fe sobre la cual reflexiona la Teología no quede disociada de la vida y no se desentienda de los desafíos del presente? ¿Qué formación teológica puede ser un aporte para el proceso de desarrollo en el que estamos inmersos, de modo que este conduzca hacia condiciones cada vez más humanas para todos, hacia un “desarrollo humano integral”¹³ que no destruya nuestro entorno?*

1.3 La necesaria articulación entre fe y culturas

Por último, dado el enorme impacto que el fenómeno de la globalización tiene en las culturas, puede ser conveniente, aunque sea muy someramente, tener presente cómo la Iglesia Católica ha ido poniendo atención creciente en la relación entre fe y culturas, ya sea a nivel magis-

¹² Para MEDELLÍN, la miseria que afecta a grandes grupos humanos, “es una injusticia que clama el cielo” (*Justicia* 1). PUEBLA, por su parte, considera a la luz de la fe “como un escándalo y contradicción con el ser cristiano, la creciente brecha entre ricos y pobres” (28). No es para menos, si incluso el PNUD que América Latina y el Caribe era “la región donde se encuentran las mayores desigualdades en la distribución del ingreso y donde los individuos más ricos reciben una mayor proporción del ingreso” (Informe PNUD 1998-1999). También SANTO DOMINGO considera “La falta de coherencia entre la fe que se profesa y la vida cotidiana (como) una de las varias causas que generan pobreza en nuestros países, porque los cristianos no han sabido encontrar en la fe la fuerza necesaria para penetrar los criterios y las decisiones de los sectores responsables del liderazgo ideológico y de la organización de la convivencia social, económica y política de nuestros pueblos” (161). APARECIDA sitúa bien el tema de la pobreza en el contexto de la globalización: “Conducida por una tendencia que privilegia el lucro y estimula la competencia, la globalización sigue una dinámica de concentración de poder y de riquezas en manos de pocos, no solo de los recursos físicos y monetarios, sino sobre todo de la información y de los recursos humanos, lo que produce la exclusión de todos aquellos no suficientemente capacitados e informados, aumentando las desigualdades que marcan tristemente nuestro Continente y que mantienen en la pobreza a una multitud de personas” (52).

¹³ El Papa emérito BENEDICTO XVI, en la encíclica social *Caritas in veritate* (2009), retomó la utopía del “desarrollo humano integral” presentada hacía más de 40 años por el Papa PABLO VI en la encíclica *Populorum progressio* (1967), pero la aplica al nuevo escenario marcado por la globalización.

terial, ya sea entre los teólogos interesados por lo contextual. Un estudio de cómo se da la relación entre fe y cultura en el pueblo fiel, supera las posibilidades de este trabajo.

Una nueva comprensión eclesial de la cultura, presente ya en el Concilio Vaticano II¹⁴, y una creciente preocupación por su adecuada articulación con la fe se aprecian con nitidez en múltiples intervenciones del magisterio pontificio. En efecto, Pablo VI en la Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, consciente de las aceleradas transformaciones en que se hallaba el mundo al iniciarse el último cuarto del s. XX, llegó a considerar “la ruptura entre Evangelio y cultura... *el drama* de nuestro tiempo” e hizo un ferviente llamado “a una generosa evangelización de la cultura, o más exactamente de las culturas” (EN, 20). En la Exhortación Apostólica *Catechesi Tradendae*, en la Encíclica *Slavorum Apostoli* y en la Encíclica *Redemptoris Missio*, Juan Pablo II retomó esa preocupación y fue convirtiendo la evangelización de las culturas y la inculturación del Evangelio en una suerte de consigna papal. Si bien Benedicto XVI también le prestó atención a la dimensión cultural de la fe y valor para la identidad de los pueblos¹⁵; sin embargo, apostó menos por la categoría teológica y pastoral “inculturación” que su predecesor y que su sucesor, salvo para destacar la importancia de la cultura grecorromana en la formulación de la fe de los primeros siglos del cristianismo. El Papa Francisco, en cambio, ha vuelto a retomar la preocupación por los cambios culturales y la necesaria inculturación. Por ejemplo, en *Evangelii Gau-*

¹⁴ En la constitución *Gaudium et Spes* se encuentra –por primera vez en un documento de la mayor relevancia– una clara definición de lo que es la cultura desde una perspectiva más antropológica y sociológica; es decir, como un fenómeno plural: “... se sigue que la cultura humana presenta necesariamente un aspecto histórico y social y que la palabra ‘cultura’ asume con frecuencia un sentido sociológico y etnológico. En este sentido se habla de la pluralidad de culturas. Estilos de vida común diversos y escalas de valor diferentes encuentran su origen en la distinta manera de servirse de las cosas, de trabajar, de expresarse, de practicar la religión, de comportarse, de establecer leyes e instituciones jurídicas, de desarrollar las ciencias, las artes y de cultivar la belleza. Así, las costumbres recibidas forman el patrimonio propio de cada comunidad humana. Así también es como se constituye un medio histórico determinado, en el cual se inserta el hombre de cada nación o tiempo y del que recibe los valores para promover la civilización humana” (53).

