

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

Dialogo entre profesor y alumno [Dialogue between teacher and student]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	desconocido
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-22 07:00:08
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/155877

DIALOGO ENTRE PROFESOR Y ALUMNO

A propósito del libro

"El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret"

de Juan Luis Segundo

Juan R. Stumme (profesor)

Juan C. Michel (estudiante)

J. C. M.: Comentario a un comentario

En *Cuadernos de Teología*, volumen VII, número 3 (Buenos Aires, 1986) encontramos, bajo el título de 'Juan Luis Segundo sobre el ser humano y Jesús', un comentario de Juan R. Stumme a la primera parte del libro *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret* (Madrid, Cristiandad, 1982). El trabajo no deja de ser elogiado, porque se anima a abordar una obra no sólo sumamente extensa, sino también densa y sólida. Sin embargo, me parece que algunas de las críticas fundamentales que Stumme formula a la antropología de Segundo no son acertadas. Ellas son el objeto de este 'meta-comentario'.

Antes de comenzar quiero señalar que coincido con algunas de las apreciaciones del comentarista sobre la obra de Segundo: su carácter independiente, polémico, innovador en la teología latinoamericana, y estimulante en cualquier caso. Y debo agregar que para mí resultó además sumamente válida e iluminadora y me dio en su momento muchas respuestas teológicas fundamentales; la considero entonces una obra brillante (después de haberla leído. . .).

Pero pasemos a la crítica de las críticas; vamos por orden de aparición.

Stumme cuestiona la clave antropológica de Segundo: éste "hace de la búsqueda de la felicidad la clave de su antropología. Esta clave no es la cuestión de Dios, la determinación del bien, la responsabilidad hacia el prójimo, la agonía y la esperanza de la 'no-persona' (Gutiérrez), el dilema del sufrimiento, el problema de la alienación o la realidad de la muerte, para nombrar varias posibilidades" (200, II; las referencias son a la página y columna de *Cuadernos de Teología*). Me llama la atención que Stumme cite como opuestas a la búsqueda de la felicidad estas alternativas. La realidad de la muerte, por ejemplo, ¿no es "el gusano en el corazón" (W. James) de las pretensiones de felicidad del hombre? Lo mismo se puede decir de las restantes posibilidades (dejando de lado las tres primeras —aunque depende de como se las interprete). Sostiene luego Stumme que Segundo afirma dogmáticamente, sin argumentaciones, "el hecho innegable y fundamental de que todo hombre se mueve buscando satisfacción" (200, II). Negar la afirmación de Segundo implica sostener que, por lo menos a veces, el hombre se mueve buscando insatisfacción. Supongamos un caso que aparentemente se ajuste a esta regla: siempre podemos sospechar que en realidad lo que se busca es una satisfacción más profunda. ¿En qué términos se puede argumentar sobre esta cuestión? Tampoco Stumme ofrece argumentos en contra.

La posición de Segundo es evidentemente una generalización, pero ¿no lo es toda afirmación fenomenológica?

Una cuestión secundaria, pero que no deja de llamar la atención. Sostiene Stumme que Segundo “reclama la exclusividad: el *reconocimiento formal* de su modelo es el único fundamento de una vida satisfecha” (201, I). Y esta afirmación la hace fundándose en la siguiente cita de Segundo: “sólo el tener en cuenta ambas dimensiones radicales del obrar humano como fundamentalmente distintas, pero también como igualmente necesarias, es la base de la madurez y de la libertad que puede alcanzar un hombre en la existencia” (ibid.). Me parece evidente que Segundo no habla aquí de ningún tipo de “reconocimiento formal”, sino por el contrario, de un *modo de actuar* que no confunde fines con medios ni viceversa.

Stumme caracteriza el modelo antropológico propuesto por Segundo “en primer lugar como el del ser humano constructor o artesano” (201, I). No estoy seguro de que ésta sea la caracterización adecuada “en primer lugar”. Creo que más decisiva en la antropología de Segundo es su definición del ser humano como sujeto de un deseo (parcialmente) sin objeto; también podríamos hablar de una ‘existencia abierta’. El hombre busca su satisfacción, pero ignora qué puede proporcionársela en mayor medida; quiere alcanzar la felicidad, pero no sabe cómo hacerlo; no está ‘programado’ como los animales. De ahí que necesite de la fe (antropológica) para orientar su existencia.

Continuando y profundizando su crítica de la clave antropológica de Segundo, Stumme lo ubica “en la corriente del hedonismo egoísta” (201, II); y aquí ‘egoísta’ suena peyorativamente. Pero veamos los argumentos. Cuestiona Stumme “la conclusión de que lo que le satisface subjetivamente al individuo es el bien. (. . .) algo es bueno en tanto que satisface” (202, I). Me parece claro que efectivamente sea así; por supuesto, ese ‘bien’ lo será para ese individuo, y otra cosa será ‘más buena’ en tanto produzca mayor satisfacción —cosa que el individuo puede ignorar. Dice Stumme. “los valores se fundan en la satisfacción, y no la felicidad en los valores” (ibid.). Pero ¿podría ser de otra manera? Si el ‘valor’ del valor no depende de su capacidad de producir satisfacción, ¿de qué dependerá? Necesariamente de un criterio externo a la experiencia humana (¿la voluntad de Dios?), de manera tal que un valor podría serlo a pesar de que objetivamente condene al ser humano a la infelicidad. Me parece que esta discusión se parece a la del huevo y la gallina: el valor vale porque produce felicidad; no: la felicidad es tal porque se ajusta al valor (que depende de... ¿quién?). En definitiva, la objeción de fondo parece ser que no todo lo que produce satisfacción puede ser un ‘valor’. Pero esta objeción pierde de vista el hecho de que hay ‘valores’ y ‘valores’, y que precisamente el dilema humano (la apuesta) es elegir los verdaderamente decisivos, que pueden no ser los aparentemente inmediatos. Dice Stumme: “el mensaje cristiano no dice en el fondo que debemos unirnos a los pobres porque, por ejemplo, es la voluntad de Dios y somos llamados a amar a los necesitados porque son nuestros hermanos y hermanas (lo que puede ser o no acompañado por una felicidad personal), sino porque es una manera de encontrar satisfacción. Apela última y decisivamente al

