



LEY NATURAL, CRISTIANISMO Y RAZÓN PÚBLICA

Una reflexión sobre el Catolicismo y sus problemas comunicativos con la cultural actual.

Por Gabriel J. Zanotti

Para Instituto Acton Argentina 2011/2012

Resumen:

El siguiente trabajo trata sobre los orígenes filosóficos de la declinación de la idea de ley natural, de tal modo que se haga comprensible que actualmente la carga de la prueba reside en quienes la sostengan como racional. Se tratará entonces de renovar la idea de ley natural conforme a una relación entre Santo Tomás de Aquino y la fenomenología de Husserl, cosa que será un puente con la filosofía contemporánea. Se abordará entonces el problema de la comunicación de horizontes con gran parte del pensamiento actual, de tal modo de hacer nuevas propuestas de diálogo y comunicación. Se concluirá con una reflexión sobre la nueva noción de razón pública establecida por J. Ratzinger.

1. La idea de ley natural y sus dificultades en el horizonte actual.

En los debates actuales sobre diversos *social issues* (aborto, matrimonio homosexual, etc) algunos católicos afirman a veces una noción de ley natural, basada sobre todo en Santo Tomás de Aquino –a veces no del todo bien interpretada- “*etsi modernitas non daretur*”, esto es, como si esa idea no hubiera casi desaparecido en nuestro horizonte de precomprensión cultural, dados precisamente todos los debates filosóficos que tuvieron lugar desde Descartes en adelante, pasando por Kant y el positivismo. De ese modo se produce una inconmensurabilidad de paradigmas¹, no porque necesariamente “deba” darse, sino porque el modo de planteamiento así lo produce. Se produce la típica incomunicación del endo-grupo con el exo-grupo², que se miran respectivamente como exo-grupos. Cada uno considera su propio paradigma como naturalmente evidente, racional, y pone “la carga de la prueba” en el otro. Y sin conciencia de

¹ Hemos tratado este tema en “Thomas Kuhn: el paso de la racionalidad algorítmica a la racionalidad hermenéutica”, en *Revista de Análisis Institucional* (2009), 3, pp. 1-56.

² Ver Schutz, A.: *The Phenomenology of the Social World*, Northwestern University Press, 1967; *Las estructuras del mundo de la vida* (junto con Luckmann), Amorrortu, Buenos Aires, 2003; *Estudios sobre Teoría Social II*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, y *On Phenomenology and Social Relations*, University of Chicago Press, 1970.



ello. Así, por ejemplo, se afirma a veces que “por ley natural el feto tiene derecho a la vida”, como si el que lo negara se enfrentara con una proposición evidente desde su punto de vista y como si él (el que lo niega) tuviera serios problemas en “demostrar” su negación. Pero es precisamente al revés. Lo primero que va a hacer el que piense diferente será poner toda la carga de la prueba en quien afirme dicha proposición. Le negará toda evidencia de la ley natural, contrapondrá ley natural a cultura, colocará la ley natural en un horizonte medieval pre-científico, separará Iglesia y estado y pondrá la ley natural a título de creencia privada de los católicos, etc. El católico intentará decir que todo lo que él dice lo dice desde “la razón”, pero el contraopinante dirá que razón es igual a ciencia, y que la ciencia no avala la idea de ley natural. Entonces el católico intentará decir que lo que él dice se basa en la ciencia con lo cual no sólo se enfrentará de debates científicos muy delicados sino que incluso se enfrentará con la pregunta de si ha abandonado entonces la idea de ley natural o si ésta se basa en el método hipotético-deductivo de las ciencias naturales y, si en el mejor de los casos el diálogo es académico, el católico se enfrentará a un callejón sin salida si su contraopinante está bien formado en epistemología. Y debate terminado³.

Todo ello porque el católico no pudo ponerse en su propio horizonte cultural, esto es, un horizonte que da por obvio al neopositivismo o a un relativismo post-moderno pero nunca dará por obvias o aceptadas las premisas filosóficas de la ley natural, esto es, una metafísica “racional”. Y no es difícil entender por qué. Un breve repaso de la historia de la filosofía lo muestra.

1.2. La declinación filosófica de la idea de ley natural.

Cuando Santo Tomás razona sobre la ley natural, lo hace sobre la base de dos horizontes que, como se sabe, él “fusiona”, en términos gadamerianos, logrando su propia síntesis. Esos dos horizontes son: a) su propio contexto cristiano, donde la ley natural es “participación de la creatura racional en la ley eterna”⁴, y, b) una síntesis platónica-aristotélica que él interpreta desde el horizonte (a), donde elementos que hoy llamaríamos filosóficos, como la idea de participación, de

³ Hemos explicado algo similar en Ponencia “Algunas reflexiones sobre la comunicación de la ley natural”, en el “Simposio sobre la Ley Natural”, organizado por la UCA, el 13-14/10/06, publicado como “La ley natural está de moda pero incomoda”, en <http://www.institutoacton.com.ar/articulos/gzanotti/artzanotti58.pdf>

⁴ I-II, Q. 91, a. 2c.



virtudes cardinales y de tendencias humanas son colocadas en el contexto de explicación de la ley natural⁵.

Todo ello entra en crisis filosófica *no* recién en los siglos XVIII y XIX, sino ya en los siglos XIV, XV y XVI, con los debates sobre el nominalismo, la caída del paradigma aritotélico-ptolemaico, donde se arrastra a la física y metafísica de Aristóteles que Santo Tomás había pacientemente trabajado⁶, y el surgimiento de nuevas metafísicas neoplatónicas y neopitagóricas cristianas en el s. XVI⁷, ajenas a la síntesis de Santo Tomás.

Todo ello produce una crisis conjunta que intenta ser resuelta por Descartes. En su intento por rehabilitar la metafísica, Descartes divide límpidamente al universo creado en un sujeto inmaterial cognoscente, *res cogitans*, un objeto conocido material y *por ende* geométrico, *res extensa*, y un Dios trascendente a ambos, una especie de *res cogitans* infinita, demostrada a partir de su propia reelaboración del argumento ontológico. Hume tira abajo esa demostración de la existencia de Dios, y con ello, toda la garantía de la certeza de Descartes. Con Hume cae todo: sustancia, esencia, causalidad, racionalidad, aunque no olvidemos que después de Descartes la filosofía es post-cartesiana: Hume concibe la filosofía en los términos que Descartes la había reestablecido. *No olvidemos por ende que la idea de “cosa en sí” o naturaleza del objeto conocido queda ubicada como la definición geométrica-analítica de la res extensa.*

Kant afirma como sabemos que Hume lo despierta del sueño dogmático, pero no para quedar en su escepticismo, sino para reconstruir la certeza sobre otras bases. Ahora las categorías a priori del intelecto ordenarán un caos de sensaciones de otro modo ininteligible. De ese modo se reelabora a la matemática y a la física –ya newtonianas- como ciencias, pero se deja a la metafísica en el lugar de la “creencia”. Se separa a la metafísica del terreno de lo racional y lo racional es ubicado en el terreno de la física y las matemáticas, y en el ámbito de lo humano lo racional es el imperativo categórico, el deber por el deber mismo y la autonomía de la razón, y no una idea de ley natural que él considera ya irredimiblemente metafísica. La esencia de las cosas entendida como “cosa en sí misma” es imposible de conocer, y por ende cae una de las bases gnoseológicas de la ley natural.

⁵ I-II, Q. 94 a. 2c.

⁶ Ver Ferro, Luis S., *La sabiduría filosófica siguiendo las huellas de Santo Tomás*, Tucumán: UNSTA, 2004.

⁷ Ver Sciacca, M.F.: *Historia de la filosofía*, Luis Miracle Ed., Barcelona, 1954, caps. XV, XVI y XVII.



Positivismo y neopositivismo dan un paso que hace quedar a Kant como un anciano conservador. Tratan de recuperar una noción de “cosa en sí” no tocada por nuestro intelecto, y la colocan en “los hechos”, libres de nuestras hipótesis y jueces de las hipótesis, y además la metafísica ya no es Fe sino “peor”: es un sin-sentido, como el mismo Hume había adelantado. Por supuesto hoy se discute si esto es más bien la versión difundida por A. J. Ayer o eran en realidad una forma sutil de neokantismo⁸, y además el tema de los hechos en sí mismos quedó superado por el *historical turn* de Popper-Kunn-Lakatos-Feyerabend⁹, pero la cuestión es que el impacto cultural del neopositivismo aún se siente y mucho, y enardece además el debate con su enemigo, el post-modernismo que se basa en una hermenéutica post-heideggeriana relativista¹⁰.

Desde luego, en este panorama, donde estas ideas han derivado en creencias culturales muy profundas, una idea de ley natural basada en Santo Tomás no tiene cabida.

Todo esto debería ser muy conocido pero lo reseñamos sólo para que se entienda mejor por qué la carga de la prueba la tiene hoy quien sostenga la ley natural escolástica. Lo mismo sucede con ideas concomitantes: de acuerdo a este repaso que hemos hecho. La racionalidad queda reducida a cálculo algorítmico, la verdad, a lo que empíricamente testeable según el positivismo y neopositivismo; la idea de naturaleza o esencia se pierde definitivamente en el horizonte y el libre albedrío carece ya de demostración racional, como toda cuestión metafísica. Las filosofías anti-neopositivistas, como el citado *historial turn* de la filosofía, las reacciones existencialistas, la filosofía crítica de la escuela de Frankfurt o el giro hermenéutico y el giro lingüístico, sumado a ello el neopragmatismo, tampoco habilitan nuevamente la idea de ley natural, aunque contienen todas interesantes posibilidades de diálogo con la escolástica. Sumemos a ello que la historia de la

⁸ Ver al respecto Friedman, Michael: *Reconsidering Logical Positivism*; Cambridge University Press, 1999.

