

JUAN LUIS SEGUNDO
(1925-1996)

RAÚL ALFONSO SASTRE

Juan Luis Segundo nació en Montevideo, Uruguay, en 1925 y murió en esa misma ciudad en 1996. Fue sacerdote de la Iglesia católica y perteneció a la Compañía de Jesús. Cursó sus estudios teológicos en el Colegio Máximo Jesuita de San Miguel en Argentina. Licenciado en Teología por la Universidad Saint Albert, en Lovaina, Bélgica. Se doctoró en la Facultad de Letras de la Sorbona de París con su tesis sobre Berdiaef, dirigida por el profesor Gondillac. Dictó cursos en Harvard, Chicago, Toronto, Dublín y París.

Como influjos recibidos podemos nombrar a Berdiaef, Teilhard, Sartre, Marechal y Bateson. Como teólogo, su obra sigue perdurando, ya que se han realizado innumerables tesis doctorales sobre sus escritos y se realizan en todo el mundo académico. En 1948 editó un ensayo sobre existencialismo, filosofía y poesía (Segundo 1948). Camino éste que en cierta manera lo finalizó en 1963 con su tesis doctoral: "Berdiaef: une reflexion chrétienne sur la personne". Luego siguieron sus obras teológicas, que terminarán con la edición *post mortem* de su ensayo: "El infierno: diálogo con Karl Rahner".

FE ANTROPOLÓGICA AUTOVALIDANTE

Supongamos que a muchos les pueda interesar conocer lo que un teólogo pueda pensar de Dios en el plano filosófico. Comencemos diciendo que a nuestro autor no le interesa, en primer lugar, plantearse el problema de la existencia o no existencia de Dios. Ante todo, es necesario preguntarse de qué hombre hablamos; conocer las estructuras de la existencia y de la histo-

ria humanas. El teísmo es ajeno a la dimensión histórica de la existencia humana, el punto central es la condición humana.

Todo hombre tiene una adhesión consciente o inconsciente a una escala de valores que de alguna manera definen su conducta. Conjunto de valores destinados a ordenar la vida de los hombres, que no tienen ninguna diferencia en mecanismo y funcionalidad con otras expresiones de fe, porque en todo caso se trata de una realidad antropológica de la que debe echarse mano ante la imposibilidad de hacer un viaje exploratorio al futuro, para saber si esa elección (de los valores que ordenará la vida y le darán sentido) vale efectivamente la pena y merece el esfuerzo. Todo se reduce a elegir un modelo de vida, a hacerse con elementos humanos, a elegir una imagen de la vida que parezca satisfactoria a la vez. En otras palabras, más que frente a un edificio imaginativo, estamos en realidad frente a un problema de fe. No teológico sino humano. Se empieza teniendo fe en personas reales muy próximas, considerándolas conscientes y satisfechas con los valores que muestran (1987:103).

Esa fe llamada antropológica tiene pretensiones de adherirse a un valor absoluto objetivo (*ibidem* 103). Subjetivamente podrá tener distintos grados de certeza, aunque no se pueda negar que ese valor tiene pretensiones de ser objetivo. Esa fe no es una ideología y sólo tiene sentido como fundadora de ideologías o instrumentos. Aquí por ideología se entiende una metodología, o sea, todos los medios naturales o artificiales en orden a la consecución de un fin. Muchas veces "se coloca a la religión en el plano de los valores fundamentales con lo que se pierde de vista que la función más común y tal vez la más primitiva de las religiones implícitas y catalogables ha sido la función 'ideológica' en el sentido ya estudiado, es decir instrumental, para cualquier clase de valores. En otras palabras, al identificar la religión a la que se pertenece, normalmente se identifican más bien ciertos procedimientos o métodos para obtener valores pre-

establecidos antes que la gama o estructura de dichos valores” (1982, tomo I: 4).