egoísmo" (202, 11). Si de apelar al egoísmo se trata, Stumme tendrá que condenar también al apóstol Pablo, quien afirmó que Dios "dará a cada cual según sus obras: a los que, por la perseverancia en el bien *busquen gloria, honor e inmortalidad*: vida eterna (Rm 2,6-7); y también a Jesús, quien solía dar consejos como éste: "No se amontonen tesoros en la tierra, donde hay polilla y herrumbre que corroen, y ladrones que socavan y roban. *Amontónense más bien tesoros* en el cielo, donde no hay polillas ni herrumbre que corroan, ni ladrones que socaven y roben" (Mt 6,19-20); en el cual no critica el egoísmo, sino recomienda inteligencia. El mensaje cristiano nos dice precisamente que debemos unirnos con los pobres porque es *la* manera de encontrar satisfacción, o, en otras palabras, de vivir una vida con sentido, de alcanzar la 'salvación', la 'vida eterna'. La fe cristiana, como *fe*, propone valores para la mejor realización del ser humano; son estos valores los que ligan la satisfacción del individuo a la satisfacción del 'otro', los que postulan que no es posible 'salvarse solo' (esto sí: 'egoísmo') sino en solidaridad con los demás. Cuando Stumme afirma que "el 'otro' es una realidad secundaria cuyo valor depende de su capacidad de ofrecerle satisfacción (al individuo)" (202, 1), tiene razón. Para el sujeto, todo aquello que no es él mismo es un objeto con el cual se relaciona de una u otra manera, que le proporcionará mayor o menor satisfacción. El tipo de relación que construya dependerá de las valoraciones que el sujeto asuma; por ejemplo: el bien del otro, el respeto por su dignidad como valores supremos. Según Stumme, "si la satisfacción individual subjetivamente determinada es el criterio del bien, entonces la condenación moral del torturador feliz es finalmente arbitraria, es decir, es sólo una expresión más de otra satisfacción personal" (202, 11). Exacto: el torturador que es feliz, por ejemplo, porque está realizando el valor de defender 'a Dios, a la Patria y al Hogar', sólo puede ser criticado en nombre de otro valor: el respeto a la dignidad de toda persona, por ejemplo, que podrá fundamentarse o no en la voluntad de un Dios que seguramente no es el mismo que defiende el torturador. Cuál es el mayor de ambos valores depende del marco de referencia que se adopte. La "condena moral" consistirá únicamente en el recurso a valores que gocen de consenso social; por ejemplo: el respeto por los derechos humanos, que tardaron largo tiempo en imponerse a la conciencia de la humanidad. La 'moral objetiva' no es accesible al ser humano. Por supuesto, 'un día' se manifestará cuál era el valor superior (esto dicho desde una perspectiva escatológica cristiana), pero mientras tanto la única posibilidad es la 'apuesta' sobre la base de testimonios referenciales.

Para terminar esta sección, creo que si "es llamativo que los conceptos claves de este modelo (el del hombre como ciudadano) —la dignidad humana, la persona como fin en sí, la obligación, el derecho, la ley, los principios regulativos que establecen las reglas básicas de la acción, etc.— estén ausentes cuando Segundo pone el fundamento de su antropología" (203, 11), como afirma Stumme, es porque no se ha comprendido que todos ellos pertenecen al plano de las valoraciones concretas y, por lo tanto, no tiene nada que hacer en la descripción fenomenológica de la función antropológica de la dimensión valorativa.

En la segunda parte de su comentario, Stumme realiza un preciso análisis de los términos empleados por Segundo. Coincido en que hay una ambigüedad bastante marcada en el uso de la terminología y en la definición de los conceptos; por ejemplo: en el caso del 'valor'. Es más, dada la amplia y compleja gama de temas que aborda, da la impresión de que falta en Segundo una discusión más profunda de las restantes posiciones relativas a ellos. O sea: la obra no está hecha 'a la alemana'; no encontramos en ella, por ejemplo, un resumen de la historia del concepto de 'ecología' —desde los presocráticos, por lo menos— y una síntesis ponderada de las actuales posiciones —citando los últimos artículos publicados—. Daría la impresión de que Segundo trabaja los temas de un modo 'sintético': sobre una cuestión cita a uno o dos autores (¿representativos?) y de un autor trabaja con una o dos citas (¿claves?). Entiendo que una obra como *El hombre de hoy*. . . hecha 'genau wie dice Deutsche' debería como mínimo duplicar su volumen. De todas maneras pienso que esta forma de trabajar y de presentar el material, así como cierto descuido en la utilización de la terminología son fallas de Segundo. Sin embargo, no puedo concluir con Stumme que sus conceptos no son "claros, coherentes y convincentes" (209, II). A mí me parece que el núcleo de la cuestión en Segundo es bastante claro, coherente y convincente. Desde este punto de vista quiero analizar las críticas de Stumme en la segunda parte del comentario citado.

Afirma Stumme que "ideología' (en su sentido negativo y positivo) es la mezcla entretrejida de componentes objetivos y valorativos en sus múltiples representaciones. Tal mezcla es inevitable en cuanto que la ideología pretende guiar la acción" (204, II). Coincido; más precisamente me parece que la 'mezcla' se debe al hecho de que una ideología se construye a partir del deseo de realizar determinados valores. Pero no creo que Segundo reniegue de su definición previa del término, como afirma Stumme (ibid.). Me parece que lo que Segundo está señalando, es que lo que importa en una ideología como tal no son los valores —éstos se encuentran en otro lado (en los testigos referenciales)— sino los métodos que propone para lograrlos. O sea: nadie asume los valores de una ideología por el sólo hecho de que vengan 'acompañados' por 'buenos medios' para lograrlos. Y si lo hace, si adopta un valor determinado prioritariamente por la factibilidad de realizarlo, es claro que el valor predominante en su 'escala' no es el valor en cuestión sino la 'comodidad' o la 'seguridad ante la frustración'. En cambio, dada una coincidencia básica o aun parcial de valores, una determinada ideología será adoptada entre varias por, digamos así, la 'calidad' de los medios propuestos. El ejemplo de Segundo sobre el "liberalismo capitalista y el marxismo socialista" me parece brillante: ambos (dicen que) buscan realizar la utopía de la libertad y plenitud humanas; pero los métodos. . .