¹⁵ En Aparecida, por ejemplo, comenzó su Discurso Inaugural hablando precisamente de la relación entre fe y culturas. En ese marco señaló que, “en la actualidad, esa misma fe ha de afrontar serios retos, pues *están en juego el desarrollo armónico de la sociedad y la identidad católica* de sus pueblos” (las cursiva son mías).

dium señala que “los enormes y veloces cambios culturales requieren que prestemos una constante atención para intentar expresar las verdades de siempre en un lenguaje que permita advertir su permanente novedad”. Si nos preocupamos de un lenguaje puramente ortodoxo, “con la santa intención de comunicarles la verdad sobre Dios y sobre el ser humano, en algunas ocasiones les damos un falso dios o un ideal humano que no es verdaderamente cristiano” (EG, 41).

Desde hace medio siglo, la ruptura entre fe y culturas, si no es “el” drama de nuestro tiempo, como decía Pablo VI, es sin duda uno de los mayores desafíos que enfrentamos en América Latina y, por cierto, en otras regiones del planeta donde se dio alguna vez una mejor articulación entre fe y cultura. Cada vez más se ha incrementado la conciencia entre los cristianos de que, por un lado, “las ideas y expectativas de salvación del hombre están siempre determinadas por la cultura”¹⁶ y, por otro, de que la fe en el mensaje salvífico de Jesucristo “que no se hace cultura, es una fe que no es plenamente acogida, enteramente pensada y fielmente vivida”¹⁷. Esta convicción que ha tenido sus expresiones en el magisterio, como hemos señalado, tendría que reflejarse también en los procesos de educación teológica. La educación teológica en la región, al igual que todo proceso educativo portador de una cultura, *¿ofrece a los cristianos o potenciales creyentes la capacidad de tomar conciencia de los sistemas simbólicos*¹⁸ *que permitan interpretar, celebrar y practicar la experiencia de Dios en la cultura de la que se es parte? ¿Facilita, por otra parte, hacer frente a los cambios culturales vertiginosos que caracterizan a nuestro tiempo, de modo que el Evangelio pueda vivirse en las nuevas coordenadas culturales?*

Entre los que han estudiado atentamente la relación entre la fe y las culturas, como asimismo la contribución del teólogo para que dicha relación sea pertinente y adecuada, hay quienes afirman que entre

¹⁶ Edward SCHILLEBEECKX, *Jesús, la historia de un viviente* (Cristiandad, Madrid, 2^a 1983), 18.

¹⁷ JUAN PABLO II, *Carta fundacional del Consejo Pontificio de la Cultura*, 20 de mayo de 1982 (ASS [1982] 685).

¹⁸ El concepto de cultura entendido como *sistemas simbólicos históricamente construidos*, que asumimos aquí, es el sostenido por antropólogos culturales como Clifford GEERTZ, en *La interpretación de las culturas* (Ed. Gedisa, Barcelona, 5^a 1992): “El concepto de cultura que propugno [...] es esencialmente semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre” (p. 20).

los mejores ejemplos de teologías locales o inculturadas se encuentran las teologías de la liberación¹⁹. Y esto, debido fundamentalmente a que los teólogos de la liberación han desarrollado su quehacer en estrecho vínculo con comunidades concretas y atendiendo a los desafíos del contexto en que estas están insertas. No es antojadizo, entonces, buscar entre los exponentes de dicha corriente teológica algunas pistas para abordar los desafíos que hoy enfrenta la educación teológica. Además, de alguna manera estamos acogiendo también la invitación a valorar la propia herencia teológica, que nos hicieran los obispos reunidos para la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en Aparecida:

“Invitamos a valorar la rica reflexión postconciliar de la Iglesia presente en América Latina y el Caribe, así como la reflexión filosófica, teológica y pastoral de nuestras Iglesias y de sus centros de formación e investigación, a fin de fortalecer nuestra propia identidad, desarrollar la creatividad pastoral y potenciar lo nuestro. Es necesario fomentar el estudio y la investigación teológica y pastoral de cara a los desafíos de la nueva realidad social, plural, diferenciada y globalizada, buscando nuevas respuestas que den sustento a la fe y vivencia del discipulado de los agentes de pastoral” (DA, 345).

2. APORTES VIGENTES DE JUAN LUIS SEGUNDO

Luego de describir lo que considero desafíos clave del contexto en el que nos hallamos, me propongo presentar algunos rasgos de la práctica y enfoque teológicos de un teólogo latinoamericano que se hizo preguntas como las que hemos formulado más arriba y que abrió sendas para la educación teológica de laicos y laicas interesados en una fe adulta y atenta al contexto en el que les tocaba vivir la fe, cuando aquello no era muy frecuente en la región. Se trata del jesuita uruguayo Juan Luis Segundo, que inició su quehacer teológico poco antes del Concilio Vaticano II y, en continuidad creativa con él, lo desplegó por más de 30 años hasta que falleciera tempranamente víctima de una enfermedad, hace dos décadas.