En otros términos más existenciales, decir escala de valores es preguntar qué precios está dispuesto a pagar un hombre por lo que más estima y desea, y cuáles no en el juego de las mediaciones, porque tal precio se llevaría consigo parte de lo “incondicionado”, de lo que no está en venta, de lo que no puede ser convertido en condición para otra cosa alguna. Todo hombre tiene que jugarse la existencia. Elegir como fin supremo algo cuyo valor no conoce ni personal ni experimentalmente (*ibidem* 16). Esa escala no significa para Segundo estacionarse en un absoluto que generaciones anteriores haya admitido o vivido. La historia hará que esos valores se miren de distinta manera en el correr de los tiempos y tanto el lenguaje, como su realización irán cambiando y adaptándose a las diversas realidades. “El desafío está aquí, no en negar contra los hechos un absoluto que se realiza históricamente, sino en reconocer que todo absoluto está obligado a pensarse siempre de nuevo en la relatividad histórica. De no hacerlo por comodidad, rutina o afán conservador, el absoluto en que decimos creer, habría insensiblemente dado paso a otro —un ídolo— que sólo presenta la misma etiqueta, pero no la misma realidad anterior” (*ibidem* 19 ss).

Esa escala de valores es una verdad de fe antropológica, imposible de validar por la realidad experimental y que se transforma entonces en un *deber ser* o, como diría Bateson es “una pregunta autovalidante que pertenece al mundo de la significación. Y así damos sentido a la vida porque no estamos solos. Es apostar a la memoria de la especie humana. Depositamos fe humana en quienes han sabido mantener ciertos valores similares a los nuestros aprendiendo a realizarlos a pesar de cambios, incertidumbres y fracasos (1968, tomo III: 288 ss). El siguiente es un resumen que realiza nuestro autor:

- 1) dimensión antropológica que liga al hombre con la sociedad presente y pasada, sea religioso, ateo o agnóstico.
- 2) esa dimensión brota de la necesidad de contar con datos trascendentes para estructurar el dato de la significación.
- 3) son datos trascendentes porque no pueden ser verificados empíricamente por el hombre.
- 4) esos datos son suministrados al hombre por otros hombres, es decir, de manera social.
- 5) por independiente que un ser humano se juzgue de su ambiente, sus raíces están hundidas en un pasado más o menos lejano, y esto es lo que constituye la Tradición (1982, tomo I: 391).

Se insiste en esa fe autovalidante, porque además de ser una apuesta, al final se verá que era mejor actuar de acuerdo con esos valores y lo acertado de haber trabajado con esas premisas. Como premisa ontológica está el actuar de determinada manera, y como premisa epistemológica, el dato inverificable científicamente, que por eso se llama trascendente.

FE ANTROPOLÓGICA Y FE EN DIOS

La fe en valores antropológicos indica que éstos existen antes y son anteriores a cualquier, aunque ella afirme ser revelada. Quienes tengan miedo de perder su fe religiosa porque un examen de su fe antropológica los puede llevar al ateísmo y prefieren creer en un Dios que no es, para éstos Dios no es accesible. Toda fe religiosa está entonces condicionada por premisas ontológicas y epistemológicas (1982, tomo II: 23 ss). ¿Pero cuánto de verdad puede encerrar esa fe antropológica? ¿Qué puede decir a esto la filosofía, si es que puede?

Según nuestro autor, dicha fe antropológica tratará de imprimir en la realidad los valores que aceptamos como nuestros y queremos realizar. Pero el hombre se enfrenta a la

realidad distinta del plano de los valores y gracias a los cuales desea que la realidad sea de determinada manera. Al buscar dominarla se busca la eficacia, eficacia puesta al servicio de determinados valores. Ésta puede ser verificada, pero no así el absoluto que se representa mediante determinados valores. El futuro es erigido en criterio último. Todos los seres humanos, aun los positivistas lógicos admiten en su existencia humana esa zona dialogal para adaptar la realidad frente a un *deber ser* para solucionar problemas éticos y prácticos. El carácter absoluto de esa fe antropológica o de ese *deber ser* no depende de la precia aceptación de un ser infinito. Usando un lenguaje kantiano podríamos decir que se trata de las "condiciones de posibilidad del conocimiento de la existencia o no de Dios" (*ibidem* 261 ss).