Tiene razón Stumme cuando afirma que "la diferencia radical" entre valores y medios no es la que hay entre la "libertad absoluta" y la "libertad condicionada" (205, I). Los valores que podemos asumir están condicionados, entre otras cosas, por los 'testigos referenciales' que hayamos tenido a mano.

Y en principio existe siempre la posibilidad de crear —libremente— un medio ‘nuevo’ para realizar tal o cual valor. Pero creo que lo que Segundo señala es que los valores se relacionan decisivamente con el deseo, mientras los medios lo hacen con la realidad. Un valor asumido que no responda al deseo genera insatisfacción y eventualmente hipocresía. Un medio utilizado que no se ajuste a la realidad objetiva provoca el fracaso.

Por supuesto que “no es el acto en sí el que decide si es fin o medio, sino las intenciones, las relaciones y el ángulo de visión” (205, 11); y que “casi todo obrar humano es interpretable como fin y medio” (ibid.). Pero se equivoca Stumme cuando afirma que “el presupuesto de su discurso (el de Segundo) es que un conjunto de actos o un fenómeno no pueden ser tanto fin como medio a la vez, sino que por la naturaleza de la realidad tienen que ser lo uno o lo otro” (ibid.). Habría que decir en todo caso que un acto no puede ser fin y medio a la vez visto desde un mismo ‘ángulo de visión’. O, también, que desde un determinado punto de vista siempre es posible analizar un acto en términos del valor que se busca y de los medios puestos en juego para alcanzarlo.

“Ausente en *El hombre de hoy*. . . está el argumento que establece el por qué la eficacia es el único valor pertinente a los medios. No es auto-evidente que el medio más eficaz es siempre y necesariamente el medio mejor para las personas y sus comunidades” (206, 1) —sostiene Stumme. O sea que para él, dada una persona o una comunidad que desean realizar un valor determinado, puede darse el caso de que el “mejor” medio sea uno ineficaz, es decir, uno que no permita realizar el valor deseado, y, obviamente, el ‘peor’ sería entonces el que sí lo permita. Evidentemente, afirmar esto equivale a cuestionar el ‘valor’ del valor deseado. Pero ¿dónde queda entonces la discusión acerca de las condiciones que debe reunir (o no) un medio (como tal)? Sostengo con Segundo que es evidente que ‘la eficacia es el único valor pertinente a los medios’. La cuestión es qué se entiende por ‘eficacia’. Según Stumme “el no examinado compromiso con la eficacia ha producido sus consecuencias nefastas en las sociedades tecnológicas modernas” (ibid.). Aquí ‘eficacia’ significa ‘capacidad de producir resultados satisfactorios inmediatos sin tomar en cuenta los efectos nocivos mediatos’. Pero si en el concepto de ‘eficacia’ englobamos el análisis de todos los efectos (previsibles o no) del medio en cuestión, la cosa ya cambia. Supongamos el caso de un efecto secundario impredecible de un medio dado que anula el valor que se pretendió alcanzar con él: ¿diremos que el efecto nefasto se debe al ‘no examinado compromiso con la eficacia’ o a la ignorancia de los verdaderos resultados del medio en cuestión, o sea, en definitiva, el desconocimiento de su ineficacia? Digamos entonces que por ‘eficacia’ de un medio entendemos su capacidad de realizar efectivamente el valor que con él se pretende alcanzar sin que sus efectos secundarios (o mediatos) o no deseados (o no previstos) se contrapongan a dicho valor a tal punto de anularlo. Esta definición engloba incluso la cuestión de la ‘analogía’ entre los medios y los fines que Segundo mismo recomienda en ciertos casos, si consideramos su ausencia un efecto secundario que se contraponen al valor deseado. Así queda claro, creo, que ‘la eficacia es el único valor pertinente a los medios’.

Es cierto que el sentido que Segundo le da a la palabra 'fe' es fluctuante, pero no más de lo habitual. Cuando hablamos de la 'fe cristiana' aludimos a veces a la actitud de confianza y a veces, por extensión, al contenido de la misma. La 'fe' antropológica es, como actitud, efectivamente "un medio, o sea, algo que sirve para 'llenar las lagunas de nuestra experiencia'" (207, II).

"La imposibilidad antropológica ha ocurrido: existen personas que no tienen ni fe ni ideología" (208, I) —afirma Stumme, señalando lo que sería una burdísima contradicción de Segundo, ya que éste afirma la 'necesidad y universalidad' de ambas dimensiones antropológicas. Según Stumme la afirmación de Segundo de que 'una fe sin ideologías está en realidad muerta' significa que "si alguien afirma una escala de valores sin mostrar cómo estos pueden ser realizados, sus valores no existen", o, en otras palabras, "es la declaración tajante y absoluta de que tal persona no tiene fines" (ibid.). Una confusión de semejante calibre por parte del autor del comentario que analizamos me parece sumamente extraña; da qué pensar. Veamos: 'una fe sin ideologías está en realidad muerta' significa que unos valores que no movilizan a buscar o ensayar las ideologías más adecuadas para realizarlos, no son valores actantes, determinantes para el sujeto; una fe declamada que no se intenta concretar, o cuyo fracaso sistemático no impulsa a revisar la eficacia de los medios puestos en juego, no es una fe decisiva para el sujeto. Sencillamente, sus verdaderos valores son otros. La "imposibilidad antropológica", lamentablemente, no ha ocurrido. . . Existen sí personas (y grupos) que declaran una fe (falsa) y viven otra (verdadera); la hipocresía es una posibilidad antropológica abundantemente atestiguada. Podemos dar todavía una segunda interpretación (algo más metafórica esta vez) a la afirmación de Segundo, si nos referimos a los casos representados por el ejemplo de dom Helder Cámara. La fe puede estar 'muerta' en cuanto que esterilizada por el prejuicio. La fe existe, pero el prejuicio le impide al sujeto revisar su ideología y/o reconocer que otra ideología es más adecuada para realizar su fe. Si el prejuicio depende de un valor (la obediencia a una jerarquía eclesiástica, por ejemplo) habrá que incorporar éste último en la fe del sujeto en un lugar dominante sobre el resto de los valores que la integran. Pero el prejuicio también puede depender de la ignorancia, del desconocimiento de las verdaderas características de una ideología resistida.

