

## Capítulo 1

### DOS ESTILOS, DOS ITINERARIOS

#### IMPORTANCIA DEL SUJETO DE LA TEOLOGÍA

La buena teología es tan ajena de la arbitrariedad subjetiva como de la objetividad meramente conceptual o sistemática. Nuestros teólogos combinan simultáneamente la referencia a contextos objetivos, el uso de métodos críticos y la construcción de sistematizaciones con la intensa presencia de experiencias, opciones y convicciones de gran vigor personal.

No es extraño a la propia andadura de Metz el imperativo que él levanta de unir sistema teológico y experiencia religiosa. Y cuando crítica en el admirado modelo de Rahner el predominio de la antropología frente a la historia y la sociedad, no es para volver atrás de la biografía mística con intención dogmática, sino para tomar en cuenta en ella de forma más consecuente la doble estructura místico-política de la fe cristiana (cfr. FHS, 228-236). Más aún: piensa Metz que ante las grandes catástrofes contemporáneas —Auschwitz, el atónito sufrimiento de los pobres y oprimidos del mundo— ha pasado el tiempo de los sistemas desencarnados de la situación y de todo sujeto, como lugares privilegiados de verdad teológica; y que se impone para los teólogos cristianos aprender a decir 'yo' de una forma nueva. El usual lenguaje sistemático objetivo no hace sino camuflar la insensibilidad histórica. En cambio, decir 'yo' de una manera nueva no es una forma estilizada de individualismo teológico, sino la única forma de dejarse interrumpir, con sensibilidad y responsabilidad, por las historias insistemáticas de sufrimiento. Subjetividad, pues, que no es en absoluto subjetivista, ni acrítica, ni apolítica (cfr. TDA, 210-211).

Toda la obra de Segundo, por su parte, no es sino la articulación escrita de un prolongado diálogo sobre el sentido y la fecundidad de la fe cristiana ante los grandes retos de la historia actual, especialmente desde el ángulo latinoamericano. Nada lo evidencia mejor que la dedicatoria de su obra cristológica central:

En un lugar del mundo —exterior o interior— existe un grupo, una comunidad de personas con las que, desde hace veinte años, discuto una noche por semana sobre los temas de este libro. Los miembros de este grupo nos hemos vuelto más que amigos: hermanos... A este grupo llegaron personas que sólo de adultos se volvieron cristianos y que ni siquiera lo eran mientras discutíamos los temas que llenan este



libro. Pero a todos nos interesó por igual Jesús de Nazaret y su búsqueda nos hizo aún más hermanos... (JN, II/1, 7).

La penetrante y sutil agudeza analítica de Segundo puede ocultar la intensidad de este diálogo. En contra de ello, tanto los varios anexos de *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, como toda la *retractatio* de la *Teología abierta* (TA, III), nos sitúan una y otra vez con el teólogo que bucea en las nuevas experiencias y problemas y que articula siempre de nuevo una biografía cristiana dialógica y comunitaria para el servicio del mundo.

La presentación de algunos rasgos centrales del estilo cristiano, intelectual y teológico de nuestros autores, puede servirnos al mismo tiempo como una introducción a su proyecto y como un elemento hermenéutico para su interpretación.

Sin pretender ofrecer un perfil completo de nuestros teólogos, me fijaré en tres rasgos que al mismo tiempo sean nucleares a su estilo y que sean diferenciadores. Como se apreciará, no se trata de una diferenciación por negación mutua sino por una enfatización diversa de elementos complementarios y de alguna manera compartidos. Tampoco pretendo que estos rasgos muestren meras originalidades individuales, al margen de condicionamientos contextuales. Pero más lejos aún me encuentro de pretender que sean meros reflejos históricos ambientales. La responsabilidad de una memoria subversiva (Metz), y la urgencia de un diálogo de servicio (Segundo), han germinado tanto en la profundidad de la decisión como en una tierra histórica y eclesial concretas. En nuestra parte primera nos fijaremos en los contextos. Vemos ahora los 'estilos', con las precauciones y limitaciones dichas.

Los tres rasgos se refieren: 1) a su interés práctico último; 2) al *pathos* con el que lo persiguen; 3) al modo como transforman un género o disciplina teológica, a través de su propia evolución.

## 1. LOS INTERESES ÚLTIMOS: EL SEGUIMIENTO Y EL SERVICIO AL MUNDO

### 1.1. Metz o la invitación al seguimiento de Cristo

Soy completamente consciente —junto con no pocos de mis colegas— del dilema de un profesor de teología burgués, de un introductor al seguimiento que es un empleado del Estado. (RPB, 112-113.)

En esta confesión de Metz resaltan dos cosas: la definición abierta de lo que es en definitiva un teólogo, y el contexto conflictivo tanto de este reconocimiento como de la existencia y el trabajo de un teólogo tal. Atendiendo a ambos aspectos perfilaremos los intereses últimos de Metz.

Teólogo es igual en definitiva a introductor al seguimiento. ¿Estamos ante una definición pietista y entusiasta de la teología, inconsciente

de su compleja problemática intelectual? ¿Se está confundiendo aquí el *logos* de la teología con el clamor de la predicación? Digamos más bien, con Metz mismo, que se está identificando el *logos* cristiano como un *logos* de narración y de invitación práctica, y que se está midiendo la compleja problemática intelectual y práctica que permite introducir realmente, en medio de los sistemas burgueses, el recuerdo y la práctica del seguimiento. Este interés último configura toda su teología, como preocupación, como programa, como 'apologética' contemporánea, como crítica de las teologías. Veámoslo en algunos textos breves. Expresado en primer lugar como preocupación:

A mi parecer, el problema de una identificación práctica del cristianismo, es decir, el problema de los sujetos a quienes se dirige y afecta el llamamiento, es hoy, para la teología, más indispensable que nunca. (OR, 8.)

Expresado ahora como programa global:

Las perspectivas teológicas que aquí exponemos por primera vez están presididas explícitamente por la idea de que la tan aireada crisis de identidad del cristianismo no es tanto una crisis de su mensaje como una crisis de sus sujetos e instituciones, que con demasiada frecuencia rehúyen el sentido inexcusablemente práctico del mensaje, impidiendo así a la vez que el mismo mensaje pueda ser entendido. (FHS, 13.)