INMANENCIA DE LO TRASCENDENTE. LIBERTAD, DIVERSIDAD, PLURALISMO

Este camino hacia Dios difiere del que se hace mediante las brechas de la causalidad natural. Al encontrarnos con la pluralidad de las apuestas humanas, reencontramos allí el valor de cierto politeísmo, tan variado como los valores a los cuales apostamos. En efecto, al absolutizar ciertos valores —a partir de testigos humanos siempre relativos e incompletos— en cierta manera, cada ser humano elige a su Dios. En primer lugar, hay que reconocer que la ciencia no puede ir más allá de lo verificable. Cuando algunos científicos pretender explicar el origen del Universo, como por ejemplo, apelando a la hipótesis del *big bang*, Segundo cree que lo hacen por pereza lógica. Porque sólo se prueba el cómo de la aparición del Universo ante nuestra observación. La explosión de una energía concentrada nada dice aún del origen de esa energía. Pensar que la ciencia pueda explicar cómo surge allí la energía donde antes no existía nada, significaría la negación misma del método científico (1983, tomo III: 282-299).

En este camino que Segundo realiza hacia "Dios" nos encontramos con la libertad, la diversidad y el pluralismo (*ibidem* 286-286). La invariancia no es capaz de libertad, por lo tanto, tampoco de evolución. La novedad exige lo que Segundo llama el "azar"; éste es una novedad cuya influencia permanece y existe, y que se da gracias a una mente teleonómica. Todo azar necesita una explicación (1993: 23-30). Citando a F. Jacob, Segundo afirma que la naturaleza en evolución actúa como un *bricoleur*, concepto muy importante que no tiene traducción exacta al español (la palabra *tinkering* es la que traduce el sustantivo francés *bricolage*), sino con dos palabras, "inventor artesanal" (*ibidem* 27-30). Este azar, que hizo su entrada en la teología, ataca ahora la parte más sólida del terreno científico y su pretensión de llegar a un determinismo único (*ibidem* 156). Este indeterminismo es fuente de libertad. El azar está hecho para dotar a un ser libre de material creativo. Es condición para que se ejerza sobre él la libertad. Segundo apoyando a Berdiaef, postula la necesidad de un apofatismo (lenguaje negativo) para que no se confunda con el de la "esencia", cada vez que se trata del hombre, pues éste, si en parte es el resultado de una "esencia" lo es y, mucho más, de sus decisiones libres. Para nuestro autor, tanto Sastre del siglo xx, como el Concilio de Calcedonia del siglo v, usan un lenguaje apofático. Ni siquiera Dios puede escapar a esa extraña estructura de la existencia humana. El creador del Universo (se crea en Él o no) ocupará en la existencia de cada hombre el lugar determinado por el hombre mismo. Su Ser Infinito, no le da derecho a más. El hombre más pequeño se ocupará del Ser Infinito cuando así lo decida (*ibidem* 94 ss). Ese indeterminismo no constituye de por sí la negación de Dios. Ese Dios, con infinita libertad se da a sí mismo, los límites que supone todo amor en el trato interpersonal. Muestra la estupenda aventura de una creación en la que Dios decide libremente amar y para poder hacerlo, crea un ser especialísimo capaz de libertad, amor y gratuidad, aunque sea dentro de esa

imponente red de fuerzas de un Universo infinitamente más grande y aparentemente más poderoso. Azar no es igual a caos. "Lo que el hombre de ciencias encuentra es azar. Pero un azar como incrustado en un orden y al servicio de ese orden. Sin el azar no habría novedad posible en el universo. Todo estaría determinado. Hasta lo singular y de manera necesaria... El azar está por definición, hecho para dotar a un ser libre de material creativo. No se puede hacer trampa, llamando azar o libertad a lo que ya está determinado por un poder mayor" (*ibidem* 119-423). Esta es la apuesta de Segundo en favor de la libertad. El mundo no es un monismo, donde todo lo explica un dios de tipo helénico.