Según Stumme, para Segundo "el éxito es la única cosa que determina si los valores existen" (209, I), y "el valor de los valores depende de la eficacia de realizarlos" (208, II). Creo que la confusión reside aquí en trasladar a los valores el criterio de valoración de los medios. La eficacia 'justifica' a los medios (en orden a un fin determinado), no a las personas. El fracaso en la realización de un valor activamente buscado no significa que tal valor no exista para el sujeto; el fracaso puede deberse a que se ha errado en los medios o a que las circunstancias hacían imposible su realización. Pienso que también para Segundo vale la 'salvación por la fe' (es decir: por los valores). Si un sujeto fracasa en la consecución de un valor por negarse a emplear un medio que le hubiera permitido alcanzarlo (aparentemente) pero que por sus 'efectos secundarios' (en realidad) lo negaba (a juicio del sujeto), este fracaso confirma

que ese valor es 'auténtico', y que el sujeto tiene efectivamente la 'intención' de alcanzarlo. En el caso de la doctrina social de la Iglesia Católica pienso que Segundo duda de que exista realmente esa intención.

Este trabajo puede parecer una apología de la obra de Segundo; me temo que lo es. Vaya en mi descargo que está motivado por una crítica global que a mi intender no le hace justicia.

J. R. S.: Respuesta

Agradezco a Juan Carlos Michel su excelente comentario, que estudié con interés y provecho. Es ejemplar en su tono y calidad. Si *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret* (JN) hubiera sido escrito con tanta claridad, habría sido menos necesario y más difícil criticarlo.

Miguel quiere rescatar el pensamiento de Segundo de mi "crítica global". Estamos de acuerdo en que es necesario, aunque no compartimos el criterio de que mi cuestionamiento "no le hace justicia". Michel acepta mucha de mi interpretación de Segundo y a veces aun admite la validez de algunos de mis argumentos. No lanza su crítica por medio de un análisis del libro para mostrar que he "distorsionado" el pensamiento de Segundo, aun cuando afirma que no he comprendido algunos de sus conceptos. Más bien, su forma de ayudar a Segundo es básicamente doble: la de defender su posición y la de clarificar lo que sus conceptos podrían significar, particularmente en los puntos en los que piensa que estoy equivocado o confundido. En el primer caso, mantengo que está tratando de defender lo que no merece ser defendido. En otras palabras, es una cuestión de posiciones encontradas. En el segundo caso, encuentro que algunas de sus sugerencias son realmente creativas. Las cuestiones críticas acá son si el libro las apoya y/o si realmente ofrecen soluciones. Los asuntos que trata Michel son importantes, y una discusión de ellos puede servir al estudio crítico de JN. En esta respuesta quiero reafirmar y profundizar mi crítica de Segundo al intentar contestar algunos de los planteos del "Comentario a un comentario".

La cuestión de la satisfacción

Michel comparte mi caracterización de que la antropología de Segundo es la de la satisfacción, la felicidad, el placer. Pero, disiente conmigo en tanto cree que Segundo tiene razón en mantener que esta es la clave de toda antropología. El punto es decisivo. Las distintas claves que mencioné no son alternativas reales sino otras maneras de plantear la búsqueda de la satisfacción; el concepto de Segundo abarca (¿casi?) todas. En el fondo, la pluralidad de las antropologías es solamente aparente; se reduce a una sola: la de la satisfacción. Consecuentemente, estamos invitados a creer que el hedonismo egoísta es la antropología no sólo de Segundo y Epicuro sino también la de Pablo y Jesús. La posición de Michel es coherente con el reclamo de Segundo. Tiene

razón en su interpretación que Segundo cree que ha encontrado la verdad autoevidente, más allá de toda discusión, —un “hecho *innegable y fundamental*”— que funda toda reflexión sobre el ser humano. La cuestión es si esta pretensión imperial puede mantenerse.

Negar esta afirmación, escribe Michel “implica sostener que, por lo menos a veces, el hombre se mueve buscando insatisfacción”, pero en tales casos sospecha “que en realidad lo que se busca es una satisfacción más profunda”. (¿“Más profunda”? En el marco de Segundo “profunda” se refiere a un juicio de valor que es totalmente subjetivo y por eso apenas sirve para este argumento. Para ser más preciso, hay que decir “una satisfacción más fuerte”, o sea, más inmediata, o más segura, o más extensa, o más intensa, o más sádica, o más masoquista, etc. Pero aun con esto el presupuesto no establecido es que se pueden identificar, clasificar, comparar y ordenar las satisfacciones y hacerlo de tal manera que se supera el subjetivismo. La sospecha de Michel nos lleva al viejo problema no resuelto del utilitarismo, si es posible, y cómo, nombrar y medir “los placeres” o “las satisfacciones”).