Mucho de lo recogido en este trabajo es resultado de la investigación conducente al doctorado en Teología, en la quise constatar precisamente

¹⁹ Robert SCHREITER, por ejemplo, afirma: “Liberation theologies are a major force, if not the major force, in contextual models of theologies today” (*Constructing Local Theologies*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 31993, p. 15).

el carácter inculturado de las teologías de la liberación. Para ello, me centré en el discurso soteriológico de Juan Luis Segundo, en cuanto autor representativo de dicho movimiento teológico y, con la ayuda de un instrumental adecuado —a saber, métodos de análisis semiótico—, saqué a la luz el “entramado” o estructuras de significación que conforman la matriz cultural desde la cual este teólogo, al servicio de unas comunidades, interpreta lo de Jesús y su oferta salvífica²⁰. Si bien han pasado 20 años desde su “pascua”, considero que tanto sus énfasis teológicos como el talante formador que lo caracterizó siguen vigentes para el desarrollo y la educación teológica en el contexto actual de América Latina.

2.1 Una teología relevante y humanizadora

En primer lugar, si bien su formación tuvo una fuerte impronta europea²¹, no hay duda que desde los comienzos la reflexión de Juan Luis Segundo sobre la fe estuvo orientada a enfrentar asuntos propios del continente latinoamericano²², sin que esto signifique que desconociera que tales asuntos estaban afectados por otros de carácter mundial que, cada vez más, fueron objeto de su consideración.

²⁰ F. VERDUGO, *Relectura de la Salvación cristiana en Juan Luis Segundo. Estudio de las mediaciones culturales subyacentes a su soteriología de los años ochenta* (Colección: Anales de la Facultad de Teología LIV, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 2003). La tesis doctoral fue defendida y publicada para propósitos de titulación, en la Universidad Pontificia Comillas, Madrid, en 1996. Una síntesis de los principales hallazgos se puede ver en: Fernando VERDUGO, “Fe y modernidad en América Latina: La teología de Juan Luis Segundo”, en *Teología y Vida* 48/1 (2007) 93-104.

²¹ Juan Luis SEGUNDO se tituló de Licenciado en Filosofía en San Miguel (Buenos Aires), Argentina; luego, Licenciado en Teología en Lovaina, Bélgica; por último, *Docteur ès Lettres* en La Sorbonne, París, con la tesis *Berdiaeff. Une réflexion chrétienne sur la personne* (Aubier-Montaigne, París, 1963), a la que siguió una tesis complementaria realizada bajo la dirección de Paul Ricoeur, con el título *La cristiandad, ¿una utopía?* (CCC, Tomo I, Los Hechos, 93 p.; Tomo II, Los Principios, 99 p., Montevideo 1964, mimeografiado).

²² Un año antes de la defensa y publicación de su tesis doctoral sobre Berdiaeff, aparece su primer libro que refleja una preocupación por la inserción y papel del cristianismo en el contexto latinoamericano: *Función de la Iglesia en la realidad Rioplatense* (Barreiro y Ramos eds., Montevideo, 1962).

En pocas palabras, se puede decir que Juan Luis Segundo concibió su propio quehacer teológico como una instancia de reflexión crítica sobre la fe cristiana, de modo que esta sea efectivamente un aporte en la búsqueda de soluciones más humanas a los diversos problemas históricos con que el cristiano y el ser humano en general se enfrentan. Segundo apeló frecuentemente a la siguiente afirmación de *Gaudium et Spes*: “la fe [...] orienta la mente hacia soluciones plenamente humanas” (nº 11); varias veces la encontramos citada y/o comentada en sus escritos, dado que para él esta concepción de la fe al servicio del mundo y sus problemas constituye uno de los aportes teológicos más novedosos y decisivos del Concilio Vaticano II²³. El cristiano pues, desde su fe madura y críticamente asumida, ha de buscar, en colaboración con otros, soluciones más humanas a los diversos problemas que afectan a los hombres.

Ahora bien, si la teología ha podido quedar –como de hecho ha sucedido, según él, en América Latina– atrapada en un comportamiento ideológico que, en vez de ayudar, reprime el potencial humanizador de la fe, es tarea del teólogo “liberar la teología”²⁴. Así, una vez liberada, la teología puede devolverle a la fe su función liberadora y humanizadora. Lo mismo sucede si la reflexión y expresión de la fe se anquilosan en mentalidades y lenguajes del pasado que no dicen nada al hombre de hoy. De ahí que, recurriendo a nuevos planteamientos metodológicos (sobre todo antropológicos y epistemológicos), Segundo intenta, por ejemplo, ver “qué aporta –en la hipótesis de que lo haga– Jesús de Nazaret y la tradición que viene de él al proceso de humanización” en su fase actual²⁵.

²³ Son considerables las veces que J. L. SEGUNDO se sirve, implícita o explícitamente, de esta manera de entender la fe que aparece en GS 11. Simplemente, a modo de ejemplo, véase *Teología abierta*, tomo III (Cristiandad, Madrid, 1984) 16, 19, 33, 220, etc. O bien, obras más recientes: *El dogma que libera* (Sal Terrae, Santander, 1989) 28, 243, 283, 368-369; *¿Qué mundo?, ¿qué hombre?, ¿qué Dios?* (Sal Terrae, Santander, 1993) 12, 449, etc.