Dicho ante las sospechas centrales de la modernidad:

La sospecha... de que el cristianismo tardío ha perdido su identidad viva con Jesús... y de que muchas de sus intenciones han sido felizmente heredadas por otros movimientos históricos..., no puede invalidarse simplemente por una mejor o más sutil interpretación del comportamiento histórico del cristianismo, por una hermenéutica más científica... sino solamente por la demostración del espíritu y de la fuerza de un seguimiento consecuente, es decir, por la «cristiformidad» práctica. (FHS, 176-177.)

Dicho de una manera polémica, contra las teologías idealistas:

La universalidad de la oferta salvífica no tiene en el cristianismo el carácter de una universalidad trascendental o histórico universal. Tiene carácter de «invitación». El *logos* del cristianismo tiene una estructura narrativa de intención práctica liberadora. En términos cristológicos esto significa que la salvación «para todos», fundada en Cristo, no se hace universal por la idea, sino por la fuerza inteligible de una praxis, la praxis del seguimiento. Pero esta inteligibilidad del cristianismo no debe traducirse teológicamente de forma especulativa, sino narrativa: cristianismo narrativo-práctico. (FHS, 176.)

Ya estas referencias ilustran cómo esta definición del teólogo como introductor al seguimiento —aparentemente tan simple— convoca de



una manera decisiva todas las fuerzas del teólogo: escucha de las sospechas, memoria, narración, crítica de las situaciones eclesiales y las teologías vigentes, imaginación y creatividad para una nueva hermenéutica, etc. Pero si atendemos al contexto conflictivo de nuestro texto inicial, nos aparecerá más claro cómo y por qué el interés central de Metz, siendo una forma de expresar el *absolutum* de la fe cristiana, expresa también coherentemente el *absolutum* de su compromiso como teólogo.

Efectivamente, introducir al cristianismo desde un mundo burgués plantea con rigor la dificultad y el reto centrales de la teología: pues mundo burgués significa sistemas vigentes de interpretación, principios actuantes de configuración de identidades, poderosa vigencia de instituciones. Y entonces el seguimiento tiene que ser necesariamente político, para no diluirse en religión burguesa. Y tiene que ser necesariamente místico, para no secularizarse en mero antihumano utópico de la burguesía. Y tiene que buscar el acceso a su fundamento práctico —místico y político— por un camino epistemológico en que no quede preso ni de los sistemas interpretativos, ni de los sistemas sociopolíticamente vigentes. Ya acompañaremos análisis concretos, propuestas epistemológicas y teológicas de Metz. Pero conviene que sepamos dos cosas: 1) Que no es posible acercarse impunemente a él. 2) Que todos sus análisis e instrumentos intelectuales, aunque tengan su relativa autonomía, están sobre-determinados por una pregunta acuciante y apasionada: ¿Cómo hacer posible hoy la praxis del seguimiento de Jesús para nuestros contemporáneos, en toda su novedad y radicalidad?

Diríamos para resumir que Metz es un teólogo dispuesto a pagar los precios teológicos, críticos, eclesiales de la radicalidad y credibilidad del seguimiento, como único índice eclesial de la esperanza.

## 1.2. Segundo o la convocación para el servicio al mundo desde la fe

La fe se destina a ayudar al hombre a encontrar soluciones más humanas a sus problemas históricos...; así, el cristiano se ve obligado a unirse a los demás hombres en la búsqueda de la verdad, ya que la verdad revelada sólo alcanza su cumplimiento al volverse verdad humanizadora. (TA, III, 33.)

Estas frases, en las que Segundo resume lo que él considera algunas de las enseñanzas teológicamente más radicales y nuevas del Vaticano II, expresan a su vez el interés último que lo mueve en toda su teología con una coherencia impresionante. Hay que entenderlas pues no como *slogans* de moda, sino como principios configuradores de la existencia cristiana y de la tarea teológica.

Segundo, no sólo constata, como lo haría un historiador, que la fe cristiana puede ser o es en determinadas condiciones un factor humanizador. No sólo aduce, como apologeta tradicional, los reales o posibles efectos liberadores de la fe. No sólo está interesado en las radicales

consecuencias o dimensiones humanizadoras de un cristianismo ya constituido. Sino que tiene la convicción de que la función intrínseca de la fe es ser una ayuda para buscar las soluciones más humanas a los problemas históricos. De tal manera que sólo se va constituyendo el cristianismo creyente en el proceso de buscar con otros y de encontrar con la ayuda de la fe las soluciones más humanas.

Si encontramos por ejemplo, como veremos que es el caso, que el conjunto de pensamiento y lenguaje, instrumentos y poderes con que cuenta la Iglesia para comunicar y testimoniar la fe estuvieran hipotecados por una estructura ideológica ligada a la opresión vigente en todos los demás planos de la cultura social, la tarea de 'liberar a la teología' de esa hipoteca sería —como es— una difícil pero intrínseca e imprescindible tarea de la misma fe (cfr. TA, III, 34).

Segundo no tiene ninguna duda sobre el carácter humanizador de la fe ortodoxa, incluyendo el desarrollo histórico de los dogmas cristianos como verdadero criterio teológico<sup>1</sup>. Pero considera que, ante las clamorosas heteropraxias de los creyentes de todas las clases sociales, la ortodoxia sólo se logra como fe, liberándose de las ideologías opresoras y poniéndose al servicio de soluciones humanizadoras a los problemas más urgentes. Evidentemente no se trata de una función crudamente instrumental, en donde la fe se subordinara a valores extraños a ella.

Juan Luis escoge cuidadosamente sus palabras. Acentuemos el sentido de dos de ellas: soluciones y búsqueda. Nuestro teólogo lo dice de una manera provocativa y polémica: no se trata de 'dar testimonio de valores', sino de colaborar a encontrar soluciones. Criticando tendencias eclesiales de alguna manera articuladas teológicamente escribe:

Se ponía así el acento en la *voluntad* de dar realidad a la fe y, con ésta, a todo aquello que una vez mostrado sería ya servicio. Se ponía el acento en esta voluntad, más que en la función *intelectual* de buscar todos juntos la verdad —convertida en una solución más humana— llevando los cristianos a esa búsqueda de soluciones, no las soluciones que por sí solos no tienen, sino el aporte que a tales soluciones puede dar su fe. (TA, III, 12.)