Al intentar negar la posibilidad de negar la afirmación, Michel parece proponer una tautología: todo lo que mueve al ser humano es la satisfacción, y la satisfacción es todo lo que mueve al ser humano. Como una afirmación tautológica, es de hecho “innegable”. No hay otra posibilidad. Pero también es circular; el predicado no dice más que lo que está en el sujeto. Si esta interpretación es correcta, la dificultad con la afirmación de Segundo no es que sea una “generalización”, sino que es una generalización “vacía”: todo lo que mueve al ser humano es todo lo que mueve al ser humano ¿es todo lo que mueve al ser humano...?

Por eso, es comprensible y apropiado que Michel pregunte: “¿En qué términos se puede argumentar sobre esta cuestión?” La respuesta parece ser “en ninguno”. Tal vez una manera de argumentar la cuestión sería sujetarla a un estudio empírico. Se podría pensar que un “hecho” puede ser confirmado o refutado por métodos científicos que comprueben la evidencia. Es decir, no se puede afirmar ni negar *a priori* que haya casos en los cuales la insatisfacción sea el móvil principal de una acción. Primero, hay que estudiar la realidad. Si fuera un hecho o no, dependería de los resultados de la investigación. Un primer paso en este estudio tendría que ser el de hacer que los términos fuesen operativos para la comprobación empírica, pero Segundo no nos equipa para este “test”. Su “hecho” está más allá del control que puedan ofrecer las ciencias humanas. En una época científica una antropología que propone ser rigurosa en su método comienza con una afirmación fundamental que se jacta de ser innegable y de hecho no puede ser negada. Pero tampoco puede ser confirmada. No estamos frente a una hipótesis para ser probada, sino frente a una declaración que simplemente tiene que ser aceptada en base a la autoridad del autor.

La antropología del hedonismo siempre ha tenido una gran dificultad en definir el sentido de su concepto central. El utilitarista Jeremy Bentham, por ejemplo, dio cincuenta y ocho sinónimos para la palabra “placer”, escribe MacIntyre, quien prosigue expresando su consternación ante el hecho de que

podiera utilizar la felicidad, el gozo y el placer para nombrar o caracterizar la misma sensación¹. ¿Qué es la satisfacción? ¿Es un concepto simple? ¿Se refiere a una realidad única o a realidades múltiples? Segundo escribe que el concepto de "Dios" ha llegado a ser una "falsa generalidad" (I, 92). ¿No expresa la palabra "satisfacción" más aún una unidad falsa? Me imagino que por lo menos es posible llegar a un acuerdo amplio sobre algunas afirmaciones que dicen lo que Dios no es, por ejemplo, que Dios no es esta revista. Pero es más difícil, tal vez imposible, en un marco subjetivista, decir lo que no es la satisfacción. Si se refiere a todo lo que mueve al ser humano, entonces hay pocas (o ninguna) realidades y experiencias humanas excluidas de este término. Incluye realidades contradictorias y opuestas, y entonces es necesario preguntar si no expresa una unidad falsa. La pregunta es crucial: ¿Cómo define Segundo la satisfacción?

Tenemos, en base a la autoridad de Segundo, "el hecho innegable y fundamental de que todo hombre se mueve buscando satisfacción". Tenemos, en base a mi autoridad, "el hecho innegable y fundamental de que todo animal se mueve buscando satisfacción". También el cerdo se mueve por las "sensaciones o experiencias placenteras" de todo tipo" (I, 36), con la diferencia de que el cerdo, tal vez, lo logra mejor que el ser humano. Cuando el otro gran utilitarista, John Stuart Mill, fue confrontado con esta posibilidad sabía que tenía problemas. Si los seres humanos buscan la satisfacción, ¿por qué no buscan (y no deben buscar) ser cerdos? Para salvar su antropología hedonista y su consecuente teoría moral, tenía que hacer una distinción (¿válida o arbitraria?) entre la satisfacción y la felicidad. El ser humano no busca la satisfacción, que le llevaría al nivel del cerdo, sino la felicidad. El cerdo puede estar más satisfecho, pensaba Mill, pero no es por eso más feliz. "Es mejor ser un hombre insatisfecho que un cerdo satisfecho, es mejor ser Sócrates insatisfecho, que un loco satisfecho". Quizás se diría que la conclusión de Mill simplemente dependía de sus testigos referenciales. A lo que Mill responde: "Y si el loco o el cerdo son de distinta opinión, es porque sólo conocen su propio lado de la cuestión. El otro extremo de la comparación conoce ambos lados"². Por lo menos, nos da un criterio para distinguir entre los testimonios referenciales.

Este caso frívolo ilustra no sólo el problema de las definiciones sino también la necesidad de la ontología en la antropología. De una manera sorprendente, es Marx en su crítica de Bentham quien apunta a esta necesidad de definir qué es el ser humano. "'Para conocer lo que es conveniente para un perro, hay que conocer la naturaleza del perro. Esta naturaleza, no hay que deducirla del principio de utilidad. Aplicando esto al hombre. . . debe

¹ Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics*, Macmillan Company, New York, 1966, 234. No tuve acceso a la versión castellana de este libro, que fue publicado por Paidós.

² De *El utilitarismo*. Citado por Octavi Fullat y Joan-Carlos Melich, *Los sistemas morales*, Editorial Vicens - Vives, Barcelona, 1984, 20.

primero estudiar la naturaleza humana en general y, luego, la naturaleza humana en cuanto modificada en cada época histórica" (I, 299)³. Marx tiene razón: Para conocer lo que sirve al ser humano, hay que conocer la naturaleza del ser humano. No podemos deducirla de la relación entre los fines y los medios. Las categorías de satisfacción, fe e ideología no dicen qué es el ser humano. Las reflexiones antropológicas de Segundo no son satisfactorias porque no proporcionan un concepto sobre el ser del ser humano. Y sin este concepto ni siquiera podemos conocer la diferencia entre el cerdo y el ser humano, dos animales que, se pretende, buscan la satisfacción.