MONISMO-DUALISMO. HOMBRE CO-CREATOR Y AUTÓNOMO

Segundo se pregunta, ¿por qué el monismo asusta, mientras que el dualismo es igualmente rechazado por no llevar aún más adelante su búsqueda y contentarse con el misterio de realidades irreductibles? Es que nuestro autor reflexiona sobre los pares necesidad y contingencia, libertad y determinismo, libertad y omnipotencia divina, no como misterios insondables o de fe, sino como realidades por comprender (*ibidem* 46-58). "El miedo a la libertad estuvo siempre presente en la vida de los cristianos. La teología sobre la gracia influyó de tal manera [...] que se llegaba en nombre de la teología, si no a negar la creatividad del hombre, al menos a que éste se rigiera por las leyes heterónomas al hombre. Aun afirmando la libertad, se tenía miedo de ésta. Se acude pues, a un criterio exterior, desconociendo las acciones en serios términos antropológicos (1983, tomo III: 219). Para Segundo, Kant en muchos pasajes trata de hallar una expresión dualística. A este respecto cita un pasaje de la *Crítica de la razón práctica*: "La unión de la causalidad como libertad con la causalidad como mecanismo de la naturaleza, establecidas, la primera por la ley moral (autónoma,

no heterónoma), la segunda por la ley de la naturaleza, pero todo en un mismo sujeto, en el hombre, es imposible si uno no se representa al hombre, en relación con la primera como un ser en sí [...] y que en el orden de los fines, sea el hombre un fin en sí, es decir, que no puede ser jamás empleado por nadie (ni siquiera por Dios), simplemente como medio, y que por consiguiente, la humanidad en nuestra persona nos debe ser sagrada para nosotros mismos, es algo en sí obvio, puesto que el hombre es el sujeto de la ley" (1993: 91). Y llegando al fondo de la cuestión, Segundo, con toda crudeza y honestidad se pregunta, ¿habría de deducir de ello que, de existir el azar (la libertad), Dios como primera causa perdería, aunque sólo fuera por un instante, el instante del azar, el control de lo que (a pesar de esa decisión óptica tendría realidad) sucedería? (*ibidem* 408-411).

"Si decimos que Dios es inmutable, no se le debería negar la libertad de cambiar, lo que sería erróneo. Pero se dice algo muy importante: Se predica de Él, que no está por su naturaleza misma obligado a cambiar, como lo estamos, por ejemplo, los hombres... en cambio, nada en el mundo, puede impedir que Dios dependa de los seres a quienes Él decide amar (*ibidem* 376-395). En otras palabras, la historia no fue nunca en la filosofía clásica de Grecia ni en la filosofía cristiana medieval ni en el neotomismo contemporáneo lo que es para el dualismo: la clave del sentido que la libertad da a su ser. "O admitimos que tiene sentido hablar de Dios en términos de sentido, o sea en categorías temporales, o borramos el amor, la sorpresa, el sentido, y por supuesto toda planificación divina del Universo, y como lo insinúa Sastre en *Las Moscas*, negamos un Dios monstruosamente impasible e indiferente para poder dar un mínimo de sentido y dignidad a nuestro Universo y nuestra libertad" (*ibidem* 97). Yo llamaría a esto "trascendentalidad inmanente" o sea, la situación donde el centro es el *otro* y que ni Él (Dios), después de su libre decisión de crear y de crear seres libres, pueda tener pleno sentido sin nosotros ni nosotros sin Él; y Él, que es sin medida, al dialogar con seres finitos,

entra en el mundo de la medida, propio de los seres finitos (*ibidem* 131-132).

MUNDO EN EVOLUCIÓN Y LENGUAJE

Segundo se afirma en un concepto evolutivo, transformista y finalista, basado en sus concepciones de trascendencia, inmanencia, monismo y dualismo, libertad e historia humana y sobre lo que puede significar una relación personal, libre y creadora entre Dios y el hombre. En un principio, en el ambiente científico se negaba, al menos en la evolución biológica, toda intromisión de poderes que pudieran negar las leyes físicas o de termodinámica. Pero no se contaba con lo hoy admitido: "el azar", que implica un indeterminismo aun en el terreno de la física cuántica. De hecho, hoy se ve en el proceso de la evolución, no un plan totalmente detallado, como la obra de un ingeniero, sino como el trabajo de un inventor que tiene distintas posibilidades de acción.

En el plano hermeneúutico, Segundo desmenuza el lenguaje. Nos olvidamos que la mayor parte de la revelación bíblica está en lenguaje de íconos, mitos, leyendas, relatos e historia. Es por ello que no se ve entrar en el juego lingüístico de lo atemporal, con fórmulas verdaderas *versus* fórmulas erróneas, o de lo enseñado antes o después, sino que se debe aceptar y reconocer su carácter hondamente pedagógico. "La infalibilidad atribuye a una fórmula la característica de ser irreformable. La desvincula del proceso hacia la verdad. Este proceso continúa y continuará siempre mientras el hombre habite la tierra.