⁹ De estos autores, ver: Popper, K.: *Conjeturas y refutaciones*; Paidós, Barcelona, 1983; *Conocimiento objetivo*; Tecnos, Madrid, 1988; *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid, 1985; Lakatos, I.: *La metodología de los programas de investigación científica*; Alianza Ed., Madrid, 1989; Kuhn, T.: *La estructura de las revoluciones científicas*; FCE, 1971; *La tensión esencial*; FCE, 1996; *La revolución copernicana*; Orbis, Madrid, 1985; *The Road Since Structure*; University of Chicago Press, 2000; Feyerabend, P.: *Tratado contra el método*; Tecnos, Madrid, 1981; *Adiós a la razón*; [versión inglesa]; Tecnos, Madrid, 1992; *Killing Time*; University of Chicago Press, 1995.

¹⁰ Un buen ejemplo de esta hermenéutica es Vattimo, G.: *Más allá de la interpretación* (Paidós, 1995) e *Introducción a Heidegger*, Gedisa, 1985. Yo he expuesto una versión realista, no escéptica, de la hermenéutica, en *Hacia una hermenéutica realista*, Austral, Buenos Aires, 2005.



filosofía moderna y contemporánea es vista a veces desde la neoescolástica como una suma de errores de refutar, más que como una serie de autores para *comprender*, lo cual dificulta aún más el diálogo.

2. Un puente con la filosofía contemporánea: la fenomenología de Husserl.

2.1. La idea de mundo vital.

La fenomenología de Husserl podría correr igual suerte en su diálogo con la neoescolástica, si esta última viera en él solamente el problema del idealismo trascendental, como de hecho sucedió¹¹. Sin embargo, el rescate husserliano del sentido de esencia considerada en sí misma (reducción eidética) produjo importantes diálogos, como el clásico caso de Edith Stein¹², aunque de hecho ella también tuvo sus problemas con la intersubjetividad y el idealismo trascendental¹³. Entre nosotros, Francisco Leocata ha producido varios libros y ensayos que reencaminan el camino hacia un tomismo fenomenológico mucho mejor sistematizado¹⁴.

En mi caso he hecho esfuerzos para conciliar al realismo de Santo Tomás con el mundo de la vida de Husserl y la noción de horizonte de Gadamer¹⁵. No hemos utilizado a Ricoeur¹⁶ porque el anclaje que hacemos en el mundo de la vida de Husserl es directo. Explicaremos de todo ello sólo lo necesario a efectos de este trabajo.

La idea de ley natural no puede dialogar con el mundo actual si de algún modo no re-explicamos la noción de *naturaleza*. Recordemos que para Kant la naturaleza

¹¹ Como por ejemplo en Maritain, J.: *Los grados del saber*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1983,

¹² Ver al respecto Stein, E. *El ser finito y eterno* (FCE, México, 1996 [1936]) y *La pasión por la verdad*, Bonum, Buenos Aires, 1994; Introducción, traducción y notas del Dr. Andrés Bejas.

¹³ Stein, E.: *Excurso sobre el idealismo trascendental*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2005

¹⁴ Leocata, F.: *Persona, Lenguaje, Realidad*, Educa, Buenos Aires, 2003; "Idealismo y personalismo en Husserl", *Sapientia*, (2000) Vol LV, fasc. 207; "El hombre en Husserl", *Sapientia* (1987), Vol. XLII, y *Estudios sobre fenomenología de la praxis*, Ediciones Proyecto, Buenos Aires, 2007.

¹⁵ Nos referimos a *Hacia una hermenéutica realista*, op.cit. De Gadamer, ver: *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 1998, y *Verdad y método*, I, y II [1960/1986]; Sígueme, Salamanca, 1991/1992

¹⁶ Como por ejemplo en sus ensayos sobre fenomenología y hermenéutica en *Del texto a la acción*, FCE, 2000.



en sí misma es incognoscible. Pero Kant, recordemos, razona (igual que Hume) en los términos en los cuales Descartes había replanteado a la filosofía. El sujeto podía conocer el mundo externo en la medida que se demostrara la existencia de Dios como garante de la certeza de dicho conocimiento, y la naturaleza del mundo externo era en sí misma geométrica. “Naturaleza de las cosas” comenzó entonces a referirse a la naturaleza de las cosas materiales geoméricamente medidas (porque la materia es matemática). El racionalismo post-cartesiano, hasta Leibniz, intenta defender la posibilidad de una metafísica así concebida mientras que el empirismo, llegando a Hume como lo más coherente, niega ese tipo de metafísica, o sea, después de Descartes, la metafísica. Como sabemos, Kant intenta mantener la certeza, como en el racionalismo Leibniz-Wolff, pero afirmando que conocemos el mundo físico-matemático como fruto de nuestra organización categorial, con lo cual el conocimiento de la cosa en sí queda negada. Pero como vemos, esa cosa en sí era la naturaleza de las cosas como “mundo externo” concebido matemáticamente.

La noción de “mundo externo físico”, aunque no matemático, se conserva incluso en la neoescolástica por el modo en que ésta tiene de absorber el problema del conocimiento como Descartes lo plantea. Sujeto – mundo externo, afirmándose que la realidad del ser y el modo de ser del el mundo externo, contrariamente a Descartes, es “evidente”. Pero se mantiene el mismo planteo cartesiano de plantear el problema, lo cual sigue conduciendo hasta hoy al problema de cómo el sujeto cognoscente *re-presenta* en su inteligencia al mundo extramental¹⁷.

Lo que yo sostengo es que la noción de mundo husserliano replantea totalmente el problema. Mundo es en Husserl no la cosa externa, física, sino la intersubjetividad, la relación entre sujetos, esto es, entre personas¹⁸. Este cambio en la noción de “mundo” es fundamental. Inspira al Da-sein de Heidegger¹⁹, a los horizontes de Gadamer²⁰, pero aún no se ha terminado de ver su importancia gnoseológica porque queda absorbido por las transformaciones ontológicas de Heidegger. El

¹⁷ Ver por ejemplo los últimos esfuerzos de A. Llano al respecto en *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid, 1999.

¹⁸ Sobre el personalismo en Husserl ver Leocata, F.: “Idealismo y personalismo en Husserl” y “El hombre en Husserl”, op.cit.,

¹⁹ Nos referimos a *Ser y tiempo*, de Heidegger (Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1998, J. E. Rivera trad.).

²⁰ En *Verdad y método*, op.cit.



que mejor ha desarrollado sus implicaciones ha sido A. Schutz²¹ pero, de vuelta, fue interpretado como algo meramente sociológico.

¿Por qué es tan importante?

Por varias cosas.

Uno, se corta, en cierta medida, el problema del puente. El sujeto (la persona) ya no tiene un mundo externo que está en frente de ella, sino que “está en” el mundo, en el sentido que “habita” la red de relaciones intersubjetivas que constituyen su mundo, que de ese modo ya no es externo sino “interno” sin ser intra-mental. La dicotomía sujeto/objeto cambia por persona/mundo. Es el “estar-en-el-mundo” huserrliano.

Dos, es el mundo de la vida humana. Aquí filosofía y vida se unen nuevamente. No es la vida biológicamente descrita por la ciencia actual, sino la vida como lo humano que se despliega en la inter-subjetividad. Ese mundo de la vida despliega todas las posibilidades típicamente humanas: arte, mitos, religiosidad, política, economía, religiones, etc.

Tres, es un mundo de la vida donde la persona define sus relaciones por otras por una acción intencional: es un mundo de fines, de “motivación como ley fundamental del mundo espiritual”²² irreductible en ese sentido a las explicaciones que de modo conjetural podamos dar en las ciencias naturales. A la vez, es la acción de un cuerpo viviente: un *leib*, no un *corper*. Una persona corpórea viviente que de ese modo capta las acciones de los otros cuerpos humanos como manifestaciones de otros “yo” (intersubjetividad). El sujeto deja de ser la mónada espiritual cartesiana para pasar a ser una persona corpórea *en relación con* otras personas. Y ese “en relación con” es su *mundo*.

Cuatro, volvamos al punto uno. Ya no hay “mundo externo”. ¿Y las cosas físicas? Inspirándonos en el apéndice V de Ideas II²³, ya dijimos que las cosas físicas son conocidas *en y desde* la intersubjetividad, ya como artefactos concebidos y producidos en esa intersubjetividad, y que por ende tienen sentido sólo en ella, ya como cosas físicas que no dependen de la acción humana pero son *humanamente conocidas*, esto es, también desde la intersubjetividad. Esto último es fundamental porque corta el nudo gordiano de la “naturaleza de la cosa en sí misma” planteada por Descartes y que Kant intentó resolver. En la intersubjetividad, se supera la

²¹ Nos referimos a Schutz, A.: *The Phenomenology of the Social World*, op.cit.

²² Ver *Ideas... Second book* [1928 aprox.], Kluwer Academic Publishers, 1989.