²⁴ *Liberación de la teología* (Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1975) es el título de la obra en que J. L. SEGUNDO presenta sus planteamientos metodológicos más profundos, y que serán desarrollados en obras posteriores.

²⁵ Este sería para J. L. SEGUNDO uno de los objetivos de su cristología (o “anti-cristología”, como él la denomina, con el fin de destacar su intento de liberar a Cristo del encasillamiento en categorías religiosas y universales que impiden reconocer en él a un testigo concreto de una vida humana más humana y liberadora): *El hombre*

Acogiendo, entonces, este rasgo teológico de Segundo para los fines de una buena educación teológica, esta siempre debiera partir por relevar aquellos problemas o desafíos que se experimentan como los más decisivos en el contexto en que se realiza el proceso de enseñanza-aprendizaje. De lo contrario, la enseñanza teológica aparecerá como irrelevante o impertinente, y se privará de contribuir en los procesos de humanización que reclama el presente.

2.2 Una teología liberada y liberadora

Un segundo rasgo a destacar del quehacer teológico de Juan Luis Segundo, es haber sido un claro representante de las denominadas “Teologías de la liberación”, que, como decía Schreier, son ejemplares entre las teologías que toman en serio el contexto. Más aún, puede considerarse a Segundo –junto a Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann, etc.– como uno de los “padres fundadores” de la Teología de la liberación en América Latina. Es cierto que, a partir de cierto momento, comenzó a ser crítico con respecto a algunas tendencias dentro de la Teología de la liberación latinoamericana; pero, al mismo tiempo, supo salir en su defensa cuando fue necesario. La más nítida defensa de la Teología de la liberación la realizó frente al cuestionamiento que provino de la Congregación para la Doctrina de la Fe²⁶, presidida entonces por el Cardenal Joseph Ratzinger²⁷.

En cuanto a las críticas que dirigió a la teología que él ayudó a fundar, Segundo cuestionó sobre todo las tendencias “populistas” que observó en ciertos exponentes de la Teología de la liberación, dado que estos consideran al “pueblo-pobre” latinoamericano como el sujeto histórico y eclesial por excelencia, del cual además brotaría la correcta interpretación de la fe. Segundo sostuvo que estos teólogos desconocen o, mejor,

de hoy ante Jesús de Nazaret, tomos I, II/1 y II/2 (Ed. Cristiandad, Madrid, 1982; la cita es del tomo II/1, p. 25).

²⁶ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, “Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la liberación” (6 de agosto de 1984).

²⁷ J. L. SEGUNDO, *Teología de la liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger* (Ed. Cristiandad, Madrid, 1985). Ver, también, “Críticas y autocríticas de la teología de la liberación”, en J. COMBLIN, J. I. GONZÁLEZ FAUS, J. SOBRINO (eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina* (Ed. Trotta, Madrid, 1993) 215-236.

olvidan (porque así lo percibió en sus comienzos la Teología de la liberación) que hay introyectadas en aquel pueblo concepciones y prácticas religiosas que sirven para mantener situaciones de opresión e injusticia que lo perjudican, en vez de favorecer su liberación. Segundo insistió, a veces casi en solitario, en la función crítica de la teología –y, por tanto, del “teólogo profesional”–, de modo que la concepción y praxis de la fe se vieran liberadas de aquello que reprime su potencial humanizador²⁸. En fin, podemos decir que, por un lado, Juan Luis Segundo compartió con el conjunto de teólogos de la liberación la preocupación por que la teología, en cuanto reflexión crítica sobre la praxis de la fe, incida en que esta sea un aporte en la superación del empobrecimiento de las grandes mayorías latinoamericanas; por otro lado, estuvo de acuerdo con ellos, e incluso profundizó en lo que significa la “opción por los pobres” como una opción hermenéutica en la reflexión teológica²⁹. Sin embargo, hay aspectos de su teología que lo distancian de otros teólogos³⁰.

Para el propósito de este artículo, entonces, se desprende de lo visto que toda educación o formación teológica debe favorecer el potencial liberador del Evangelio, sin dejar de cuestionar aquellos esquemas de pensamiento y prácticas religiosas que lo opacan o inhiben.

²⁸ Para ahondar en las críticas que J. L. SEGUNDO dirigió a cierta corriente de la Teología de la liberación, véase: “Nota sobre ironías e tristezas. Que aconteceu com a Teologia da Libertação em sua trajetória de mais de vinte anos?”, en *Perspectiva teologica* 15 (1983) 385-400; “Les deux théologies de la libération en Amérique latine”, en *Etudes* 361 (1984) 149-161; y *Teología Abierta*, ..., tomo I, 22-23 y tomo III, 129-159 y 199-217.

²⁹ Sobre este punto, véase J. L. SEGUNDO, “La opción por los pobres, clave hermenéutica para entender el Evangelio”, en *Sal Terrae* 74 (1986) 473-482.