Búsqueda. También aquí hay radicalidad. Segundo descrece de una fácil ortopraxis, activista y políticamente radical<sup>2</sup>. Descrece igualmente

1. Cfr. DTL, 152-3: «Cuando los teólogos latinoamericanos serios insisten en el valor de la ortopraxis en relación a la ortodoxia, no dicen que prefieran la primera a la segunda, o que no se interesen por el desarrollo histórico de los dogmas cristianos tomados como verdadero criterio teológico. Se atienen a la ortodoxia tanto como los demás teólogos. Deben, sin embargo, reconocer que el punto de partida de su reflexión teológica está muy ligado a hechos concretos de *heteropraxis* claramente visibles, como el dolorismo y el fatalismo».

2. Cfr., por ejemplo, la crítica que Segundo hace a lo que llama «la politización de los cristianos por el exterior»: DIAL, 70. Y más ampliamente en TA, II, 99,



de la suficiencia de la sola fe para encontrar soluciones. Se requiere auténtica búsqueda para liberar las hipotecas de la figura concreta de la fe, para reencontrar el auténtico sentido de sus originales, para actuar creativamente los valores y datos trascendentes ahí testimoniados, para aportarlos en sistemas de eficacia propuestos también por los no-cristianos.

Terminaría este rasgo expresando una seguridad: Segundo es un teólogo católico que puede ser tanto más audaz en su búsqueda y en su diálogo secular, cuanto su fe es más firme, no sólo como opción individual madura, sino también como afirmación concomitante a la audacia de su búsqueda y creciente en ella. Constatar su secularidad y audacia y su capacidad racional de diálogo con los pensamientos más ateos, puede desencaminar a más de alguno: no está buscando una 'nueva' fe, ni sucumbiendo a un racionalismo pragmático: está no sólo pagando los precios de la ortodoxia, sino verificando indirecta pero realmente su fecundidad y su credibilidad. Evidentemente se mueve con audacia en el peligroso, 'extraño' e incomprensible mundo histórico... de la misión cristiana.

## 2. EL PATHOS: REFORMA Y CREATIVIDAD

### 2.1. Metz o la reforma de la Iglesia

¡Debemos salir del cautiverio babilónico de la religión burguesa! (RPB, 133.)

¿Cómo puede la Iglesia afrontar el hecho de que haya en ella tantas personas —e incluso pueblos enteros— que viven en tinieblas colectivas, como si fueran unos hijos de nadie? Estas preguntas afectan a la Iglesia total, no sólo, y ni siquiera en primer término, a las Iglesias pobres del sur, sino precisamente a las Iglesias ricas del norte. ¡Son nuestros problemas! (OR, 64.)

En el mundo postburgués, el cristianismo sólo podrá mantener su identidad histórica si tiene éxito en realizar una segunda reforma. (RPB, 53.)

El evidente *pathos* reformador de estos textos sólo será comprendido en su seriedad cristiana y teológica —tan lejana de un zelotismo entusiasta, como de la mera retórica— en el conjunto de su proyecto teológico y de sus varios momentos. Si aquí lo presento como introducción y elemento hermenéutico de su proyecto, debo cualificarlo, aunque tenga que ser con rigurosa brevedad.

En primer lugar, su *pathos* reformador no ha nacido de su trabajo teológico como tal. Sino porque se ha dejado perturbar e *interrumpir*, como cristiano y como teólogo, por las grandes catástrofes de nuestro

donde Segundo hace referencia a su propio artículo (desgraciadamente de difícil acceso): *Hacia una Iglesia de izquierda?*, en *Perspectivas para el diálogo*, n. 32, pp. 35-39.

tiempo: Auschwitz, pueblos enteros en tinieblas colectivas. Confesa incluso que esta toma de conciencia 'fue lenta, demasiado lenta. Pero fue profunda y radical:

No hay para mí ningún sentido que yo pudiera salvar de espaldas a Auschwitz. Y no hay para mí ningún Dios al que yo pudiera adorar de espaldas a Auschwitz. Cuando esto se me hizo evidente, intenté no seguir haciendo teología de espaldas a los sufrimientos imperceptibles —o encubiertos por la fuerza— del mundo: ni de espaldas al holocausto, ni de espaldas al atónito sufrimiento de los pobres y oprimidos del mundo. Este fue el estímulo personal que me impulsó a elaborar la llamada teología política. (TDA, 213.)

En segundo lugar su voluntad de reforma se ha confirmado y encanizado por un análisis cuidadoso, complejo y responsable de la sociedad, la Iglesia y la teología actuales. Ya veremos con suficiente detalle estos análisis. Adelantemos sólo dos cosas: un diagnóstico de la crisis del cristianismo, como crisis más de sus sujetos e instituciones que de su mensaje, es necesariamente el umbral de una reforma práctica. Y una constatación, crítica y matizada pero innegable, de que 'el sujeto burgués se ha entronizado furtivamente como sujeto religioso en la teología y en la vida de la Iglesia', es una constatación que lleva necesariamente a «preocuparse por el cristianismo, el cual se pone a sí mismo en entredicho cuando no percibe ni impone su diferencia respecto a la religión burguesa» (RPB, 13).

En tercer lugar, su interés reformador no lo lleva simplemente a nuevas prácticas al margen de la teología o «al intento de juzgar las formas de pensamiento y de vida eclesiológicas sólo desde el punto de vista de sistemas ajenos cognitivos u operativos»; sino que lo lleva a buscar nuevas formas de memoria, a una nueva epistemología teológica, y a hacer presente mediante ellas el recuerdo concreto y subversivo de Jesucristo, medida y fuerza concreta de toda reforma. (ELE, 320.)

En cuarto lugar, su preocupación reformadora no se concentra en una mentalidad intraccesional o centroeuropea estrecha:

Sólo cuando la Iglesia da oído a la oscura profecía del sufrimiento ajeno, de la pobreza, de la opresión ajena, escucha verdaderamente la palabra de Cristo... La Iglesia no puede saber de antemano lo que es «humano», como tampoco lo que es «cristiano» en el pleno y concreto sentido de la palabra, sin probarlo continuamente en la experiencia y la confrontación histórica. Cuando olvida esto, corre el riesgo de convertirse en una secta en el sentido teológico. (FHS, 107.)

Reforma y misión van juntas. Preocupación por la muerte del sujeto solidario en los países ricos y preocupación por los pueblos del tercer mundo son correlativas. La lucha por el hombre y la lucha por el sujeto religioso son convergentes. (Aunque la redención cristiana no es un simple complemento o correctivo de la emancipación universal.) Preocupa-



ción reformadora, pues, abierta a toda la amplitud de la Iglesia y a toda la amplitud de los problemas seculares.