²³ Op.cit., y cap. 2 de *Hacia una hermenéutica realista*, op.cit.



dialéctica entre cosa en sí y cosa “en mí”. El agua, por ejemplo, es conocida desde lo humano. No desde los diversos paradigmas científicos, sino desde sus significaciones humanas pre-científicas: el agua es vida, es beber, es refrescarse, es limpiar, es inundación, es sequía si falta. Claro, es todo ello porque “en sí” es algo tal que es todo ello, pero qué es el agua como sólo un ser omnisciente lo podría saber, no lo sabemos: nuestro saber es el conocer del ser en el mundo, de la intersubjetividad, que tiene un límite y a la vez todo su alcance en nuestra propia humanidad.

Mucho más con la naturaleza humana. No es conocida porque se estudie un tratado que describa las características de una naturaleza humana en sí misma abstracta independiente de la vida concreta, sino que es conocida en ese ser-con-los-otros, en esa “experiencia de lo humano”, que remite a esa prudencia aristotélica rescatada por Gadamer²⁴ y Santo Tomás²⁵, a las virtudes y vicios analizados por Aristóteles en su ética²⁶, a esa naturaleza humana analizada por los filósofos escoceses (Hume, Smith, Ferguson)²⁷, al conocimiento por connaturalizado analizado por Santo Tomás²⁸, al conocimiento de las sutilezas de lo humano descrito por poetas y literatos, y tan bien utilizados por Freud²⁹, y también a esa sencilla descripción de las tendencias humanas realizada por Santo Tomás en su Suma Teológica³⁰. Todo ello ha sido llamado “reducción vital” por Francisco Leocata³¹, como puente de unión y no fusión entre la filosofía y la psicología.

¿Y lo histórico? Aquí es donde el anclaje entre Husserl y Gadamer es directo, y de este modo el giro hermenéutico no tiene ningún significado nihilista (como le ha querido dar Vattimo³² y otros autores). La historicidad a la que se refiere Gadamer, esos horizontes de pre-comprensión, donde el pasado está viviente como presente en el conjunto de tradiciones que constituyen nuestras pre-comprensiones, es el mismo mundo de la vida de Husserl en tanto desplegado en sus diversas

²⁴ Op.cit., p. 383.

²⁵ II-II, q. 47, esp. arts. 4, 5 y 6.

²⁶ Ética a Nicómaco (Ed. Espasa-Calpe, 1946).

²⁷ Sobre este tema, ver Sobre estos autores, ver Gallo, E.: “La tradición del orden social espontáneo: Adam Ferguson, David Hume y Adam Smith”, en *Libertad* (1987), Nro. 6, y, del mismo autor, “La ilustración escocesa”, en *Estudios Públicos* (1988), 30.

²⁸ II-II, Q. 45 a. 2, analizado por Maritain en *Los grados del saber*, op.cit., 2da parte cap. 1.

²⁹ Ver, al respecto, obras como *Personajes psicopáticos en el teatro*, *El delirio y los sueños en “la Grávida” de W. Jensen*, *El poeta y los sueños diurnos*, *Un recuerdo infantil de Goethe en Poesía y Verdad*, sin contar el amplio material literario que se encuentra en sus escritos técnicos. Ver Freud., S.; Obras Completas, Editorial El Ateneo, 2008.

³⁰ I-II, q. 94, a. 2c.

³¹ En su último libro *Filosofía y ciencias humanas*, Educa, Buenos Aires, 2010.

³² Op.cit.



manifestaciones históricas. El mundo de la vida no es unívoco ni equívoco, sino análogo. Las manifestaciones culturales son diversas pero en los mismos términos de Gadamer manifiestan “lo humano”, que de ese modo no es unívoco ni polisémico, sino análogo: mitos, artes, sistemas políticos y religiosos son manifestaciones diversas de algo humano en común. En ese “algo humano” es donde aplicamos la *actitud teórica* y la *reducción eidética* de Husserl. Cuando dos horizontes de precomprensión se comunican, se intersectan, lo hacen a través de algo humano que se puede analizar fenomenológicamente. La noción de sacrificio que tenían los aztecas y los mayas era muy diferente a la noción de sacrificio judeocristiana pero tienen algo en común: la ofrenda a lo divino, y cuando analizamos ello “en su esencia”, hacemos una reducción eidética que llega a la esencia en común dada la naturaleza humana en común. Pero sin abstraerla de la historia: *así como la naturaleza humana está totalmente en cada uno de los seres humanos existentes pero no se reduce a cada uno de los humanos existentes*³³, *así cada esencia de cada relación intersubjetiva existe totalmente en cada horizonte histórico concreto sin reducirse a ese horizonte en particular.*

Por ende, el famoso “conocimiento de la esencia” que posibilita el análisis de la ley natural, *no es una esencia en sí misma conocida de modo abstracto, como la premisa mayor universal de cierto iusnaturalismo racionalista*³⁴ que deducía los contenidos de la ley natural como teoremas, todo ello fuera de la historia y de la vida. Es la naturaleza humana conocida en la intersubjetividad, en sus diversas manifestaciones históricas pero sin reducirse a cada una de ellas en particular. Pero, a su vez, todo esto implica una conclusión filosófica más general: el famoso oscurecimiento del conocimiento de las esencias después de Kant estaba supeditado al planteo cartesiano *res cogitans – res extensa* (matemática) que es precisamente lo que Kant intenta solucionar. Superado el planteo cartesiano (muy comprensible en su momento, no lo estamos criticando ácidamente como algunos tomistas o algunos heideggerianos), se puede re-establecer el famoso tema de las “esencias”, como algo implícito en el conocimiento cotidiano del mundo de la vida, con todos sus límites.

2.2. Racionalidad y verdad.

³³ Ver Santo Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, (Edición bilingüe de la UBA, 1940, trad. de J.R. Sepich).

³⁴ Ver al respecto Friedrich, Carl J.: *La filosofía del derecho*, FCE, 1964, caps. VIII y ss.



Por una obvia transitividad, también se pueden replantear la racionalidad y la verdad. No se tira por la borda la racionalidad de las ciencias (aunque moderada, sí, por el aludido *historical turn*) pero sí se la ubica dentro de una racionalidad más amplia concebida como ese *comprender* originario del estar-en-el-mundo-de-la-vida, donde puede darse además una *actitud teórica* que profundiza sus significaciones más centrales. Todos los debates donde se hable de “razón”, “demostración racional”, etc., deben ser “re-elaborados” bajo esta aclaración indispensable. En última instancia, la crítica de Husserl presente en *La Crisis de las Ciencias Europeas*³⁵ retoma la primacía del *theos* de la razón como contemplación de la verdad, adelantándose, de mejor modo creemos, a lo que luego la Escuela de Frankfurt criticará como la primacía de la *razón instrumental*.³⁶ Con la verdad, algo similar. La antigua noción de *adecuatio* fue re-elaborada en el aludido esquema cartesiano, donde la verdad como adecuación entre inteligencia y realidad pasa a ser la adecuación entre sujeto-mundo externo, bajo la pregunta sobre cómo sabemos que la idea re-presenta “verdaderamente” al mundo externo, a lo que Descartes responde: porque Dios lo garantiza. Cuando Hume y Kant tiran abajo esa respuesta, ya hemos resumido el resultado: la adecuación entre sujeto y mundo externo se produce merced a la organización categorial del yo trascendental en Kant y por ende “la cosa en sí” no es conocida en sí misma. Pero el positivismo de fines del s. XIX y el neopositivismo de ppios. de XX parece ser una de las tantas respuestas que genera la filosofía post-kantiana. La “cosa en sí” es re-descubierta como *los hechos del método científico*. El famoso método cartesiano se transforma ahora en un método para librar al conocimiento humano precisamente de “lo subjetivo”, y lograr “la objetividad de los hechos”. El inductivismo y los cánones de Mill al respecto, y el método de hipótesis, deducción de las consecuencias, verificación probable de las consecuencias, de Hempel, Carnap, Nagel, parecen acercar a la inteligencia humana a un paradójico mundo feliz donde se ha librado de sí misma: los “*facts*” de las ciencias naturales, que luego inundan a las ciencias sociales con una pretendida imitación de dicho método³⁷. Volvemos a decir que Popper es el primero que desde la ciencia misma tira abajo esta ilusión pero sus consecuencias culturales quedan: la verdad se deposita en “los hechos”, “lo objetivo”, “lo científico”, fuera de ello, no existe la

³⁵ *The Crisis of European Sciences* [1934-1937 aprox.]; Northwestern University Press, 1970.

³⁶ Ver Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración* (1944, 1947) Trotta, Madrid, 1994 1ra edición.

³⁷ Ver Machlup, F.: “El complejo de inferioridad de las ciencias sociales”, *Libertas* (7), 1987.



verdad sino “lo subjetivo” donde obviamente también están las ideas filosóficas y teológicas de la ley natural. *Algunos católicos tratan entonces de argumentar a favor de la ley natural desde esa noción de “lo científico” sin darse cuenta que están arrojando a las problemas morales así propuestos a la falibilidad intrínseca del método hipotético-deductivo.*

Pero este problema subsiste aunque no estuviéramos afectados por el neopositivismo como cultura. En la medida en que se siga manejando el viejo esquema de *sujeto – mundo externo* para la teoría del conocimiento, sigue existiendo el problema de la re-presentación del mundo externo al sujeto, y la salida no es fácil³⁸. La cuestión es que cuando cambiamos, precisamente, la noción de *mundo físico* por la noción de *mundo de la vida*, la persona *está en el mundo*, y por ende no tiene que re-presentarse un mundo *externo* sencillamente porque *está en él*. El planteo puede parecer heideggeriano en su lenguaje pero no, porque no estamos asumiendo las consecuencias metafísicas del *Da-sein*. Sólo decimos que ya no hay “problema del puente” que el sujeto tiene que cruzar hacia el objeto. Por lo tanto la verdad no es tanto adecuación sino *manifestación del estar en el mundo de la vida*: si Alcibíades es llevado por Sócrates a contestar qué es la valentía, y contesta “con verdad”, es porque es llevado mayéuticamente a *contemplar su mundo*, del cual emerge la verdad. Este es el modo *de razón y verdad* que está detrás de toda argumentación de ley natural.