Michel sugiere al referirse al concepto de satisfacción que "podríamos hablar de una 'existencia abierta'" del ser humano quien "no está 'programado' como los animales". Su sugerencia me hizo pensar en el concepto de la "apertura al mundo" del ser humano en la antropología filosófica de Scheler y Gehlen y en la teológica de Pannenberg. Se utiliza este concepto justamente para describir la unicidad de la humanidad⁴. Creo que es un concepto empírico-ontológico prometedor para hacer lo que Marx requiere, o sea, para iniciar un estudio acerca de quién es el ser humano. A partir de él se pueden conocer cuáles son sus diferencias con el cerdo y comenzar a preguntar por lo que es conveniente para el ser humano. Pero, lamentablemente, este concepto no es el mismo que el de satisfacción, que sí significa que los seres humanos, aparentemente como todos los animales, están "programados" a buscar la satisfacción. La sugerencia de Michel indica un camino posible para la antropología que, sin embargo, es ignorado por JN.

Negar la afirmación de Segundo, entonces, no necesariamente me fuerza a sostener lo contrario, como presupone Michel. Significa, más bien, criticar el marco de su planteo. Significa cuestionar el sentido conceptual y el valor científico de su afirmación y apuntar a los problemas filosóficos que su posición contenga. Segundo suscribe a la línea antropológica del epicureísmo y de Freud. Además, agregaría yo, su pensamiento es afín a la antropología hedonista del utilitarismo clásico, que en la filosofía moderna ha desarrollado más la tendencia epicúrea. Pero en vez de entrar en una discusión seria con la crítica que ha argumentado que este modo de pensar contiene varias limitaciones, contradicciones y equivocaciones, Segundo lo ignora y simplemente aserta dogmáticamente su clave antropológica. En adición, facilita la crítica de su posición, porque no reclama solamente que ella es necesaria, sino que es suficiente, es decir que no sólo representa un aspecto de la realidad humana sino la totalidad. *Prima facie* es un reclamo que debería ser cuestionado por el pensamiento crítico, dado que de hecho existen alternativas y otros modelos que encuentran la satisfacción como una clave limitada y/o confusa para

³ La cita viene del libro de Erich Fromm, *Marx's Concept of Man*, pp. 24-25. En su referencia a la cita, Segundo habla de "un *ideal* de hombre en cuanto tal" y un "*juicio de valor*" en Marx. Es claro, en cambio, que Marx no está hablando de un "*ideal*" de un perro, sino su naturaleza. No es la única vez que Segundo confunde la ontología y la axiología.

⁴ Cf., Wolfhart Pannenberg, *Anthropology in Theological Perspective*, The Westminster Press, Philadelphia, 1985, 34ss.

captar la riqueza y la complejidad del ser humano. Hasta que dialogue con estas alternativas, sus pretensiones universales y excluyentes no pueden tomarse seriamente. Estas son algunas de las razones por las cuales sigo pensando que no tenemos en JN un fundamento firme para acercarse a la realidad humana.

La cuestión ética

Sostengo que la posición de Segundo es que la satisfacción determina lo que es moralmente bueno. Entiendo los comentarios de Michel acerca de la cuestión normativa como una confirmación de mi interpretación de Segundo. Varias veces me cita y sigue escribiendo que mis afirmaciones son acertadas. Nuestra caracterización de la comprensión que Segundo tiene de la moral parece ser la misma: es una realidad totalmente subjetiva, egoísta, relativista y arbitraria. La diferencia es que Michel está dispuesto a aceptar y defender este entendimiento como el único posible y yo pienso que "socava la posibilidad del discurso moral" (202, II).

Según Segundo, el lenguaje moral expresa meramente la satisfacción y nada más, y la única manera de justificar un juicio moral es apelar a un mayor grado de la sensación o emoción subjetivas de la satisfacción. Mi "obligación" fundamental es hacer lo que me satisface, lo hago porque no tengo otra alternativa. Todo discurso moral es reductible a la satisfacción que tiene para el hablante. La frase "No debería torturar, porque viola la dignidad humana", por ejemplo, no dice otra cosa que "No me gusta (no me satisface) la tortura". "La dignidad humana" no tiene ningún sentido "objetivo" sino es totalmente una apreciación subjetiva. La persona que no acepta la frase, igual que la persona que la acepta, no están expresando más que una opinión personal, que en el fondo es una cuestión de gusto o satisfacción individual. Cualquier discusión acerca de la diferencia no es más que una competencia entre distintos testigos referenciales sobre la satisfacción, todos igualmente reductibles a la subjetividad y por eso, todos fuera de una consideración racional. No hay manera de determinar cuáles son los valores "verdaderamente decisivos"; todo "marco de referencia", aun el del "consenso social" es igualmente irracional. La teoría metaética de Segundo es la del emotivismo. Cuando afirmé que según este concepto una condena de la tortura es "arbitraria", estaba haciendo una afirmación fortísima: Esta condena es un juicio sin ningún sentido racional, porque no es más que una expresión de la emoción subjetiva. La consecuencia de su posición es la eliminación de todo lenguaje moral. Todo "debe ser" es reemplazable por "me gusta", "no me satisface", "lo deseo"; todo lo que habla del "bien" es reductible al lenguaje de la satisfacción. Por eso pienso que la posición de Segundo socava todo discurso moral y pone fin a la ética, la ciencia de la moralidad. No estoy seguro de que los comentarios breves de Michel reconozcan el peso de mi argumento.