*Last but not least*, integración en su *pathos* reformador de las paradojas de la espiritualidad cristiana: libertad para la crítica responsable e incómoda, y «piel de elefante de los reformadores, que siempre es capaz de aguantar una nueva desilusión» (RPP, 106). Asunción de responsabilidades peligrosas y públicas, sin ninguna voluntad personal o local de protagonismos:

Esa reforma no vendrá ni de Wittenberg ni de Roma; no nos llegará de la Europa occidental cristiana, sino del cristianismo de la liberación de las iglesias pobres del tercer mundo... Sus representantes principales no son teólogos u hombres de Iglesia destacados... Esta segunda reforma es, si no me equivoco la reforma propiamente «desde abajo», la reforma desde la base. (RPP, 60-63.)

Tiene que hacerse perceptible que las reformas necesarias provienen de la fe, dolorosa y críticamente, que no son minimalismo liberal o deseos modernistas de acomodarse que atacan todo, sino precisamente la inquietud apasionada de la fe. En consecuencia no se lucha aquí por modernidad o no modernidad, sino por la posibilidad de crear (RPP, 105.)

¿Puede construirse una teología fundamental con un tal *pathos* reformador? Sólo una teología fundamental *práctica*. Pero cualquier otra se queda por debajo de su objeto.

## 2.2. *Segundo o la creatividad crítica, sapiencial y constructiva*

Después de esta presentación del *pathos* de Metz, a más de alguno se le antojará como algo frívolo o desventajoso para Segundo el presentar su pasión central con el sustantivo y los adjetivos de este subtítulo. Sospecho sin embargo que éste se sentirá satisfecho de tal credencial y hasta le gustaría provocar un primer desconcierto, con tal de ser luego bien comprendido. Intentaré lograr esto sin evitar aquello.

El talante de Segundo es profunda y concientemente intelectual, al grado de que con frecuencia tiene que defenderse del ataque de intelectualismo y de que está haciendo una teología y un cristianismo para intelectuales. Desde un artículo relativamente temprano —y titulado significativamente 'Intelecto y salvación'— muestra las profundas razones de su querencia: un cristianismo de fórmulas, cuyo sentido no pasa por el intelecto como función de comprensión y estructuración mental de la propia vida, es necesariamente un cristianismo que no encuentra relación entre salvación y vida histórica, un cristianismo mágico, un cristianismo como mera religión extramundana. Un cristianismo degradado, que imposibilita el servicio de la comunidad cristiana al mundo, a través de su mensaje de salvación. Ahora bien, este cristianismo de fórmulas (de verdad formulada, pero no pensada) es el cristianismo mayoritario en América Latina. No se trata, pues, de privilegiar o finalizar la dimensión intelectual, sino de posibilitar sería y realmente un servicio,

creador y significativo: y no un impulso mágico o meramente voluntarístico, sin significados, o al menos sin significados propios. Se trata otra vez, en un contexto específico y con un acento propio, de pagar los precios de una ortodoxia que sólo comprendida y no meramente formulada puede servir eficazmente al mundo. (ST, 61-106.)

En su producción posterior este talante no ha hecho sino confirmarse y cualificarse. Veamos esto comentando brevemente cada una de las palabras del subtítulo:

— Crítica: porque la cultura, y una cultura de opresión, tiene mecanismos capaces de apropiarse, a favor de sus intereses, de todas las estructuras significativas, y concretamente del mensaje cristiano. Se impone, pues, liberar críticamente a la teología; si no, ésta no sabe de qué habla, es incapaz de pasar en limpio la palabra de Dios en su soberanía liberadora. Y crítica intelectual, porque una meramente emocional o populista, queda necesariamente presa de los mecanismos culturales. Cuando nos encontremos con el Segundo insobornablemente crítico, tendremos frecuentemente que superar la crispación que ello nos produzca, y situarlo en el movimiento total de quien está liberando el mensaje para que sea liberador significando y no por la magia de las palabras, la generosidad de las acciones o el entusiasmo de los corazones. Crítica, además, que veremos actuar no sólo sobre la teología y el cristianismo histórico, sino también y con igual agudeza sobre sistemas filosóficos, prácticos, científicos. Su crítica de los marxismos corrientes, por ejemplo, será también muy severa, y no por lograr un equilibrio aceptable para los bienpensantes o por voluntad de provocar a los izquierdistas, sino por fidelidad a lo real, a la búsqueda de soluciones realmente liberadoras.

— Sapiencial: Segundo tiene la honestidad, nada fácil en medio de un movimiento sin duda profético y entusiastamente, de reconocer con crudeza que los movimientos de liberación —en el mundo, y con particular dolor y dramatismo en Latinoamérica y en su propio país— han topado con 'la densidad de lo real'. Ello pide firmeza y perseverancia; pero también esclarecimiento y sabiduría. La mera crítica global, aunque sea verdadera, lleva a la espiral de la acción desesperada y contraproducente. Se requiere una nueva epistemología teórica y práctica que asumiendo la radicalidad de las críticas globales, sepa actuar en la complejidad de los procesos mundiales y en la pluridimensionalidad de lo humano. Quizás entre el crítico y el sabio aparecerán tensiones no siempre bien armonizadas: lo que sucede es que Segundo no está haciendo sistemas, sino acompañando procesos y buscando apasionadamente los caminos del servicio eficazmente humanizador.

— Creatividad constructiva: Segundo no sólo presenta los caminos epistemológicos para hacer servicial el mensaje cristiano en el contexto latinoamericano y contemporáneo. Ofrece también ensayos de elaboración hermenéutica fundamental de casi todos los grandes temas de la fe cristiana. Esto, en el concierto de la teología mundial, puede parecer una desmesura, y más si se toma en cuenta que el instrumental biblio-



gráfico y 'científico' de que dispone Segundo es necesariamente muy precario. La razón de esta 'desmesura' es sin embargo profunda y está arragada simultáneamente en la radicalidad de su fe y en la seriedad de su responsabilidad teológica. Segundo cree que todos los aspectos del mensaje cristiano son buena noticia. Y que sólo el conjunto de ellos —adecuadamente interpretado— hace fecunda la fe en el servicio a los hombres. Pero su responsabilidad teológica le dice igualmente que no será liberadora una teología de la liberación, sino una teología liberada. Y que signifique pluridimensional y complejamente en relación a los complejos y plurales problemas contemporáneos. De ahí que Juan Luis no pueda ni quiera detenerse en las críticas, los métodos y los programas, sino que, consciente de su relatividad y limitación, se lance a señalar pistas y a articular visiones en casi todos los temas de la fe.