2.3. La dicotomía natural/cultural.

Debido a todo el panorama expuesto anteriormente, el ser humano en general se siente sólo compelido por las leyes de la naturaleza física. Lo demás sería el reino de lo cultural y por ende lo “no-normado”.

Frente a eso, los debates sobre la ley natural parecen enfrentarse al tema de “lo cultural”, y mucho más si esta última es vista como un testimonio en sí mismo del relativismo. Cuando vimos de qué modo el giro hermenéutico en Gadamer se puede instalar en la fenomenología de Husserl, vimos que ello no es así. Lo cultural es *lo humano* en tanto mundo de la vida, mundo de la vida, sí, diversificado en horizontes diversos. Esos mundos diversos no son comunicables, ya vimos que son comunicables precisamente con una intersección de horizontes que abre hacia una razón en común entre ellos basada en lo humano en común. Por ende la dicotomía entre lo humano y lo cultural, y por ende, entre una ética universal y lo

³⁸ Ver Llano, A., op.cit., cap. 16.



cultural, es falsa, pues se basa en una visión unívoca de lo humano y en una visión equívoca de lo cultural. *Ya dijimos que lo humano es análogo: diverso en tanto se manifiesta en culturas diversas, similar en tanto a lo humano que las une.* Que ello implica la necesidad de un diálogo y que ello puede implicar difíciles debates es obvio, pero ya vimos que esos difíciles debates no se evitan ni siquiera en el ámbito de las ciencias naturales, que son una manifestación más de una cultura en particular, la occidental.

Oponer cultura a naturaleza humana es por ende erróneo: la naturaleza humana es cultural y lo cultural manifiesta a la naturaleza humana. Y esto fue dicho por alguien que no era precisamente el Romano Pontífice: "...he llegado a la conclusión de que *cada cultura es en potencia todas las culturas* y que las características culturales especiales son manifestaciones intercambiables de *una sola naturaleza humana*" (Paul J. Feyerabend³⁹).

2.4. La dicotomía ser/deber ser.

También esta habitual dicotomía, afirmada por Hume, tiene mucho que ver con la primacía cultural del positivismo a la cual estamos haciendo referencia. Si la verdad se deposita sólo en los hechos de una supuesta ciencia no afectada por lo subjetivo, tratar de hablar de "la verdad" de juicios de valor subjetivos parece un sin sentido. Los debates sobre la ley natural son afectados radicalmente por este problema. Kant intento superar la dicotomía con su famoso imperativo categórico pero ello no pudo evitar que la dicotomía llegara, con las mejores intenciones, incluso a las ciencias sociales despojadas de positivismo, como los planteos neokantianos de M. Weber⁴⁰ que afectan luego a sus mejores discípulos⁴¹.

La intersubjetividad tiene, en cambio, implicaciones éticas que han sido bien vistas por los filósofos del diálogo⁴². El otro *en tanto otro* es en ellos un punto de partida tanto moral como ontológico⁴³. En ese mundo de la vida, donde las personas pueden establecer entre sí relaciones de amor auténtico, las personas son capaces de entregarse y de prometerse mutuamente. El acto del habla ilocutivo

³⁹ En *Killing Time* (op.cit.), p. 152.

⁴⁰ Ver Weber, M.: *The Methodology of the Social Sciences*; The Free Press of Glencoe, Illinois, 1949, y el análisis de R. Crespo sobre este tema en *La Economía como ciencia moral*, Educa, Buenos Aires, 1997, cap.s VII y VIII.

⁴¹ Sobre Mises, ver Zanotti, G.: "La filosofía política de Ludwig von Mises", en *Procesos de Mercado*, Vol. VII, Nro. 2, Otoño 2010.

⁴² Nos referimos a Levinas, E., *La huella del otro*, Taurus, 2000; *Ética e infinito*, Visor, Madrid, 1991, y Buber, M.: *Yo y tú*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1994.

⁴³ Ver Leocata, F.: *Estudios sobre fenomenología de la praxis*, op.cit.



“prometo que”⁴⁴ hace pasar al deber ser las potencialidades de amor genuino que cada persona tiene ante la otra, y ello está fundado en esa noción de naturaleza humana referida anteriormente (punto 2.1.). Esas experiencias vitales, vistas con la actitud teórica husserliana, es lo que convierte en “teoría” de la ley natural lo que antes fue (en actitud natural) su “ser vividas”. La conciencia de la ley natural no surge en la persona porque estudie de modo abstracto y erudito todas las filosofías morales de todos los filósofos. Es más, ello puede convertirla en escéptica. La pregunta clave es: “¿has hecho algo bueno alguna vez?”. El “sí” consiguiente y la reflexión socrática sobre las implicaciones del “sí” hace rugir reflexivamente en la persona la conciencia de la ley natural.

Pero, a su vez, esta dicotomía parece ignorar el círculo hermenéutico. La persona nunca hace sobre la realidad juicios neutros de valoración, sino que esas valoraciones, que le dan sus criterios de relevancia y enfoque sobre la realidad infinita y compleja, están cargadas de los valores de su propio horizonte de pre-comprensión que es su mismo mundo de la vida cargado de historicidad. Que el deficit norteamericano se incremente no es un simple juicio “de hecho”. También es real (obsérvese que *no* digo “hecho” sino “real”) que ese aspecto de la realidad es para el mundo intersubjetivo *más importante* que lo que ayer pueda haber yo desayunado. Y ese nivel de importancia es valorativo (esto tiene consecuencias básicas para la filosofía de la comunicación social). Lo que en la epistemología de Popper ha sido llamado la carga de teoría de la base empírica⁴⁵ (*theory-laden*) es llamado el *value-laden* de toda humana proposición, y esto ha sido explícitamente afirmado por H. Putnam⁴⁶.

3. Ley natural: ¿con o sin fe cristiana?

Abordemos ahora un tema delicado pero esencial para la comunicación y el diálogo con el mundo contemporáneo.

Una tentación recorrió a la neoescolástica cristiana durante mucho tiempo, y de modo muy comprensible. La de presentarse como una filosofía sólo desde “la luz natural de la razón”, destacando precisamente que sus principios ontológicos y los preceptos de la ley natural son comprensibles (y por ende también exigibles) para los no-creyentes. Los orígenes de todo esto fueron muy bien reseñados por Gilsón

⁴⁴ Ver Searle, J.: *Actos del habla*, Cátedra, 1990, cap. VIII.

⁴⁵ Popper, K.: *La lógica de la investigación científica*, op.cit., cap. V. Hemos explicado las implicaciones **hermenéuticas** de este tema en *Hacia una hermenéutica realista*, op.cit., cap. III.

⁴⁶ En su clásico libro *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, 1992, cap. 9.



en “El filósofo y la teología”⁴⁷, y no es este el lugar para comentarlos de vuelta. La cuestión es que ello parece ser lo adecuado para un posicionamiento en el mundo secular del cristiano como “ciudadano que habla desde la razón” y estratégicamente parece ser lo ideal para un mundo que relega los temas de ley natural al ámbito privado de la fe religiosa.

Sin embargo la cuestión tiene sus complicaciones. Los que estuvieron de acuerdo con la noción de filosofía *cristiana* (Gilsón fue precisamente uno de ellos) no ignoraban la *distinción* entre conclusiones que necesitaban una premisa mayor desde la revelación y las que no las necesitaban, pero advertían que la escolástica y su culmen, Santo Tomás de Aquino, no se podrían haber desarrollado sino por los estímulos que la razón humana tuvo en la revelación cristiana en temas esenciales (creación, etc.) totalmente extraños al pensamiento griego en tanto griego⁴⁸. *Lo cual no era sino decir, en términos hermenéuticos, que lo que hoy llamamos “filosofía” de Santo Tomás no fue sino su teología, en diálogo con la razón, elaborada desde un horizonte de pre-comprensión esencialmente judeo-cristiano.*

Esto fue advertido por J. Ratzinger de este modo: “...la razón humana no es en absoluto autónoma. Se encuentra siempre en un contexto histórico. El contexto histórico desfigura su visión (como vemos); por eso necesita también una ayuda histórica que le ayude a traspasar sus barreras históricas. Soy de la opinión de que ha naufragado ese racionalismo neo-escolástico que, con una razón totalmente independiente de la fe, intentaba reconstruir con una pura certeza racional los “*preambula fidei*”; no pueden acabar de otro modo las tentativas que pretenden lo mismo. Si: tenía razón Karl Barth al rechazar la filosofía como fundamento de la fe independiente de la fe; de ser así, nuestra fe se fundaría, al fin y al cabo, sobre las cambiantes teorías filosóficas. Pero Barth se equivocaba cuando, por este motivo, proponía la fe como una pura paradoja que sólo puede existir contra la razón y como totalmente independiente de ella. No es la menor función de la fe ofrecer la curación a la razón como razón; no la violenta, no le es exterior, sino que la hace volver en sí. El instrumento histórico de la fe pudo liberar de nuevo a la razón como tal, para que ella –introducida por éste en camino- pueda de nuevo ver por sí mismo. Debemos esforzarnos hacia un nuevo diálogo de este tipo entre fe y filosofía, porque ambas se necesitan recíprocamente. La razón no se salvará sin la

⁴⁷ Ediciones Guadarrama, Madrid, 1962. Agradecemos a Jaime Nubiola el habernos advertido sobre la importancia de esta obra.