³⁰ En el artículo “Les deux théologies de la libération en Amérique latine”..., de esta manera sintetiza SEGUNDO lo que une y separa a estas dos corrientes teológicas: “¿Son complementarios y opuestos los dos movimientos? Ciertamente los esfuerzos por liberar a las mismas personas y humanizar su existencia deben ser mirados como complementarios. Sin embargo, los dos sistemas parten de presupuestos contrarios, adoptan estrategias diferentes, y sus métodos no son compatibles en la realidad... Es nuestra común esperanza que estas formas diferentes vayan convergiendo” (p. 161).

2.3 Una teología inductiva que forma adultos en la fe

Un tercer aspecto que me parece importante destacar de la teología desarrollada por Juan Luis Segundo, radica en el hecho de que, al igual que la mayoría de los que dieron origen a las teologías latinoamericanas de la liberación, su actividad rebasó los ámbitos en que se venía desarrollando la disciplina: los seminarios y las facultades de teología. En efecto, en cuanto teólogo profesional, además de las facultades de teología donde fue invitado a enseñar, tanto de América Latina como de otras regiones (Canadá, Estados Unidos, Francia, España, etc.), Segundo desplegó su quehacer teológico en estrecho vínculo con la experiencia cristiana de una comunidad particular³¹. En efecto, desde que se inició como teólogo hasta su muerte, Segundo quiso no solo plantear su quehacer teológico como una ayuda para que los cristianos reflexionen sobre su fe comprometida con las necesidades y desafíos que les plantea el contexto, sino que además realizó con algunas comunidades la reflexión teológica misma. Así nos lo cuenta él mismo, por ejemplo, en *Teología abierta*.

En el prólogo a esta segunda edición de *Teología abierta para el laico adulto*³², Juan Luis Segundo insiste una y otra vez en que los cinco tomos de la versión original, al igual que *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret* y el tercer tomo añadido de *Teología Abierta* (subtitulado “Reflexiones críticas”), fueron fruto de la reflexión realizada en el seno de un “grupo humano, fraterno y comunitario”, constituido fundamentalmente por “laicos”, y cuyo origen se remontaba a unos veinte años. Y agrega, situado en el presente de 1983: “Hoy, veinte años después, con las substracciones y adiciones traídas por el tiempo y las circunstancias, ese grupo de laicos comparte conmigo, semana tras semana, amén de muchas cosas

³¹ Para R. SCHREITER, al igual que para otros teólogos que reflexionan sobre las características de las teologías locales o contextuales, la actividad del teólogo profesional no puede estar desvinculada de la experiencia creyente de una comunidad: “In the development of local theologies, the professional theologian serves as an important resource, helping the community to clarify its own experience and to relate it to the experience of other communities past and present” (*Constructing Local Theologies*, ..., 18).

³² No deja de ser significativo que su primera obra más voluminosa y conocida (traducida a varios idiomas), se titulara: *Teología abierta para el laico adulto* (5 tomos); I: Esa comunidad llamada Iglesia, II: Gracia y condición humana, III: Nuestra idea de Dios, IV: Los Sacramentos hoy, V: Evolución y culpa (Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1968-1972).

que se han vuelto decisivas en mi vida, estas reflexiones y el problema de su continuidad”³³. Además de este grupo de laicos montevidianos, Segundo menciona también a otros “grupos de reflexión con que [mantiene] asimismo relaciones continuas o esporádicas”³⁴.

En cuanto a la forma de proceder teológicamente *en y con* esos grupos, Segundo señala que, más que seguir el orden de una “teología sistemática... que precede y no acompaña la problemática concreta que viven los cristianos”, “el orden de la reflexión estuvo condicionado mucho más por el interés vital que por encadenamiento lógico”³⁵. Es decir, la reflexión comunitaria realizada en esos grupos arrancaba desde “los puntos donde los cristianos ya comprometidos en la búsqueda de valores y soluciones humanas se encontraban, en forma dolorosa, enfrentados a puntos de la doctrina que, o no podían aceptar tal como les eran presentados, o los aceptaban sin comprender su verdadero alcance y significado”³⁶.

Pues bien, considerando que vivimos actualmente en un contexto caracterizado por el sometimiento de las personas a diversos flujos culturales, no hay duda que el creyente necesita incrementar la capacidad de reflexionar y dar cuenta de la experiencia que sustenta su fe. Difícilmente se puede permanecer y crecer en la fe, además de dar el testimonio que ella exige, si no se habitúa uno a reflexionar críticamente, de manera personal y en comunidad, sobre los contenidos y prácticas de la misma. Se necesitan cristianas y cristianos adultos en su fe. Una formación teológica como la que inició Segundo hace más de cincuenta años, parece hoy imprescindible. Por otra parte, la fecundación mutua entre la teología elaborada en facultades y la reflexión teológica generada y madurada en el seno de comunidades de creyentes, debiera nutrir todo proceso de formación teológica. No está de más preguntarnos hasta qué punto la formación teológica impartida en las instituciones educativas católicas toma en serio los aprendizajes de aquellos hombres y mujeres que buscan vivir hoy la fe en Jesucristo de manera coherente y significa-

³³ J. L. SEGUNDO, *Teología abierta*,..., tomo I, 21.