Anticipo, aunque sea por mera alusión, que este *pathos* tan intelectual y crítico, aunque concentra su aporte en las fronteras misioneras de la Iglesia, digámoslo así, no deja de presentar una muy radical visión de reforma de la Iglesia. Eso sí, lo hace criticando y esclareciendo, mucho más que inflamando.

### 3. LOS GÉNEROS E ITINERARIOS: TEOLOGÍA FUNDAMENTAL PRÁCTICA Y DIÁLOGO LAICAL

#### 3.1. Metz: *Los hitos en la evolución de un teólogo fundamental*

Metz es un teólogo fundamental que, en diálogo crítico con los procesos intelectuales y reales de la Ilustración y de sus sujetos, ha transformado profundamente el concepto y el método de su disciplina. Aunque estudiar al detalle los momentos y motivos de su evolución es algo tan complejo como apasionante —y este estudio se concentra en el Metz maduro— no es difícil sintetizar con suficiente corrección los hitos de su itinerario.

El factor de continuidad está en su carácter de teólogo fundamental.

Esta es una particularidad que domina toda su reflexión. Como tal, lo que le importa —en su caso habría que decir lo que le obsesiona— es la mediatización de la fe al hombre contemporáneo. Porque no es un «puro» teólogo ni un estilizado sociólogo de la religión, confronta constantemente el mensaje cristiano con el hombre y la sociedad actual. De esta confrontación resulta la permanente revisión y crítica de los aprioris teológicos y de las teorías científicas sobre el hombre y la sociedad.<sup>3</sup>

Esta presentación que hacía Reyes Mate en 1971 permanece vigente en su generalidad para caracterizar el dinamismo permanente de nuestro teólogo.

3. AC, 10: Se trata de la presentación que Reyes Mate hace de la traducción castellana de *Antropocentrismo cristiano*.

Una primera etapa (1960-1964) se confunde con la formación y primera madurez del brillante discípulo de Karl Rahner. Su fruto más característico es *Antropocentrismo cristiano*, su tesis doctoral. La afirmación central dice: el giro copernicano de la modernidad, caracterizado como paso del cosmocentrismo —estructura mental dominada por un pensamiento naturalista— al antropocentrismo —mentalidad definida por la subjetividad—, ya estaba anticipado formalmente por Tomás de Aquino. Pues aunque la materialidad del pensamiento tomista refleja un cosmocentrismo griego, la prioridad bíblica marcó formalmente en santo Tomás una dirección antropocéntrica.

El diálogo que Metz realiza aquí con la modernidad se concentra, como en Rahner, en el Kant de la razón pura y en sus sucesores de vena idealista (existencialismo, personalismo, fenomenología). La época moderna es, así, en su dinamismo más fundamental, no tanto un antagonista del cristianismo, cuanto un fruto de él y una oportunidad de realización (bien que encubierta y crucificada en la concreción ambigua de la historia).

Una segunda etapa (1965-1969), fruto de una intensa fermentación, culmina con lo que llamaremos su *primera teología política*, incluyendo su discusión y balance. Destacamos dos de sus principales factores desencadenantes: el diálogo con la dimensión histórico-práctica de la Ilustración (Kant de la razón práctica, Marx, escuela de Frankfurt), y el impacto ya evocado de las catástrofes históricas contemporáneas, especialmente el holocausto del pueblo judío. Se toma conciencia de que la verdadera crisis moderna del cristianismo no la produjo la crítica idealista de la metafísica, sino la crítica postidealista de la metafísica y la religión: el cristianismo ha perdido su inocencia política. El fruto es una teología política entendida fundamentalmente como un correctivo a la privatización vigente en la teología y la vida eclesial, y centrada en la perspectiva de la escatología, caracterizada al mismo tiempo como reserva y como acicate crítico-creador. Muchos elementos de esta primera teología política han sido corregidos o completados en el itinerario posterior de Metz. El mismo se ha quejado de que todavía vige en las discusiones posteriores una idea estereotipada de la misma, más conforme con el primer proyecto.<sup>4</sup>

Una tercera etapa (1969-1977), fruto de la confrontación, el discernimiento y la profundización, conduce a la reconstrucción sistemática de su itinerario en la propuesta del concepto, categorías y temas de una *teología política fundamental práctica*. Tal es el subtítulo de su obra central: *La fe en la historia y en la sociedad*. En la presentación de su proyecto aparecerán de diversa manera los factores novedosos más influ-

4. Esto es lo que Metz decía en 1977 en FHS, 63, nota 2. Desgraciadamente todavía recientemente se mantiene esa 'idea estereotipada' de la teología política por parte de teólogos que se suponía mejor informados. Así a pesar de la amplia y reciente bibliografía que maneja sobre Metz, Kasper sigue en 1982 manteniendo el mismo juicio simplista y sumario sobre la teología política: cfr. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, pp. 78-79, Salamanca, 1985.



yentes. Enumero brevemente algunos: el diálogo no sólo con la Ilustración idealista y postidealista, sino con la dialéctica de la Ilustración; el diagnóstico de que la verdadera crisis no la produjo ni la crítica idealista de la metafísica, ni la crítica postidealista, sino los procesos reales de la modernidad por los que se fue afirmando e imponiendo en todos los órdenes un sujeto histórico concreto: el sujeto burgués. (O dicho con más precisión: el paulatino desleimiento de la Ilustración en la burguesía). La apertura desarmada al impacto de las historias de sufrimiento, en su virtualidad no sólo moral, sino cognitiva. Y por encima de todo, la recuperación vigorosa de la memoria de Jesucristo, como recuerdo concreto y como momento constitutivo del conocimiento práctico y del conocimiento teológico. La conciencia creciente de que la teología y la Iglesia deben pensarse y realizarse a sí mismas en el contexto de los procesos universales. El influjo de la 'teología de la liberación' aparece hasta esta etapa a nivel de 'puntos de contacto y posibilidades de intercambio crítico' (FHS, 18). Factor central es lo que llamaremos la radicación teológica de su teología; ésta no es y debe ser política sólo en virtud de la crítica ideológica que libera el nombre de Dios de sus usos interesados, sino también y principalmente en virtud de una opción originaria: el Dios de vivos y muertos llama a todos los hombres a ser sujetos en su presencia (FHS, 85).