⁴⁸ Ver Gilson, E.: *La filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid, 1976.



fe, pero la fe sin la razón no será humana”⁴⁹. Es una cita densa, con matices importantísimos. Lo que menos hace Ratzinger, si se lee el final, es negar el diálogo razón-fe; menos él, que estaba colaborando en el documento *Fides et ratio* que aparecería dos años después⁵⁰. Lo que hace es advertir sobre la pretensión de una filosofía *totalmente independiente* de la Fe nada más ni nada menos que sobre los *prambula fidei* (Dios, alma, libertad), sobre los cuales se basa la ley natural. No es que la escolástica *no* haya elaborado para ellos argumentos que *no* tengan una premisa mayor como revelación, *sino que sin esta última, muy pocos hombres hubieran llegado a ellos, tardíamente y con mezcla de error, lo cual es estrictamente lo que dice Santo Tomás al inicio de la Suma Contre Gentiles sobre las relaciones entre razón y fe.*⁵¹

¿Pero entonces? ¿Cómo nos posicionamos como *ciudadanos seculares* en el mundo actual? ¿No es la “acusación” permanente del laicismo –no laicidad- que el cristiano no afirmaría lo que afirma sin la fe que, en tanto fe, no puede imponerse a los que no la tienen? ¿Qué ocurre entonces con la estrategia de hablar “desde la sola razón”?

Dos cuestiones tienen que ser aclaradas allí. Una, mala estrategia es la que se basa en lo imposible. Cuando un católico afirma sus posiciones diciendo que no tienen *nada* que ver con su Fe, el no católico no le cree y hace bien, porque en el fondo el católico tampoco debería creerlo. El católico habla siempre desde su horizonte judeocristiano y ello no es sólo inevitable sino que está muy bien que así sea, aunque esté hablando de física atómica (en ese caso, por ejemplo, piensa que los átomos NO son Dios sino *creados* por Dios, cosa que no pensaría si fuera un shintoísta). *Otra cosa* es si un físico cristiano tiene *un mundo de la vida, una razón y un lenguaje en común* para hablar con un físico shintoísta y *esa es la cuestión*.

Segunda, es el propio Ratzinger, que nos metió en el problema, el que nos saca de él. Ya como pontífice, el 17 de Enero de 2008, en un discurso *que no le fue permitido pronunciar*, en “La Sapienza”⁵², Benedicto XVI re-elabora la noción de

⁴⁹ Conferencia “Situación actual de la fe y la teología”, en L’Osservatore Romano del 1-11-1996, nro. 44.

⁵⁰ En L’Osservatore Romano (42), 1998.

⁵¹ *Suma Contra Gentiles* (Ed. Club de Lectores, Buenos Aires, 1950), libro I, caps. 1-9.

⁵² Ver “L’Osservatore Romano”, edición en lengua española, Nro. 4 del 25-1-2008, pp. 5-6. Sobre este tema, ver nuestro art. “El discurso que Benedicto XVI no pronunció”, en <http://www.institutoacton.com.ar/articulos/gzanotti/artzanotti34.doc>



public reason de J. Rawls. Para Rawls⁵³, en una sociedad democrática, con libertad de expresión y libertad religiosa, los ciudadanos deben manejarse, en sus debates públicos, con razones que el otro ciudadano pueda aceptar. Si voy a argumentar en contra de XX, debo decir algo que los demás ciudadanos puedan entender. Si mi punto de partida es un discurso privado, esotérico, imposible será que me entiendan y acepten. Pues bien, ¿no ratifica ello la “estrategia” de presentarse desde la sola razón? Curiosamente, no, al contrario. Benedicto XVI, en un notable párrafo, elabora cómo un cristiano puede presentarse ante los demás como cristiano confiando en la razón. El contexto era precisamente cómo él, como Pontífice, podía hablar ante una universidad laica. Y responde: “...Aquí, sin embargo, surge inmediatamente la objeción según la cual el Papa, de hecho, no hablaría verdaderamente basándose en la razón ética, sino que sus afirmaciones procederían de la fe y *por eso no podría pretender que valgan para quienes no comparten esta fe*. Debemos volver más adelante sobre este tema, porque aquí se plantea la cuestión absolutamente fundamental: *¿Qué es la razón? ¿Cómo puede una afirmación —sobre todo una norma moral— demostrarse “razonable”?* En este punto, por el momento, sólo quiero poner de relieve brevemente que *John Rawls*, aun negando a doctrinas religiosas globales el carácter de la razón “pública”, *ve sin embargo en su razón “no pública” al menos una razón que no podría, en nombre de una racionalidad endurecida desde el punto de vista secularista, ser simplemente desconocida por quienes la sostienen*. Ve un criterio de esta racionalidad, entre otras cosas, en el hecho de que esas doctrinas derivan de una tradición responsable y motivada, en la que en el decurso de largos tiempos se han desarrollado *argumentaciones suficientemente buenas como para sostener su respectiva doctrina*. En esta afirmación me parece importante el reconocimiento de que la experiencia y la demostración a lo largo de generaciones, el fondo histórico de la sabiduría humana, son también un signo de su racionalidad y de su significado duradero. Frente a *una razón a-histórica* que trata de construirse a sí misma sólo en una racionalidad a-histórica, *la sabiduría de la humanidad como tal —la sabiduría de las grandes tradiciones religiosas— se debe valorar como una realidad que no se puede impunemente tirar a la papelera de la historia de las ideas.*” (Las itálicas son nuestras).

El párrafo es importante, porque re-habilita al horizonte cristiano de pensamiento en la *public reason*, lo cual, en términos rawlsianos, parecería una contradicción.

⁵³ Ver Rawls, J.: *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1993.



Las doctrinas “metafísicas”, como, según todo neokantiano, no pertenecen a “lo racional” quedarían fuera del debate público. Pero sin embargo Benedicto XVI ve en Rawls “...un criterio de esta racionalidad, entre otras cosas, en el hecho de que esas doctrinas derivan de una tradición responsable y motivada, en la que en el decurso de largos tiempos se han desarrollado *argumentaciones suficientemente buenas como para sostener su respectiva doctrina*.”. O sea, es positiva la noción de razón pública en sí misma: debo argumentar con elementos que el otro pueda entender. Pero esos elementos no excluyen tradiciones de pensamiento que tengan contenidos religiosos, porque estos pueden tener una “sabiduría” abierta a la razón. Una razón que nunca es “a-histórica”, sino, como vimos en la noción de horizonte, insertada en la sabiduría de una humanidad rica en sus propias tradiciones. Por ende, las tradiciones religiosas pueden y deben entrar en el debate público⁵⁴, en la medida que, en una sociedad con libertad religiosa, encuentren razones que el no creyente pueda entender, *pero esas razones emergerán de la sensibilidad cristiana respecto a la verdad de ciertos temas*.⁵⁵

Lo que queremos decir es entonces lo siguiente. El católico no tiene por qué decir que su noción de ley natural, y su sensibilidad respecto de ciertos temas (aborto, etc) dependen de la sola luz de la razón y “no tiene nada que ver” con su horizonte judeocristiano. No tiene por qué decirlo primero porque es imposible, y segundo

⁵⁴ Rawls mismo lo reconoce en la cita 82 (p. 170) de *The Idea of Public Reason Revisited*, en *The Law of Peoples*, Harvard University Press, 1999.

⁵⁵ Benedicto XVI cita luego a Habermas respecto de esta “sensibilidad” que también entra en el debate público: “...En este punto, se impone un salto al presente: es la cuestión de cómo se puede encontrar una normativa jurídica que constituya un ordenamiento de la libertad, de la dignidad humana y de los derechos del hombre. Es la cuestión que nos ocupa hoy en los procesos democráticos de formación de la opinión y que, al mismo tiempo, nos angustia como cuestión de la que depende el futuro de la humanidad. Jürgen Habermas expresa, a mi parecer, un amplio consenso del pensamiento actual cuando dice que la legitimidad de la Constitución de un país, como presupuesto de la legalidad, derivaría de dos fuentes: de la participación política igualitaria de todos los ciudadanos y de la forma razonable en que se resuelven las divergencias políticas. Con respecto a esta “forma razonable”, afirma que no puede ser sólo una lucha por mayorías aritméticas, sino que debe caracterizarse como un “proceso de argumentación sensible a la verdad” (*wahrheitssensibles Argumentationsverfahren*). Está bien dicho, pero es muy difícil transformarlo en una praxis política. Como sabemos, los representantes de ese “proceso de argumentación” público son principalmente los partidos en cuanto responsables de la formación de la voluntad política. De hecho, sin duda buscarán sobre todo la consecución de mayorías y así se ocuparán casi inevitablemente de los intereses que prometen satisfacer. Ahora bien, esos intereses a menudo son particulares y no están verdaderamente al servicio del conjunto. La sensibilidad por la verdad se ve siempre arrollada de nuevo por la sensibilidad por los intereses. Yo considero significativo el hecho de que Habermas hable de la sensibilidad por la verdad como un elemento necesario en el proceso de argumentación política, volviendo a insertar así el concepto de verdad en el debate filosófico y en el político”. Sobre el diálogo Ratzinger-Habermas, ver *Entre razón y religión*, FCE, 2008.



porque esa imposibilidad no le quita carta de ciudadanía en el debate público. Porque allí, con los no católicos, él tratará de extraer *de su tradición* (una tradición rica en el diálogo fe-razón) argumentos que el no católico pueda aceptar (decimos *pueda* aceptar, no decimos *quiera* aceptar). El esquema formal del diálogo sería algo así como “sí, por supuesto que digo esto porque soy católico, pero al no católico le puedo decir que X, que en tanto X es razonable para los no católicos”.