³⁴ J. L. SEGUNDO, *Teología abierta*,..., tomo I, 25. Vale la pena leer el testimonio de un miembro de los grupos en que se gestó la teología de Segundo: José IRURETA GOYENA, “Treinta dos años con Juan Luis Segundo: el grupo de los sábados”, en revista *Misión* n° 63-64 (Montevideo, 1996) 93-95.

³⁵ J. L. SEGUNDO, *Teología abierta*,..., tomo I, 25.

³⁶ J. L. SEGUNDO, *Teología abierta*,..., tomo I, 19.

tiva. Escuchar el *sensus fidei fidelium* no solo es un deber de los pastores sino, también, de aquellos que han hecho de la teología su servicio a la Iglesia³⁷.

2.4 Una teología de la salvación atenta a lo cultural, diversa y en proceso

Como en toda buena teología, el tema de la salvación es ampliamente abordado en las obras de Juan Luis Segundo. Lo interesante es que desde muy temprano Segundo fue consciente, por un lado, de que las mentalidades o estructuras de pensamiento tienen mucho que ver con la manera como se interpreta la salvación y, por otro, de que esta interpretación afecta a la forma que tienen los cristianos de enfrentar la vida y sus desafíos e, igualmente, las actitudes pastorales asumidas por la Iglesia.

Cabe notar que ya en sus primeros escritos Segundo abordaba ese tema central del mensaje cristiano en estrecha relación con las mentalidades que predominan en un determinado momento y lugar. En el libro *De la Sociedad a la Teología*, que es una recopilación de artículos escritos a lo largo de la década de los sesenta para diferentes revistas y obras colectivas³⁸, podemos, por ejemplo, encontrar afirmaciones como la siguiente:

“Lo que importa desde el punto de vista pastoral es tomar conciencia de la desproporción existente entre la realidad que vivimos hoy [i. e., de profundas transformaciones sociales y culturales que tienen lugar en América Latina por los años sesenta], y formulaciones, esquemas mentales y actitudes pastorales que nos vienen, casi sin cambios, de esa situación inicial” en que el cristianismo lo era todo³⁹.

O bien, esta otra:

“... pretendemos examinar aquí la hipótesis siguiente: si 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

³⁷ Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El sensus fidei en la vida de la Iglesia*, 2014.

³⁸ J. L. SEGUNDO, *De la Sociedad a la Teología* (Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1970).

³⁹ J. L. SEGUNDO, *De la Sociedad...*, 32.

realizada precisamente por Pablo y 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”⁴⁰.

Las frases que acabo de citar y que han sido tomadas casi al azar entre muchas posibles dentro del libro *De la Sociedad a la teología*, espero que sirvan para captar hasta qué punto, y desde muy temprano, Segundo relaciona el tema de la salvación con esquemas mentales o mentalidades; es decir, con elementos que conforman lo que hoy se entiende por “cultura”.

Este modo de pensar la salvación cristiana, atenta a los cambios de mentalidad, a las culturales y sus transformaciones, debiera ser un componente esencial en todo proceso de educación religiosa y de formación teológica que no puede ser sino diversa y provisoria. En efecto, es necesario formar para la diversidad teológica pues son distintos los tiempos y los contextos en que se piensa la fe, y la salvación en particular.

De hecho, esta pluralidad teológica ya está presente en la Escritura: tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento hay una gran diversidad de teologías, lo cual se debe a las mentalidades, a los lenguajes, lugares y momentos históricos en que se circunscriben sus autores. La interpretación creyente del Dios que se revela es plural en la Escritura porque son plurales también los contextos en los que se realiza esa acción interpretativa. Lo mismo puede decirse del desarrollo teológico posterior a los inicios del cristianismo: cuando este se extiende más allá de las fronteras palestinas, es acompañado por un esfuerzo paralelo que intenta darle sentido a la fe en Jesucristo en los términos de la cultura helénica entonces dominante; más tarde, en la Edad Media, Tomás de Aquino logra una síntesis de la doctrina católica enraizándola en los planteamientos del recién redescubierto Aristóteles; etc. Como bien dice Stephen Bevans, “incluso un vistazo superficial a la historia de la teología revela que nunca ha habido una genuina teología que haya sido articulada en una torre de marfil, sin referencia o dependencia a los eventos, a las formas de pensar, o a la cultura de un particular tiempo y lugar”⁴¹. La diferencia más decisiva entre esas genuinas teologías del pa-

⁴⁰ J. L. SEGUNDO, *De la Sociedad...*, 77.

⁴¹ S. BEVANS, *Models of Contextual Theology* (Orbis Books, Maryknoll, New York, 1992) 4.

sado y las que hoy insisten en lo cultural consiste, entonces, en que estas últimas son conscientes del carácter culturalmente condicionado de la experiencia creyente e incorporan, por tanto, los elementos que conforman el contexto de dicha experiencia como *fuentes* de la reflexión teológica misma, además de las experiencias normativas de la fe consignadas en la Escritura y de las sucesivas inculturaciones de la fe que conforman la tradición de la Iglesia⁴².