Una *cuarta etapa* (1978-1984, donde nosotros nos detenemos) es de avances concretos, situados en conjunto en el marco de la etapa anterior. Se nota en ella una crítica más concreta de la religión burguesa, un acento más vigoroso en la reforma de la Iglesia, una valoración mayor de la fecundidad cristiana y teológica de las Iglesias pobres del tercer mundo, y especialmente de Latinoamérica. Un esfuerzo apasionado por seguir derribando 'la barrera impuesta a la herencia judía dentro del cristianismo' (TDA, 219). Un situarse decididamente más allá de una Iglesia monocéntrica hacia una Iglesia culturalmente policéntrica, en donde sea posible la inspiración recíproca y una asimilación mutua efectiva (TOM, 38). Sin dejar de señalar, valiente e insistentemente, su preocupación por los movimientos involuntarios perceptibles en la cúspide institucional de la Iglesia.

Esta visión panorámica, sin duda alusiva y superficial, de la evolución metziana, nos muestra sin embargo suficientemente cómo Metz, 'profesor burgués de teología fundamental', va elaborando y transformando una disciplina con seriedad intelectual y con pasión cristiana. Sin renunciar a sus referentes culturales e históricos, sin salirse de la disciplina intelectual, pero sin esclavizarse a una visión estandarizada de la ciencia, sino dejándose influir y elaborando con rigor crítico los grandes retos intelectuales; pero dejándose influir, golpear e iluminar mucho más por los retos humanos y cristianos: y elaborando también éstos con todo el rigor de un 'profesor burgués' y germanico de teología fundamental. Para decirlo gráfica y emocionalmente: en su teología se ve influir en primer lugar al crucificado y a su Dios de vivos y muertos; en segundo lugar al niño judío agonizante en Auschwitz y al ator-

mentado judío amenazado de muerte que ahí se atreve a orar: aparece en ese mismo 'segundo' lugar el indio guatemalteco amenazado y creyente (FHS, 155) y el obispo salvadoreño asesinado; en tercer lugar aparece la inspiración creyente e intelectual de Rahner, el maestro y amigo; en cuarto lugar aparecen Benjamin y Bloch, Horkheimer y Adorno; ahí mismo un poco más lejos Kant, Hegel y Marx; en un buen lugar aparecerán también Kierkegaard y Barth... Hay también varias influencias entrañables y calladas: la inquietud del *hippie-punkie*, la agonía higiénica del anciano segregado; y así la pasión de la solidaridad universal.

Ante todos éstos y con todos éstos quiere Metz dar razón de la esperanza. Y piensa que sólo puede hacerlo si reactualizamos en conjunto el seguimiento de Jesús en su doble vertiente mística y política. Es un teólogo y una teología atravesada por un aguijón. ¿Cómo no querer como hermano y como maestro a un teólogo así? ¿Cómo no sentirse subyugado por su teología y por su testimonio? ¿Es posible en estas condiciones la distancia crítica de un trabajo académico? Hay que intentarlo, alegrándonos de no lograrlo del todo.

### 3.2. Segundo: un diálogo laical y un servicio de crítica eclesial

Juan Luis cumple cabalmente en su labor teológica aquel adagio que intentaba describir a los jesuitas: hombre del mundo para la Iglesia, y hombre de la Iglesia para el mundo. (Aunque todas las palabras del dicho se prestan a desencadenar largos análisis secundarios que nos convencerían de su ambigüedad...)

Me sirve, sin embargo, para describir dos dimensiones constantes, entrelazadas aunque diversas de su teología.

De un lado Segundo ha tomado en serio que la Iglesia son ante todo los laicos. Por eso su *Teología abierta para el laico adulto*, lejos de ser una catequesis paternalista para menores de edad enfáticamente promocionados, es una verdadera teología, diversa de la académica, pero con el imperativo de ser tan rigurosa como ella, y con la conciencia de tener, si se logra, una trascendencia eclesial y teórica mayor que aquélla. Y esto no por vanidad, sino por responsabilidad de servicio y de coherencia eclesiológica.

Y ha tomado en serio que la función de la fe y de la Iglesia es la de servicio al mundo. Por eso toda su teología tiene como dimensión primaria y como género ampliamente mayoritario el de ser un gran diálogo laical y secular sobre el sentido y la fecundidad servicial de la fe en medio de los problemas contemporáneos (particularmente latinoamericanos) más relevantes. Por otro lado ese Segundo, impulsor de una Iglesia del futuro laical y servicial, nunca se desentiende de la figura concreta de la Iglesia actual. Analiza y critica su realidad con responsabilidad y le ofrece alternativas que puedan hacerla caminar hacia un futuro más evangélico por ser más humanizador.

Aunque a Segundo no le gusta el término 'teología fundamental',



porque lo ve ligado a lo que Metz llama el frente apologetico (defensivo, situado en los márgenes preteológicos del centro de la fe, etc.), su proyecto y realización de diálogo laical y secular es, objetivamente, una forma de 'dar razón de la esperanza'. En todo caso, no queremos encasquetarlo en los cánones de una disciplina tradicional, sino comprenderlo en su teologizar propio, con sus métodos, retos e interlocutores. Muchas de sus diferencias con Metz, de sus virtualidades y de sus límites, se explicarán, como veremos, por la disciplina de su diálogo.

La evolución de Segundo implica más profundizaciones, desplazamientos, diversidad de énfasis, que rupturas propiamente tales. Un estudio cuidadoso de su evolución haría ver la importancia en ella de los contextos históricos—que han sufrido tan profundas modificaciones durante estos años en América Latina—, como de lo que llamaremos 'clima espiritual' sobre todo en los ambientes laicales. Para nuestra vista de pájaro nos basta señalar cuatro etapas, fijándonos más bien en la temática y los énfasis de su producción.

Una *primera etapa* (1963-1970) se expresa en la elaboración dialógica y en la publicación de los cinco tomos de su *Teología abierta para el laico adulto*. Su dinámica profunda es posibilitar, por una reelaboración de temas a la vez coyunturales y centrales de la fe—Iglesia, Dios, gracia, pecado, sacramentos—, una comunidad cristiana simultáneamente liberada y liberadora. Los interlocutores—y coproductores— de este diálogo son los laicos, urgidos por su conciencia histórica y cristiana al compromiso histórico, pero impedidos a ello por una teología dominante paralizante y poco significativa para los urgentes problemas históricos. Las grandes intuiciones de método teológico y de crítica de la figura concreta de la Iglesia latinoamericana—que desarrollará en la siguiente etapa— ya están aquí presentes en ejercicio. Las referencias intelectuales más visibles son los principios teológicos de la *Gaudium et Spes* y las intuiciones centrales de Teilhard de Chardin. Estas referencias las incorpora a su trabajo con libertad crítica y creadora, y sin avergonzarse de ellas (por su origen europeo, p. e.). Las mantendrá hasta en sus últimas etapas, aunque al final el elemento teilhardiano aparezca más transformado.