La “estrategia” de negar la relación de nuestra propia fe con nuestras posiciones más profundas en la ley natural es errónea, porque: a) el diálogo no es estrategia, es comprensión. En ese sentido los católicos debemos asumir la distinción de Habermas entre acción estratégica y acción dialógica⁵⁶. Los católicos no somos ni debemos ser estrategas. Somos dialogantes, como Santo Domingo. Comprendemos al otro y hablamos al otro. No intentamos dominarlo, la Fe no debe imponerse por la fuerza lingüística. b) Es imposible hablar, si se es católico, SIN el horizonte judeocristiano como un “desde dónde” se habla. Es un imposible hermenéutico. c) La noción de ley natural de Santo Tomás no es la del derecho natural racionalista, sino que es, como ya citamos, “la participación de la creatura racional en la ley eterna”. El contexto es teológico aunque luego las tendencias propias que fundamentan los preceptos de la ley natural⁵⁷ puedan ser compartidas por un no creyente. d) En tanto “estrategia” no da ni siquiera resultado. El no creyente no le cree al creyente cuando lo afirma, y este último se ve enredado en peticiones de principio argumentales que conducen al fracaso su argumentación. e) Por último, y lo más importante: el diálogo con el mundo no creyente sigue siendo perfectamente posible, porque la sensibilidad cristiana proporciona *argumentos racionales que el no cristiano puede entender*, y por ende una “razón pública desde el cristianismo” es perfectamente posible⁵⁸.

4. Claves para el diálogo con el mundo actual.

Pero, ¿cómo “enfrentar” al mundo desde el punto 3? La pregunta, así, está mal planteada. El católico laico no “en-frenta” al mundo porque no está *en frente* del mundo sino que *está en él*. Si no lo percibe así es que todo el Vaticano II y

⁵⁶ Habermas, J.: *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, 1984, libro I.

⁵⁷ I-II, Q. 94 a. 2c.

⁵⁸ Maritain ya lo había planteado, aunque desde luego con otra terminología, en *El hombre y el estado* (Club de Lectores, Buenos Aires, 1984), cap. V, como la “fe democrática secular”.



especialmente la *Lumen gentium*⁵⁹ y la *Gaudium et spes*⁶⁰ no ha terminado de hacer carne en él.

El laico católico es *ciudadano en el mundo por derecho propio* y en ese sentido debe acostumbrarse a dialogar con el mundo como uno más, sin negar su condición de creyente y dando buenos argumentos⁶¹ para sus propias posiciones. Para ello sugiero las siguientes “claves” o “ítems”.

4.1. El diálogo.

El católico en el mundo debe ser un maestro consumado en el diálogo, pero *no como estrategia*, sino como *testimonio de su Fe*. En ese sentido sería muy bueno que estudiaran e internalizaran al respecto las enseñanzas de Habermas, Gadamer, Buber, Levinas, Popper, pero tienen algo más sencillo desde donde comenzar y que parece que tampoco ha hecho carne en la Fe: la encíclica *Ecclesiam suam* de Pablo VI⁶².

⁵⁹ Nros. 31 a 35.

⁶⁰ Nro. 40.

⁶¹ Sobre esta cuestión, ver Nubiola, J.: *Pensar en libertad*, Eunsa, Pamplona, 2007; *Invitación a pensar*, Rialp, Madrid, 2009; “Fe y cultura: transmitir la fe hoy”, ponencia en las Jornadas de Cuestiones Pastorales “Secularismo y cultura de la Fe”, del 26-1-2011; “La articulación de pensamiento y vida: actualidad de Santo Tomás de Aquino”, texto presentado al Seminario Arquidiocesano de Chihuahua, México, 16 de Enero de 2010; “La aventura de ser razonables hoy”, texto presentado al XIII Curso de Antropología filosófica, Fundación Universitaria Española, Madrid, 16 de Febrero de 2011.

⁶² Ed. Paulinas, Buenos Aires, 1969. En la parte III, las condiciones de diálogo expuestas son las siguientes: “... El coloquio es, por lo tanto, un modo de ejercitar la misión apostólica; es un arte de comunicación espiritual. Sus caracteres son los siguientes: 1) *La claridad* ante todo: el diálogo supone y exige la inteligibilidad: es un intercambio de pensamiento, es una invitación al ejercicio de las facultades superiores del hombre; bastaría este solo título para clasificarlo entre los mejores fenómenos de la actividad y cultura humana, y basta esta su exigencia inicial para estimular nuestra diligencia apostólica a que se revisen todas las formas de nuestro lenguaje, viendo si es comprensible, si es popular, si es selecto. 2) Otro carácter es, además, la *afabilidad*, la que Cristo nos exhortó a aprender de El mismo: *Aprended de Mí que soy manso y humilde de corazón*; el diálogo no es orgulloso, no es hiriente, no es ofensivo. Su autoridad es intrínseca por la verdad que expone, por la caridad que difunde, por el ejemplo que propone; no es un mandato ni una imposición. Es pacífico, evita los modos violentos, es paciente, es generoso. 3) *La confianza*, tanto en el valor de la propia palabra como en la disposición para acogerla por parte del interlocutor; promueve la familiaridad y la amistad; entrelaza los espíritus por una mutua adhesión a un Bien, que excluye todo fin egoísta. 4) Finalmente, la *prudencia* pedagógica, que tiene muy en cuenta las condiciones psicológicas y morales del que oye: si es un niño, si es una persona ruda, si no está preparada, si es desconfiada, hostil; y si se esfuerza por conocer su sensibilidad y por adaptarse razonablemente y modificar las formas de la propia presentación para no serle molesto e incomprensible. Con el diálogo así realizado se cumple la unión de la verdad con la caridad y de la inteligencia con el amor.”, en http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam_sp.html



Un punto fundamental en este tema es distinguir entre fundamentalismo y relativismo⁶³. Es un error tildar de fundamentalista a cualquiera que tenga una relativa certeza sobre sus convicciones morales. Porque de esa certeza no se sigue la intolerancia ni el autoritarismo. Al contrario, forma parte de la ley natural que la verdad no debe imponerse por la fuerza, sino por la sola fuerza de la verdad, porque *la naturaleza de la inteligencia y la voluntad humanas* con contrarias a todo tipo de coacción en cuanto al convencimiento de la verdad. Por ende, el religioso o partidario de la ley natural que incurra en autoritarismos incurre *en una contradicción con sus propios principios* y en un *non sequitur* total. Por eso el Vaticano II pudo deducir con toda coherencia el derecho a la libertad religiosa de la ley natural⁶⁴.

Relativismo en sentido negativo es otra cosa. Es no estar seguro de nada, es ser indiferente respecto a la verdad. Pero en ese caso, ¿para qué debatir? Excepto para lograr un pacto de no agresión, lo cual puede ser mucho, pero eso no es diálogo, ni comprensión mutua. Incluso, esa posición puede alimentar prejuicios negativos respecto al otro que lleven de vuelta a la guerra. La verdadera paz comienza con la comprensión del otro, y con el diálogo concomitante. El que dialoga no es indiferente ante la verdad, quiere llegar a un acuerdo sobre la verdad, pero es consciente de sus límites y de los límites del diálogo. Los paradigmas mutuamente comunicados, las posiciones irreconciliables que sólo conviven en un mismo territorio sólo porque no se cruza una línea, son antecedentes de nuevas guerras. La agresividad de los juegos de lenguaje consiguiente son su antesala, y la Argentina es un buen ejemplo de ello (y por ende, un mal ejemplo). Por eso la gran distinción de razones comunicadas en frágil convivencia, y razones en común dialogando. Esa es una enorme preocupación de Benedicto XVI que retomaremos al final.

4.2. Comprender al otro horizonte y compartir sus valores.

Comprender, en Gadamer, no es justificar ni estar de acuerdo, sino *defender*⁶⁵ al otro *del absurdo*, y por ende comprender la historicidad de sus afirmaciones. En ese sentido, no sé hasta qué punto ha sido bueno llamar *cultura de la muerte* a quienes defienden el aborto, la eutanasia, el matrimonio homosexual, etc. Si el caso es que quienes defienden algo, lo que fuere, lo hacen desde la no sinceridad

⁶³ Ver Nubiola, J.: *Pensar en libertad*, op.cit., caps 1 y 2.

⁶⁴ En *Dignitatis humanae*, 7 de Diciembre de 1965.

⁶⁵ Ver Gadamer, *El giro hermenéutico*, op.cit., p. 61.



y la mentira, entonces obviamente las condiciones de diálogo no se cumplen por la otra parte y con ello queda cortado el diálogo. Pero el católico que a priori llama al otro “cultura de la muerte” corta ipso facto todo diálogo potencial con el otro que, aunque equivocado, defiende posiciones desde la buena voluntad y además con argumentos importantes. Y esta convicción no surge de ninguna estadística, sino de la convivencia asidua con los no católicos.