En su obra *El Dogma que libera*⁴³, Juan Luis Segundo presenta como ejemplo de qué manera los contextos explican los desarrollos que se dan en la comprensión de la relación entre Iglesia y salvación. Comienza por los que se aprecian en el NT, donde a lo más se llegaría a afirmar (dogmáticamente): “dentro de la Iglesia hay salvación”. Luego se pasa a un contexto, el de Cristiandad, donde el estar fuera de la Iglesia suponía mala voluntad, lo cual lleva a formular que “fuera de la Iglesia no hay salvación”. Por último, en el contexto mundial actual, donde el cristianismo se percibe como una religión entre otras, el Concilio Vaticano II redescubre “las dimensiones universales de la gracia salvadora de Cristo actuando en la buena voluntad de los hombres”⁴⁴. Para Segundo, pues, los cambios de contexto muestran que las formulaciones anteriores sobre la salvación no es que fueran falsas, sino más bien *insuficientes* para el hombre hoy. La historia se encarga de mostrar que las cosas son más complejas y, por lo tanto, es necesario buscar nuevas formulaciones para preservar y acrecentar su verdad⁴⁵.

Un desafío mayor, entonces, para la educación teológica en el contexto latinoamericano (y también en otros) es presentar el Evangelio y su propuesta salvífica en las coordenadas culturales actuales, pero siempre en permanente transformación. Eso implica educar no para anquilosarse teológicamente en un contenido, en un estadio de la tradición o en un dogma, sino más bien para insertarse en un proceso que Segundo llamaba “aprender a aprender”: es decir, “el proceso de una pedagogía que no

⁴² “Theology that is contextual realizes that culture, history, contemporary thought forms, and so forth are to be considered, along with scripture and tradition, as valid sources for theological expression” (S. BEVANS, *Models of Contextual Theology*,..., 2).

⁴³ J. L. SEGUNDO, *El dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático* (Ed. Sal Terrae, Santander, 1989).

⁴⁴ J. L. SEGUNDO, *El dogma que libera*..., 40.

⁴⁵ Cf. J. L. SEGUNDO, *El dogma que libera*..., 40-43.

acumula informaciones, sino que ayuda al hombre a profundizar en sus problemas y resolverlos mediante una experiencia cada vez más ajustada y compleja”, lo cual “es mucho más humano y, por ende, *más digno de Dios* que el oficio de dictar”⁴⁶. Con mayor razón si, “aún después de la revelación de Dios en Jesucristo, la función reveladora del Espíritu de Jesús sigue acompañando el proceso de humanización de todos los hombres”⁴⁷. Dicho proceso se da en comunidad; es decir, en “un pueblo al que Dios, con su ‘verdadera pedagogía’, va encaminando hacia la verdad liberadora de todas las potencialidades creadoras del hombre”⁴⁸.

3. REFLEXIONES FINALES

El desafío de vivir la fe en sociedades globalizadas, de poscristiandad, donde el pluralismo ya no se ve necesariamente como amenaza, nos ha hecho caer nuevamente en la cuenta de que una fe auténtica no se funda en una herencia cultural, en una opción ética o en unas ideas, sino en una *experiencia de encuentro personal con Dios*. A esa convicción llegaron tanto Benedicto XVI como Francisco⁴⁹. Igualmente, la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, reunidos en Aparecida. En efecto, puesto que en el continente “se abre paso un nuevo período de la historia con desafíos y exigencias, caracterizado por el desconcierto generalizado que se propaga por nuevas turbulencias sociales y políticas, por la difusión de una cultura lejana y hostil a la tradición cristiana, por la emergencia de variadas ofertas religiosas que tratan de responder, a su manera, a la sed de Dios que manifiestan nuestros pueblos” (DA, 10); dado todo eso, la Iglesia Latinoamericana y del Caribe se propone “confirmar, renovar y revitalizar la novedad del Evangelio

⁴⁶ J. L. SEGUNDO, *El dogma que libera...*, 80.

⁴⁷ J. L. SEGUNDO, *El dogma que libera...*, 374.

⁴⁸ J. L. SEGUNDO, *El dogma que libera...*, 376.

⁴⁹ Como decía el Papa emérito BENEDICTO XVI en *Deus Caritas est*: “No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva” (1). Por su parte, FRANCISCO ha hecho de tal manera suyas las palabras de su predecesor que, en su Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, confiesa: “No me cansaré de repetir aquellas palabras de Benedicto XVI que nos llevan al centro del Evangelio” (7).

arraigada en nuestra historia, desde un encuentro personal y comunitario con Jesucristo, que suscite discípulos y misioneros” (DA, 11).