Una *segunda etapa* (1971-1975) tiene una concentración crítica y metodológica. La primera veta culmina en un análisis penetrante de *Los motivos ocultos de la pastoral latinoamericana*. En él muestra cómo una Iglesia temerosa del destino de las masas y temerosa del Evangelio, ha entrampado su mensaje en el *status quo*, abaratando sus exigencias y castrando su fecundidad para hacerlo accesible a las dinámicas masivas y para mantener un supuesto poder institucional y una gran membrecía. Propone la alternativa pastoral en la línea de una evangelización de minorías al servicio de las mayorías. Y se opone resueltamente al mero uso izquierdista de una religiosidad no transformada, por considerarlo castrante del aporte cristiano, e ingenuo, sin consistencia política, para una auténtica liberación.

El aporte metodológico, que también es crítico, se expresa en su

libro *Liberación de la teología*. En él se opone eficazmente a una teología académica, supuestamente ortodoxa o científica, pero inconsciente de los mecanismos ideológicos de la cultura. Se opone también a un activismo político de izquierdas que espera que de la sola praxis revolucionaria y una reflexión espontánea vaya surgiendo la nueva teología liberadora, ahorrándose el trabajo de una nueva hermenéutica de la escritura y desconociendo científicamente la dimensión de fe—referida a tradiciones concretas— presente en toda práctica. Se opone finalmente a una vertiente populista que, ingenua o interesadamente, espera demasado, en términos cristianos e históricos, de lo popular y lo religioso-popular en cuanto tales. Oponiéndose a todos ellos, propone un círculo hermenéutico hecho simultáneamente de compromiso humano y político pre-teológico, sospecha y crítica ideológica aplicada a la teología y nueva hermenéutica de las escrituras. En toda esta etapa se nota un uso bastante crítico del marxismo sobre todo como análisis de las ideologías, pero indicando que el teólogo sólo podrá avanzar en su trabajo si logra introducir en él elementos más ricos y complejos de las ciencias sociales y aun naturales (y se refiere, a modo de ejemplo, a los aportes de Teilhard y de Weber).

En una *tercera etapa* (1976-1982), después de un largo silencio productivo, apenas roto por artículos circunstanciales, nos sorprende con sus tres tomos *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*. Toda la obra es el fruto, algo sistematizado pero suficientemente contextualizado en los anexos, de un largo diálogo sobre el significado de Jesús para el hombre contemporáneo.

Conviene anotar que su interlocutor privilegiado—el laico urgido de compromiso—, se ha radicalizado en dos sentidos: por una parte, es real o virtualmente ateo porque sospecha radicalmente de lo religioso identificado con la cultura, y porque teme más a la idolatría que al ateísmo. Por otro lado, este laico, pasando por etapas intensas de compromiso histórico, ha topado con la dureza de lo real y está tan necesitado de elucidación autoocrítica realista de los problemas como de un fundamento serio para la esperanza. Nunca conviene olvidarse, so pena de malentenderlo todo, que Segundo—a veces bajo la apariencia de un análisis sistemático— está realizando un diálogo con un interlocutor muy concreto. Sólo así podrán comprenderse sus aciertos y virtualidades, y también sus límites y eventuales desaciertos. (Tampoco conviene oponer diálogo y sistema, cuando toda la 'sistemática' occidental nació con los diálogos de Platón...)

Todo el primer volumen está dedicado a hacer un planteamiento metodológico de la acción liberadora. Es a la vez una epistemología y una antropología de la acción humanizadora. Previa, en cierto sentido, para que el diálogo concreto sobre el significado humanizador de la figura de Jesús y de la fe en él pueda desarrollarse. Los otros volúmenes presentan detalladamente varios acercamientos cristológicos de la tradición cristiana (los sinópticos, Pablo, Ignacio de Loyola...) como una for-



ma de hacer presentes los orígenes históricos y de aprender a hacer evangelios para las situaciones contemporáneas.

Junto a los influjos intelectuales ya reseñados, aparece la presencia creciente de Gregory Bateson, científico inglés-norteamericano que, proveniente de la investigación zoológica y la etnología, ha desembocado en lo que podríamos llamar una epistemología evolutiva. Sus grandes obras, *Steps to an ecology of mind* y *Mind and Nature*, ofrecen una iluminación fundamental sobre los problemas ecológicos (en un sentido amplio) de la historia contemporánea.<sup>5</sup> Segundo es conciente de las limitaciones que este influjo creciente pueda introducir en su obra; pero considera que las dimensiones de la problemática contemporánea y sus callejones sin salida exigen la búsqueda de una nueva sabiduría y que deben configurar también una nueva hermenéutica del cristianismo, si éste ha de cumplir su misión de servicio.

En la *última etapa* (1982-1984, donde me detendré) publica en dos volúmenes una reedición con algunas supresiones de su *Teología abierta*, y añade un tercer volumen, *Reflexiones críticas*, que constituyen una *retractatio*—en el sentido agustiniano—de lo más fundamental de su obra anterior. (Aunque lo hace siguiendo el hilo de la teología abierta, en realidad comenta toda su obra.) Junto con algunos énfasis nuevos sobre el tema de la gracia y el tema de Dios, lo más sobresaliente son algunas matizaciones y reafirmaciones sobre su diagnóstico eclesial, y la toma de conciencia y justificación de su distancia en presupuestos y metodología con relación a los más relevantes teólogos de la liberación.

Vale notar que en este libro aparece en primer plano cómo Juan Luis Segundo está bien caracterizado en el nervio más vital de su obra como 'teólogo fundamental': pues el motor de su trabajo todo es dar razón de la esperanza, realizando un diálogo laical y secular sobre el significado y fecundidad de la fe para el servicio al mundo e indicando los costos que la Iglesia ha de pagar para ser instrumento fiel y eficaz de esa fe y ese servicio.<sup>6</sup>

Esta visión a vuelo de pájaro de la evolución de Segundo es suficiente para mostrarnos al teólogo que sabe unir el rigor y la apertura intelectuales, con la pasión por el servicio histórico contextualizado, porque trabaja desde la convicción de que todo contenido de la fe cristiana puede y debe hacerse significación liberadora y de que el dinamismo de la fe urge a la creatividad de un amor a la vez confiado, colaborador y crítico. Una lectura superficial y paralizada de Segundo puede dar la imagen de un teólogo algo frío, bastante racionalista e hipercrítico. Si se lee con más hondura, tratando de superar los ojos clericales y

pensando en el presente y el futuro de la humanidad y de la fe, quizá se encuentre uno con la paradoja de que un modesto teólogo uruguayo—sin dejar de ser apasionadamente latinoamericano—es uno de los teólogos más auténtica y responsablemente contemporáneos. También se siente uno con un hermano y con un maestro.