Todas las explicaciones efectuadas en el punto 1.2. deberían bastar para comprender desde dónde habla un no católico cuando niega la racionalidad de la ley natural: desde un neokantismo, un neopositivismo y una reacción post-modernista (un kundo “post-metafísico”) que es la cultura misma donde ha nacido, *incluido el católico, lo cual genera a la Iglesia actual problemas pastorales inéditos*. Ello, en cuanto a lo que *comprender* al otro horizonte se refiera.

Pero, además, el otro horizonte tiene valores positivos, que son en sí mismos cristianos. Valores como la igualdad, la no discriminación, la intimidad personal, la vida misma, son los valores frecuentes que encontramos en quienes defienden posiciones que no coinciden con una ley natural expuesta desde una cosmovisión católica. En la eutanasia se discute desde la dignidad de la muerte; en el aborto, desde la vida y libertad de la madre; en el divorcio y matrimonio homosexual, desde la igualdad y la no discriminación. Como valores, son buenos en sí mismos y cristianos. Son como premisas mayores de las cuales luego se desprenden *non sequitur* (s) (por ejemplo: del derecho a la muerte digna *no se sigue* una acción positiva directamente encaminada a causar la muerte) pero el católico puede y debe utilizar esas premisas en sus argumentos porque son premisas en sí mismas verdaderas y compartidas en general por todos.

4.3. La distinción entre ley humana y ley natural.

En los debates públicos esto es algo que casi no aparece, tanto de uno u otro lado. Católicos y no católicos están acostumbrados en un peculiar *non sequitur*: afirmar como ley positiva todo aquello que sea bueno en su escala de valores, y en el caso del católico, afirmar como ley humana todo aquello que sea parte de la ley natural. Pero no fue ello lo afirmado por Santo Tomás: “. . . la ley humana se establece para una multitud de hombres, *en la cual la mayor parte no son hombres perfectos en la virtud*. Y así, *la ley humana no prohíbe todos los vicios*, de los que se abstiene un hombre virtuoso; sino sólo se prohíben los más graves, de los cuales es más posible abstenerse a la mayor parte de los hombres, especialmente



aquellas cosas que son para el perjuicio de los demás, sin cuya prohibición la sociedad no se podría conservar como son los homicidios, hurtos, y otros vicios semejantes” (I-II, Q. 96, a. 2). Y antes había dicho, citando incluso a San Agustín: “...la ley humana no puede castigar o prohibir todas las cosas malas que se hacen, porque si quisiera quitar todos los males, con ellos quitaría también muchos bienes, y se impediría la utilidad del bien común, que es necesaria para la convivencia humana” (I-II, q. 91, a. 4). (Las itálicas son nuestras). ¿Por qué no tener en cuenta esta distinción en el s. XXI, que fue realizada ya en los s. IV y XIII? Hay muchas cuestiones que pertenecen a la intimidad personal y no deberían ser legisladas, como explícitamente lo recoge el art. 19 de la Constitución Argentina de 1853: “...Las acciones privadas de los hombres que de ningún modo ofendan al orden y a la moral pública, ni perjudiquen a un tercero, están sólo reservadas a Dios, y exentas de la autoridad de los magistrados. Ningún habitante de la Nación será obligado a hacer lo que no manda la ley, ni privado de lo que ella no prohíbe”. Por supuesto, muchos dirán que en la definición misma de bien común que aparece en muchas encíclicas (conjunto de condiciones de vida social que facilitan el desarrollo y perfeccionamiento de la persona humana) está implícita una visión perfeccionista de la ley humana, tampoco ignorada por Santo Tomás cuando afirma el valor educativo de la ley (I-II, Q. 92 a. 1c). Sí, claro que es así, pero ello implica una falsa contraposición: *el bien común y el perfeccionamiento de la persona requiere que la ley humana tolere cuestiones que la ley natural no*. Veremos más adelante qué casos específicos pueden ser iluminados por esta cuestión.

Demos un ejemplo. Las relaciones pre-matrimoniales no son hoy un *public-issue*. Sin embargo para los católicos la unión sexual puede realizarse sólo en el matrimonio. Y por más dificultades que esto tenga desde un punto de vista psicológico, cultural o pastoral, también hay buenos argumentos de ley natural para que así sea: el compromiso matrimonial garantiza la no-instrumentalización de la otra persona en la unión sexual, lo cual es un argumento cristiano pero a la vez entendible por cualquier filósofo que maneje la distinción contemporánea entre persona y cosa. Sin embargo no es una cuestión legal, y *está bien que así sea*.

4.4. Argumentar desde el mundo de la vida, no desde “lo científico”.

Ya dijimos más arriba que “...El inductivismo y los cánones de Mill al respecto, y el método de hipótesis, deducción de las consecuencias, verificación probable de las



consecuencias, de Hempel, Carnap, Nagel, parecen acercar a la inteligencia humana a un paradójico mundo feliz donde se ha librado de sí misma: los “facts” de las ciencias naturales, que luego inundan a las ciencias sociales con una pretendida imitación de dicho método. Volvemos a decir que Popper es el primero que desde la ciencia misma tira abajo esta ilusión pero sus consecuencias culturales quedan: la verdad se deposita en “los hechos”, “lo objetivo”, “lo científico”, fuera de ello, no existe la verdad sino “lo subjetivo” donde obviamente también están las ideas filosóficas y teológicas de la ley natural. *Algunos católicos tratan entonces de argumentar a favor de la ley natural desde esa noción de “lo científico” sin darse cuenta que están arrojando a las problemas morales así propuestos a la falibilidad intrínseca del método hipotético-deductivo”.*

Esto es sumamente preocupante y puede tener consecuencias gravísimas para una argumentación *desde la razón*. Uno, que si el católico cree que argumentar desde la razón es argumentar *desde la razón científica* borra la idea de ley natural (la cual NO se basa en ese tipo de razón) y se pone a tiro de todos los argumentos científicos que sean contrarios a lo que él quiere decir. La razón científica es esencialmente conjetural: el método hipotético-deductivo no permite dar certeza a la hipótesis por más que esta se encuentre corroborada, esto es, no falsada hasta el momento⁶⁶. Por ende, la ciencia nunca sale del nivel de hipótesis, aunque esté *por el momento* “no negada”. Pero la ley natural no es una hipótesis, sino un nivel más alto de certeza. Debatible por supuesto en el ámbito público, pero presentada por quien la sostiene NO como una hipótesis que depende de un testeo empírico que puede apoyar hoy y negar mañana. Es presentada como una exigencia moral que tiene *otro* tipo de razones, paradójicamente más firmes que la ciencia. Y ese otro tipo de razones surgen de profundizar con actitud teórica, como ya dijimos, las experiencias humanas del mundo de la vida. Este es precisamente el diálogo posible y necesario entre todas las personas “de buena voluntad”. Veremos después todo esto en el caso del aborto pero demos sólo un pequeño ejemplo. A veces veo en *newletters* católicos títulos como estos: “revela un estudio problemas

⁶⁶ Esta no es una cuestión “sólo de Popper” que pueda ser rebatida o denigrada diciendo que es “una posición popperiana”. Es un resultado de la lógica del método hipotético-deductivo. En dicho método, ya aplicado a ciencias naturales o sociales, la afirmación del consecuente (el testeo empírico afirmativo de las consecuencias de la hipótesis) no permite afirmar necesariamente al antecedente (la hipótesis). O sea, es una falacia lógica decir que si p entonces q, y se da q, entonces necesariamente p. Ello es lo que pone a la ciencia en un grado esencialmente hipotético/conjetural, independientemente del apoyo inductivo o no falsado que pueda tener la hipótesis. No digo que la lógica formal no pueda ser discutida, pero no es una cuestión de Popper o no, sino de lógica.



psíquicos en hijos de matrimonios homosexuales”. ¿Pero qué nivel de certeza moral tiene un estudio estadístico? *¿Y si mañana aparece otro, metodológicamente inobjetable, que afirmara exactamente lo contrario?*

Argumentar desde el mundo de la vida es argumentar desde lo más permanente de lo humano, por más diferencias culturales que haya. Por eso muchas de las cuestiones dichas por Aristóteles en su ética a Nicómaco, o los planteos morales de Sócrates en los Diálogos platónicos, siguen siendo razonables hoy, mientras que no ha pasado lo mismo con la física aristotélica. Por ello, argumentar desde la ley natural de Santo Tomás es argumentar de modo razonable desde una ética de virtudes, que tienen que ser vividas para poder ser entendidas. Y la vivencia de esas virtudes está abierta a creyentes y no creyentes, aunque ello seas difícil. No se trata de una confianza en una razón in abstracto sino de la confianza en una razón humana inserta en una vida buena (distinto a una buena vida).