Michel parece detectar en mi crítica una tendencia, que no considera aceptable, hacia una moral "objetiva". Si por "objetiva" se entiende una posición metaética que piensa que la satisfacción no es el árbitro final en el

discurso moral, tiene razón. Claro está que la moral tiene que ser afirmada subjetivamente por la persona, que siempre incluye el riesgo y que siempre está socialmente condicionada. En cambio, no se sigue necesariamente de estas observaciones que por eso las normas morales no poseen ninguna base distinguible de la subjetividad del individuo. Para escapar de la arbitrariedad del subjetivismo y del relativismo y para poder condenar con la razón el horror de la tortura, busco un fundamento que no está cautivo de la satisfacción y por eso es capaz de juzgarla. Esto no implica necesariamente "un criterio externo a la experiencia humana" puesto que también puede experimentarse. Aunque creo que el concepto de "consenso social" va más allá de lo que propone Segundo y que sí tiene su valor relativo, la moral no debe consistir "únicamente" en apelar a él. El positivismo del consenso social no resuelve, en el último análisis, la cuestión del fundamento del bien y lo recto, en cuanto que también todo consenso puede y debería ser juzgado. Michel afirma que "la 'moral objetiva' no es accesible al ser humano", pero no nos dice por qué. Acepto que no es accesible al ser humano en una forma total y perfecta, pero esto no excluye la posibilidad de que sea accesible parcial y provisionalmente. No excluye la posibilidad de que los seres humanos descubran algo acerca de su naturaleza que tenga significado normativo para todos los seres humanos. La fe (la confianza) en esta posibilidad racional es la base de la moral "objetiva" de los derechos humanos. El hecho de que los derechos humanos hayan tenido y tengan un desarrollo histórico no es un argumento contra la verdad universal del reclamo en que se basan. Este reclamo es el valor intrínseco de todo ser humano. La doctrina de los derechos humanos parte del reconocimiento de una realidad "objetiva": la dignidad intrínseca del ser humano. "No debería torturar, porque viola la dignidad humana". Tales normas no son arbitrarias, porque tienen un fundamento que no deriva de mi subjetividad. Esta posición propone un entendimiento de la moral que difiere fundamentalmente de la que afirma que la satisfacción determina lo bueno.

Michel piensa que no he comprendido que un concepto como la dignidad humana pertenece, en el esquema de Segundo, al plano de las valoraciones concretas y no a la descripción de la dimensión valorativa. Aunque interprete correctamente a Segundo, esto no afecta a mi crítica, que intentaba mostrar los límites del modelo antropológico de Segundo en sí. Pienso que el reconocimiento de la dignidad del otro es una realidad humana por lo menos tan fundamental como la de la búsqueda de la felicidad, pero esto está ausente, cuando Segundo fundamenta su modelo. Esta ausencia es razón suficiente para cuestionar su modelo. El hecho que "el otro" aparece solamente como un medio para ayudarme a lograr mi propia satisfacción, significa que este modelo no capta el carácter social y político de la existencia, como está representado en el modelo del ciudadano. Para ser más claro, el modelo de Segundo tiene un defecto estructural individualista.

El hecho de que Segundo ponga en el comienzo de su libro una discusión de la obra *Calígula* de Camus es decisivo para comprender su modelo. No hay razón para dudar de que él cree lo que afirma después de una breve

interpretación de esta obra: "Todo el problema para todos los hombres está ahí". (I, 16). La consecuencia es la imagen de que la sociedad humana en el fondo no es más que un conjunto de Calígulas, cada uno buscando su propia felicidad, cada uno usando a los otros para tener alguna pauta de cómo lograr su fin privado. Todo lazo con el otro es completamente utilitario, o como escribe Michel, para el individuo "todo aquello que no es él mismo es un objeto con el cual se relaciona de una u otra manera, que le proporcionará mayor o menor satisfacción". Opino que este cuadro es marcadamente individualista.

Segundo cuestiona la respuesta de Calígula pero no la pregunta, ni el mundo que el ejemplo presupone. La pregunta, en cambio, nos restringe a la vida privada con sus satisfacciones subjetivas y no nos da acceso a la plenitud de la vida humana social. No nos hace conscientes de que ya vivimos en una red de relaciones basadas en la confianza mutua desde que brotan las responsabilidades recíprocas. Hay otras preguntas: ¿Quién es el otro que reconozco en mis relaciones? ¿Quiénes somos nosotros? ¿Qué virtudes deberían ser practicadas para producir una vida social impregnada de la justicia y la paz? ¿Cuáles son nuestras obligaciones mutuas y cómo llegaremos a determinarlas? Con tales preguntas se mueve en un mundo muy distinto del de Calígula. En este mundo las preocupaciones del modelo de ciudadano pueden aparecer en sus propios términos.

La pregunta de Segundo y de Calígula es la del epicureísmo: "¿Qué tengo que hacer para ser feliz?" Como muestra MacIntyre, la del epicureísmo suponía el medio ambiente individualista del mundo helenístico después de la declinación de la vida política de la *polis* griega. "El individuo que pregunta. ¿Qué deseo yo, como un ser humano, aparte de todos los lazos sociales?, está trabajando necesariamente con una reserva escasa de descripción, con un concepto empobrecido de su propia naturaleza, porque ha tenido que despojarse de todos los atributos que pertenecen a su existencia social"⁵. Es a la luz de esto, escribe MacIntyre, que hay que considerar el epicureísmo. También, propongo, es una buena luz para considerar a nuestro autor quien hoy suscribe a la tendencia epicúrea. Aun con los testigos referenciales, cuya función es utilitaria, Segundo no ha superado el defecto estructural individualista presente en el fundamento de su modelo antropológico.

Los términos: fe e ideología

Michel admite que existe ambigüedad en la terminología de Segundo, pero sigue siendo optimista (más que yo) en cuanto a que el núcleo de la cuestión "es bastante claro, coherente y convincente". Su tarea autoimpuesta es ayudarnos a ver la claridad de Segundo al indicar mi propia confusión.

¿A qué se refieren los términos fe e ideología? Michel ofrece una nueva alternativa que es digna de consideración: "los valores se relacionan decisivamente con el deseo, mientras los medios lo hacen con la realidad". Quien

⁵ MacIntyre, 100.

tenga interés en el tema tendría que estudiar el libro para comprobar si los términos se usan o no con este sentido. A mí esta diferenciación entre "deseo" y "realidad" me suena demasiado parecida a la que hay entre "lo irracional" o "las emociones" y "los hechos" del positivismo como para ofrecer un aporte nuevo y fundamentar una antropología.