CONCLUSIONES

En primer lugar, Segundo ha partido de lo humano, de lo posible para el hombre y de su finitud. Todo lo que no tenga di-

mensión humana no podrá llevar a Dios ni a Jesús. Todos los hombres deben comunicarse amplia, lenta y profundamente sus respectivos mundos de sentido antes de comenzar a discutir si comulgan o no en una fe religiosa.

En segundo lugar, Segundo realiza toda una serie de estudios filosóficos y antropológicos que conforman la base y estructura de su interpretación bíblica y de su teología.

En tercer lugar, y por la misma razón, se enfrenta a desafíos teológicos de los cuales derivan concepciones que parecen negar o contradecir una serie de afirmaciones seculares que en una iglesia-secta, amante de la tradición, hacen que Segundo se vuelva sospechoso de su ortodoxia y, por lo tanto, muy poco recomendable.

En cuarto y último lugar, Segundo es un verdadero *reformador*. "Se trata de un Dios que ha hecho un Universo incompleto para poder tener frente a sí una libertad humana decisiva. Esta realidad nos acerca al mundo del dolor y del esfuerzo ya que no somos marionetas. "Hay que convencerse de que Dios no nos podía dar un mundo placentero y sin dolor, sino al precio de hacernos indiferentes ante una máquina universal, en la que no tendríamos el más mínimo valor para nadie: ni para Dios, ni para el hermano, ni para nosotros mismos (1993: 213-214).

BIBLIOGRAFÍA

- Segundo, Juan Luis, 1948, *Existencialismo, filosofía y poesía: ensayo de síntesis*, Buenos Aires, Espasa-Calpe.
- , 1962, *Función de la Iglesia en la realidad rioplatense*, Montevideo, Barreiro y Ramos.
- , 1963, *Berdiaeff: une reflexion chrétienne sur la personne*, París, Aubier.
- , 1964, *La cristiandad, ¿una utopía?*, Montevideo, CCC, tomo I, *Los hechos*; tomo II, *Los principios*.
- , 1968-1972, *Teología abierta para el laico adulto*, Buenos Aires, Lohlé, tomo I, *Esa comunidad llamada Iglesia*; tomo II: *Gracia y condición humana*; tomo III, *Nuestra idea de Dios*; tomo IV: *Los sacramentos hoy*; tomo V: *Evolución y culpa. De la sociedad a la teología*, Buenos Aires, Lohlé.
- , 1971, *¿Qué es un cristiano?*, Montevideo, Mosca.
- , 1972, *Acción pastoral latinoamericana: sus motivos ocultos*, Buenos Aires, Búsqueda.
- , 1973, *Masas y minorías en la dialéctica divina de la liberación*, Buenos Aires, La Aurora.
- , 1975, *Liberación de la teología*, Buenos Aires, Lohlé.
- , 1982, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, Madrid, Cristiandad, tomo I, *Fe e ideología*; tomo II: *Historia y actualidad: Sinópticos y Pablo*, tomo III: *Historia y actualidad: las cristologías en la actualidad*.

- , 1983-1984, *Teología abierta*, Madrid, Cristiandad, reedición en 2 tomos de *Teología para el laico adulto* más un nuevo tomo III con reflexiones críticas.
- , 1985, *Teología de la liberación: respuesta al Cardenal Ratzinger*, Madrid, Cristiandad.
- , 1987, *Liberación de la teología*, Montevideo, Servicio de Documentación de Historia de las Ideas, Fundación de Cultura Universitaria.
- , 1991, *El dogma que libera: fe, revelación y magisterio dogmático*, Santander, Sal Terrae.
- , 1993, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, Santander, Sal Terrae.
- , 1994, *El caso Mateo: los comienzos de una ética judeo cristiana*, Santander, Sal Terrae.
- , 1998, *El infierno: diálogo con Karl Rahner*, Buenos Aires, Lohlé y Trilce.