#### 4. CONSTATACIONES INTRODUCTORIAS

Nos resta en este capítulo hacer explícitamente algunas consideraciones—surcidas de los 'estilos' de nuestros autores—que hagan más adecuada la presentación y la comparación de sus proyectos.

Las consideraciones dichas son las siguientes:

1. Sería del todo inadecuado establecer la comparación entre Metz y Segundo según el lugar común que prosperó al principio de los años setenta de una contraposición quasiantagónica entre la teología política centroeuropea y la teología latinoamericana de la liberación. Se trata más bien de dos proyectos teológicos que se entienden a sí mismos explícita y coherentemente como contextuales y situados en la actual interdependencia mundial. Entonces el marco adecuado de la comparación es el de un diálogo de inspiración mutua y de asimilación recíproca efectiva, en el contexto de un mundo y una Iglesia que no sólo tiene una catolicidad dogmática, sino también empírica, dentro de un policentrismo cultural (en el sentido más amplio de cultura). Y sin olvidar, como no hace ninguno de ellos, que el monocentrismo euro-occidental heredado que hay que superar es immanente al nuevo policentrismo cultural y que es fruto de una historia culpable.<sup>7</sup>

Tampoco conviene olvidar—en el contexto de una amplia incompreensión eurocéntrica hacia la teología latinoamericana—que Metz es una excepción, no ciertamente la única pero sí la más entrañable y consistente.

Entonces algunas de las propuestas divergentes podrán comprenderse mutuamente como manejo de contextos diversos, pero otras deberán discutirse buscando sus raíces de otra manera. Por lo demás, ni Metz ni Segundo sostienen el determinismo de la geografía o de la geopolítica.

2. Aunque la categoría misma 'teología fundamental' está sufriendo tales transformaciones que en muchos casos es sencillamente equívoca, y aunque el término mismo apenas sea usado por Segundo, hay un sentido unívoco en el que se ubican correctamente, en estilos diversos, la intención básica, los métodos y la propuesta tanto de Metz como de Segundo. Definiríamos este sentido unívoco como el esfuerzo intelectual y práctico por dar razón de la esperanza cristiana de cara a las situa-

5. De la primera obra hay traducción castellana: Bateson, G., *Pasos hacia una ecología de la mente*, Buenos Aires, 1972 (Ed. C. Lohlé). De la segunda obra todavía no cita Juan Luis la traducción castellana: Bateson, *Mind and Nature*, Bantam Books, New York, 1980.

6. Conviene señalar que posteriormente a la redacción de este capítulo publicó Segundo su *Teología de la liberación: Respuesta al Cardenal Ratzinger*. Y que al parecer el teólogo uruguayo está en un período fuerte de producción teológica.

7. Estas formulaciones sobre 'policentrismo' cultural son de Metz en OM, 37-38. Pero la conciencia de la interdependencia mundial es creciente también en Segundo: cfr., por ejemplo, JN, II/2, 804-815.



ciones histórico-sociales contemporáneas y a sus sujetos con sus experiencias, sufrimientos, luchas, contradicciones y responsabilidades.

3. En conjunto la diversidad de estilos parece reflejar más bien intereses, dinamismos y métodos compartidos que exclusiones radicales: así el seguimiento de Jesús parece implicar el servicio al mundo desde la fe y viceversa. La pasión metizana por la reforma de la Iglesia no es un programa entusiasta, sino que está encauzado con diferenciación intelectual y crítica; mientras que el *pathos* intelectual y creativo de Segundo, lejos de todo gnosticismo y sectarismo, está movido por la voluntad de dilucidar los precios que ha de pagar la Iglesia para realizar su misión de servicio. Finalmente la ubicación de Metz como teólogo fundamental universitario es, en su caso, más posibilitante que limitante, pues él es cada vez más, por impulsos que vienen de fuera del sistema, aunque con ayuda de lo universitario, un teólogo científicamente 'impuro': mientras que el diálogo laical de Segundo no le impide sino que le exige dialogar también con el saber científico y con la academia teológica.

4. Es posible, sin embargo, que algunas de las opciones intelectuales, éticas y aun cristianas que están también en la base de la configuración de los estilos teológicos, tengan que ver importantemente con las divergencias que luego se mostrarán en sus proyectos. A este nivel de nuestra exposición creemos que no conviene ni suponerlo, ni excluirlo. De todas formas, no para prejuzgar los asuntos, sino para que se entienda lo que queremos indicar, pongamos un ejemplo. En la teología de Metz aparece una gran valoración epistemológica y de contenido de la experiencia religiosa; en la de Segundo tiende a predominar la sospecha. Aquí hay sin duda influjos de contextos (en la tecnificación superindustrializada, el sujeto humano parece morir sin religión; en el mundo oprimido, lo religioso tiende a ser sinónimo de cultura opresora). Pero es posible que en esa diversa valoración influyan opciones de base más radicales.

5. Para leer correctamente a Metz y Segundo es necesario compar-tir con compromiso hondo sus intereses más radicales, y comprender, si no es que compartir, cómo desde ellos se articulan sus opciones y sus métodos. Una lectura meramente objetiva y conceptual es necesariamente una lectura falsa. Pero una vez compartidos sus intereses más radicales, precisamente en virtud de ellos se impone también una lectura crítica, desde la memoria de Jesucristo, desde la complejidad del hoy y desde la autenticidad epistemológica.

Mi intento de hacer una lectura al mismo tiempo 'comprometida' y 'crítica' es un experimento que sólo se verificará en los resultados. Confieso que se me facilitará más el primer adjetivo, pero espero que él mismo me ayude a lograr el programa del segundo; y confío que el contraste de posiciones estimule una dinámica crítico-constructiva, incluso más allá de los logros categoriales que yo pueda explicitar.

## Primera parte

# HOY: DIAGNÓSTICO DE LA PROBLEMÁTICA