Segundo parece pensar que la ideología pretende ser objetiva, no valorativa, que deja "fuera la esfera de los valores" (I, 31). Si es así, no puede aceptar tampoco su vieja definición. Yo insistí que está presente por lo menos un valor, el de la eficacia, cuya validez no es examinada en JN. Michel, en su reinterpretación creativa de la "eficacia", no sólo admite que es un valor, sino que es un valor que incluye todos los valores del fin. Entre las alternativas, prefiero la última para la ética, pero desafortunadamente esta definición no aparece en el libro. A propósito, la introducción del concepto de la "analogía" entre los medios y los fines representa un cambio importante en su teoría ética, en la que antes afirmaba a secas que el fin justifica los medios.

Michel piensa que los conceptos de Segundo son funcionales para estudiar la realidad. Tendría que decir mucho más para convergerme. Una prueba sería si son utilizados por otros autores y los resultados que traen. Pensar que la diferencia entre el liberalismo y el marxismo es solamente la de "los métodos" es una gran simplificación que no nos ayuda a entender el mundo. Sin duda, ciertas percepciones de Segundo son interesantes y sabias. Creo que son así no por causa de, sino a pesar de sus categorías.

¿Tiene razón Michel en que la frase "una fe sin ideología está en realidad muerta" no involucra a Segundo en una contradicción *ad absurdo* con sus afirmaciones básicas? Si el punto de partida es que un autor de la talla de Segundo no podría cometer un error tan bruto, entonces la respuesta sería sí. Si el punto de partida es que hay que tomar en serio la palabra "muerte", que implica la no-existencia de una realidad, entonces la respuesta no es tan obvia. Santiago, en el texto parafraseado por Segundo, está afirmando que hay gente que no tiene fe: "Así también la fe, si no tiene obras, está en realidad muerta". ¿Afirma Segundo lo mismo o no? Considero que la interpretación de Michel hace que el sentido de la frase sea blando. Sería una mera condena de la hipocresía y la esterilidad debido al prejuicio, que no se aplicaría a aquel que busque realizar un valor activamente pero fracase porque "se ha errado en los medios o a que las circunstancias hacían imposible su realización". Con estas excepciones pocos caerían bajo esta condena tan categórica.

Pero la cuestión real con esta frase es otra. Segundo la usa en la tentativa siempre sumamente seria de juzgar a otras personas. Si uno se siente capaz de juzgar la fe de otros, es justo pedirle que sus criterios sean claros y que los aplique con justicia. Para Michel, al fin de cuentas, Segundo está juzgando las intenciones (de los que adhieren a la doctrina social de la Iglesia Romana). ¿Pero cómo es posible juzgar intenciones? La tradición cristiana es sabia en dejar esta tarea a Dios. En mi interpretación (salvo en el caso del político que fracasa), Segundo está utilizando el criterio de los resultados o la eficacia para juzgar la fe o los valores de uno. La contradicción que veo es que aplica este criterio arbitrariamente. Lo usa para juzgar y condenar a personas como

Cámara que trabaja dentro de un marco particular pero no lo usa para juzgar y condenar a Jesús, al liberalismo, al marxismo o a sí mismo. Si la existencia y el valor de "un modelo de deber-ser social" depende de la elaboración de "una metodología eficaz", entonces todos sin excepción somos condenados. La afirmación que "ni la fe sin ideologías es fe, ni la ideología sin fe es ideología" expresa una vieja verdad teológica: La ley siempre acusa.

Por supuesto, Segundo con sus términos está hablando siempre de un "*modo de actuar*", como insiste Michel. Su crítica en este punto me lleva a una formulación más clara de mi interpretación. En vez de hablar de "un reconocimiento formal" es mejor decir: "reclama la exclusividad: el reconocimiento de su modelo formal es el único fundamento de una vida satisfecha". Menciono este detalle para llamar la atención al reclamo asombroso que Segundo hace: solamente el reconocer ("el tener en cuenta") las dos dimensiones, que son formales, "es la base de la madurez y de la libertad que puede alcanzar un hombre en la existencia". ¿Es posible sostener tal reclamo? Con Pablo, reservo esta afirmación acerca de "la base de la madurez y de la libertad" para el evangelio de Jesucristo.

Finalmente, tiene razón Michel que "para Segundo vale la 'salvación por la fe' (es decir: por los valores)". Es otra manera de decir "salvación por las obras", por el logro moral. El modelo antropológico de Segundo no es neutral teológicamente. Con él no hay espacio para el evangelio que anuncia que somos salvados por gracia, por causa de Jesucristo mediante la fe, independientemente de las obras de la ley. Espero volver a este tema en la segunda parte de mi comentario.



Copyright and Use:

As an ATLAS user, you may print, download, or send articles for individual use according to fair use as defined by U.S. and international copyright law and as otherwise authorized under your respective ATLAS subscriber agreement.

No content may be copied or emailed to multiple sites or publicly posted without the copyright holder(s)' express written permission. Any use, decompiling, reproduction, or distribution of this journal in excess of fair use provisions may be a violation of copyright law.

This journal is made available to you through the ATLAS collection with permission from the copyright holder(s). The copyright holder for an entire issue of a journal typically is the journal owner, who also may own the copyright in each article. However, for certain articles, the author of the article may maintain the copyright in the article. Please contact the copyright holder(s) to request permission to use an article or specific work for any use not covered by the fair use provisions of the copyright laws or covered by your respective ATLAS subscriber agreement. For information regarding the copyright holder(s), please refer to the copyright information in the journal, if available, or contact ATLA to request contact information for the copyright holder(s).

About ATLAS:

The ATLA Serials (ATLAS®) collection contains electronic versions of previously published religion and theology journals reproduced with permission. The ATLAS collection is owned and managed by the American Theological Library Association (ATLA) and received initial funding from Lilly Endowment Inc.

The design and final form of this electronic document is the property of the American Theological Library Association.