Ahora bien, la posibilidad de una *experiencia personal y comunitaria de Jesucristo*, como fuente de vida plena en el contexto latinoamericano, requiere por cierto que el Señor se nos dé para ser hallado, que Él nos siga haciendo sentir su presencia en el mundo y en la historia. Requiere, además, de marcos de interpretación que otorguen sentido y nos permitan nombrar esa experiencia⁵⁰. Las tradiciones culturales y religiosas, resultado de experiencias previas de hombres y mujeres, constituyen precisamente esos marcos de interpretación que nos permiten prestarle sentido a la experiencia de Jesucristo en el presente. El asunto es que hoy en América Latina ya no circulan tan fácilmente tradiciones religiosas relativamente homogéneas al interior de las culturas del continente. Más bien, dado el pluralismo de nuestras sociedades globalizadas, circulan múltiples tradiciones espirituales y religiosas, muchas de ellas divergentes. De ahí que como Iglesia, como “discípulos y misioneros” en términos de Aparecida, sea necesario estar presente donde se forjan e interactúan los diversos flujos culturales, de modo que estos estén abiertos a la trascendencia y, por tanto, al sentido pleno de la vida humana⁵¹.

Además, urge que las Iglesias latinoamericanas, junto con valorar nuestra rica tradición teológica a la que invitaban los obispos reunidos en Aparecida (Cf. DA, 345), amplíen las instancias de formación teológica a todo nivel, de modo que la fe en Jesucristo pueda pensarse atendiendo a los distintos flujos culturales y en interacción creativa con las distintas tradiciones religiosas y espirituales que circulan en el continente. El desafío de “dar razón de nuestra esperanza” (cf. 1 Pe 3,15) no es solo para los interesados profesionalmente en la disciplina teológica, sino para todos los cristianos, laicos y laicas, clérigos, etc., que de verdad quieran ser adultos en la fe y tratar a los demás como adultos. En sociedades plurales, solo el diálogo sustentado en la razón puede sobreponerse a la tentación y práctica de la violencia.

⁵⁰ Sobre la relación entre acontecimiento y marco hermenéutico o de interpretación que codeterminan la experiencia religiosa, ver E. SCHILLEBEECKX, *Los hombres relato de Dios* (Ed. Sígueme, Salamanca, 1995) 43-60.

⁵¹ Ver VERDUGO, “Aparecida: perspectiva teológico-cultural”, en *Teología y Vida*, Vol. XLIX (Santiago, 2008) 683.

El teólogo Juan Luis Segundo, como creemos haber mostrado en este trabajo, fue pionero en América Latina en prestarle atención a los esquemas mentales y culturales que inciden en la formulación y en la práctica de la fe. Abrió en la Iglesia latinoamericana una senda que, por lo demás, ha sido asumida por la Iglesia entera como uno de sus desafíos mayores. Más aún, Segundo urgió a los creyentes en Jesucristo a liberarse de aquellos esquemas obsoletos o francamente contraproducentes que les impedían desplegar el potencial liberador y humanizador del Evangelio. En particular, de aquellos que no contribuían a superar el lastre de la pobreza en la región. Desarrolló, en diálogo con las ciencias sociales, físicas y biológicas, un quehacer teológico capaz de nutrir la fe de argumentos razonables, para que esta cumpla así su cometido de orientar “la mente hacia soluciones plenamente humanas” (GS, 11) ante los diversos desafíos que a cada generación de seres humanos le toca enfrentar.

Atendiendo a los actuales problemas de degradación humana y social, a los que se vinculan estrechamente los desafíos de la degradación ambiental, se hace más necesario que nunca desarrollar una teología en diálogo interdisciplinar, como también de formar a las cristianas y cristianos en ella. Este doble ejercicio desplegado señeramente por Juan Luis Segundo –investigación y formación teológica interdisciplinar– son gravitantes para la relevancia y pertinencia del aporte cristiano en los procesos de desarrollo y humanización en América Latina. Además de interdisciplinar, se requiere formar teológicamente con la pedagogía del “aprender a aprender”, descrita por Segundo, dado que sobre todo en épocas de cambios vertiginosos como la nuestra no nos podemos anquilosar en tradiciones culturales o doctrinas que, a poco andar, muestran sus límites u obsolescencia. La evolución, hemos aprendido del teólogo uruguayo, no es algo que acontece únicamente en la naturaleza, sino que debe ser asumida igualmente en nuestra manera de pensar y decir la fe, como también a la hora de considerar la responsabilidad que le corresponde al ser humano en tanto cocreador de un mundo inacabado⁵². Por

⁵² Cabe señalar que el rol del ser humano en la evolución, desarrollado por Juan Luis Segundo, siguiendo a Teilhard de Chardin, ha sido retomado por el Papa FRANCISCO en la Encíclica *Laudato sí'*. Por ejemplo, en el párrafo 80 afirma que Dios, “de algún modo, quiso limitarse a sí mismo al crear un mundo necesitado de desarrollo, donde muchas cosas que nosotros consideramos males, peligros o fuentes de sufrimiento, en realidad son parte de los dolores de parto que nos estimulan a colaborar con el Creador”.

último, la investigación y educación teológica no es una tarea solitaria, sino que ha de ser desplegada al interior de una comunidad creyente, la cual es asistida por el Espíritu que, en cada nueva situación, en cada nueva cultura, nos hace descubrir aspectos inéditos del Evangelio.