4.5. No recurrir a las contraposiciones natural/cultural, corpóreo/espiritual.

Con respecto a la primer contraposición, ya hemos hablado de ella, pero insistimos porque es uno de los puntos de quiebre del diálogo más habituales. La ley natural no contrapone lo natural con lo cultural, y menos aún asimila natural a “corpóreo”. Suponer lo contrario, sobre todo en temas de ética sexual, es ponerse a tiro de obvias objeciones. Gran parte de la cultura contemporánea parte de una amalgama de una autonomía formal y absoluta de la voluntad con un dualismo mente-cuerpo total y completo. Decimos “formal y absoluta” porque en Kant no era así. La autonomía de la voluntad en Kant rechaza las morales heterónomas pero el imperativo categórico resultante no es relativista ni permite al sujeto hacer su absoluta voluntad. En cambio actualmente es muy común suponer una autonomía sobre la propia persona total y completa, y ello no es ridículo: es comprensible una vez que cae el paradigma metafísico que sostiene a la ley natural y cae también ese kantismo rigorista del imperativo categórico. Además, aunque no se sostenga en general una inteligencia y libre albedrío no reducibles a lo corpóreo, es común decir y suponer que “la razón domina al cuerpo”, como la razón instrumental que domina al cuerpo como a cualquier otra cosa. Las conclusiones son obvias.

El que sostiene la ley natural desde su horizonte judeocristiano debe decir que por supuesto que en lo humano todo es cultural, precisamente porque lo humano se diversifica en cultura porque es cultura. Pero ello no implica que no haya valores



morales razonables para todas las culturas como, por ejemplo, la igualdad, los derechos humanos, la no discriminación. Y desde allí, el valor de la vida humana en el vientre materno puede ser un valor tan universal y razonable como hoy lo son la protección de las especies en extinción y la no contaminación del ambiente.

De igual modo, el lenguaje debe adoptar un juego de lenguaje no dualista en el tema alma-cuerpo. Debemos hablar de lo humano, de la persona; nunca hablar de “el cuerpo” y menos aún analogar esto último a “lo natural” y menos aún pretender *allí* manejarnos con el método científico. La ley natural en Santo Tomás tiene una base antropológica tal que no permite el dualismo alma-cuerpo. Cuando Santo Tomás habla de “lo racional” o “la razón”, en su antropología, no se refiere a la mente que controla un cuerpo, sino al principio organizante último de lo humano: por ende en ese sentido esa racionalidad baña intrínsecamente al cuerpo humano. Desde un esquema dualista y una moral de autonomía absoluta, no cuidarse en las comidas es tan racional como sí hacerlo, porque depende de opciones libérrimas de una razón que decide sus fines últimos. En cambio, desde la ley natural no es racional no cuidarse en las comidas –aunque ello no sea objeto de la ley humana- porque el respeto que debemos al otro lo debemos también a nosotros mismos (los argumentos deben ser siempre desde la intersubjetividad). No deben olvidarse al respecto los puntos 47, 48 y 49 de la *Veritatis splendor*⁶⁷.

5. Hacia un reordenamiento de los debates.

Dado todo lo anterior, es necesario re-encausar, re-dirigir, re-encaminar ciertos debates que se encuentran estancados hoy en la *razón pública*. Huelga la aclaración que lo que sigue no es un tratamiento sistemático de ciertos temas y menos aún un intento de solución de todos sus problemas. Pero sí humildes sugerencias teóricas y prácticas sobre ciertos temas a la luz de todo lo anterior.

5.1. Sobre el aborto.

5.1.1. No negar el horizonte judeocristiano. Como hemos dicho, no es posible ni sincero negar que es un tema para el cual cristianos y católicos tenemos una especial sensibilidad. Pero ello no quiere decir que no tengamos argumentos razonables para plantear en una sociedad pluralista, argumentos que sean entendibles por todos.

⁶⁷ En *L'Osservatore Romano* (3), 8 de Octubre de 1993.



5.1.2. Argumentar desde el mundo de la vida. No matar a una criatura inocente debe asimilarse con no matar en general, con el respeto por la vida. No importa si se duda o no de la naturaleza ontológica del embrión: el asunto es que aquello que en principio nacerá como humano debe ser respetado como tal. Lo que se está desarrollando como humano, es humano, de igual modo que lo que se está desarrollando como pez, es un pez. No debería haber mayores complicaciones argumentativas. A partir de aquí, la “no excepción”, esto es, que “en ningún caso” se debe matar a esa vida inocente se desprende con toda lógica aunque obviamente sea psicológicamente difícil su aceptación.

5.1.3. No argumentar desde el la conjetura científica del código genético. El documento del Vaticano de 1974⁶⁸ no lo hacía: “Por lo demás, no es incumbencia de las ciencias biológicas dar un juicio decisivo acerca de cuestiones propiamente filosóficas y morales, como lo son la del momento en que se constituye la persona humana y la legitimidad del aborto. Ahora bien, desde el punto de vista moral, esto es cierto: aunque hubiese duda sobre si el fruto de la concepción humana es ya una persona, es objetivamente un pecado grave el atreverse a afrontar el riesgo de un homicidio. ‘Es ya un hombre aquel que está en camino de serlo’”. Como vemos, había aquí un sumo cuidado de no hacer extrapolaciones epistemológicas: de una premisa científica no se puede extraer una conclusión moral y, para esta última, se recurría a la argumentación de Santo Tomás sobre que no se debe matar aquello que en potencia será humano (Santo Tomás sostenía la teoría de la animación retardada de Aristóteles, tema totalmente opinable, pero no por ello apoyó al aborto, porque su argumentación moral era, como vimos, diferente⁶⁹). El Magisterio posterior hizo un giro y puso mucho peso en el argumento del código genético, pero cada vez que tenía que bajar el peso de su autoridad magisterial, ponía las cosas en su lugar: “Ciertamente ningún dato experimental es por sí suficiente para reconocer un alma espiritual; sin embargo, los conocimientos científicos sobre el embrión humano ofrecen una indicación preciosa para discernir racionalmente una presencia personal desde este primer surgir de la vida humana: cómo un individuo humano no podría ser una persona humana? El Magisterio no se ha comprometido expresamente con una afirmación de naturaleza filosófica, pero repite de modo constante la condena moral de cualquier tipo de aborto procurado. Esta enseñanza

⁶⁸ La “Declaración sobre el aborto” de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe del 18/11/74, Paulinas, Buenos Aires, 1983.

⁶⁹ Sobre este delicado tema ver Basso, D., O.P.: *Nacer y morir con dignidad*, Consorcio de médicos católicos, Buenos Aires, 1989.



permanece inmutada y es inmutable” (“Instrucción sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación”⁷⁰); “Por lo demás, está en juego algo tan importante que, desde el punto de vista de la obligación moral, bastaría la sola probabilidad de encontrarse ante una persona para justificar la más rotunda prohibición de cualquier intervención destinada a eliminar un embrión humano. Precisamente por esto, *más allá de los debates científicos y de las mismas afirmaciones filosóficas en las que el Magisterio no se ha comprometido expresamente*, la Iglesia siempre ha enseñado, y sigue enseñando, que al fruto de la generación humana, desde el primer momento de su existencia, se ha de garantizar el respeto incondicional que moralmente se el debe al ser humano en su totalidad y unidad corporal y espiritual...” (*Evangelium vitae*⁷¹). Esto es muy delicado: aún hoy es una incertidumbre científica (*y si es ciencia, siempre lo será*) *el tiempo* que transcurre entre que el espermatozoide toca la membrana del óvulo y la completa unión cromosómica, y el famoso documento *Donum vitae*, de 1987, tuvo que aclarar, inmediatamente después del preámbulo y antes de la introducción, que “...Los términos "cigoto", "pre-embrión", "embrión" y "feto" en el vocabulario biológico pueden indicar estadios sucesivos en el desarrollo del ser humano. La presente instrucción utiliza libremente estos términos, atribuyéndoles un idéntico significado ético. Con ellos designa el fruto, visible o no, de la generación humana, desde el primer momento de su existencia hasta el nacimiento. La razón de este uso quedará aclarada en el texto (Cf. I, 1)”⁷², y más abajo, para despejar dudas, “...[El cigoto es la célula resultante de la fusión de los núcleos de los dos gametos)”⁷³. Y el punto era importante porque se debatían temas relacionados con los diversos tipos de fecundación artificial.

5.1.4. Se puede hoy argumentar desde Santo Tomás de Aquino a favor de la vida desde el primer momento de la concepción, aunque Santo Tomás de Aquino no lo haya hecho así en su momento. Dado que el desarrollo del embrión es accidente, y el accidente supone la sustancia y la esencia, un embrión humano en desarrollo presupone una sustancia humana y por ende una esencia humana cuya forma sustancial es humana. Ahora bien, esta argumentación se puede re-elaborar

⁷⁰ En *L'Osservatore Romano*, del 15/3/87..

⁷¹ Ver *L'Osservatore Romano*, del 31/3/95.

⁷² http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_sp.html

⁷³ Idem.



exactamente como lo dijimos en el punto 1, desde el mundo de la vida (lo que se esta desarrollando como humano es humano), y lo más importante es que, aún en el caso de que haya duda, la duda no autoriza, sino todo lo contrario, matar al embrión. *Y aquél que diga que tiene una “certeza científica” de que el embrión no es persona comete el mismo error metodológico que quien se base en la conjeturalidad de la ciencia para decir lo contrario.*

5.2. Sobre el matrimonio homosexual.

5.2.1. ¿Argumentos?

Aquí el riesgo de petición de principio es obvia. El matrimonio debe ser entre varón y mujer, pero ¿por qué? ¿Cuál es la *premisa* para esa conclusión? No se la puede afirmar como premisa porque, precisamente, es esa “premise” la que está en debate en la razón pública.

Por supuesto, aquí nos enfrentamos ante un caso típico de tradiciones en crisis, y es en la crisis donde surge nuevamente el tema de la “argumentación para”. Tiene razón Hayek⁷⁴ en que las tradiciones suplen lo que la razón no sabe, y en ese sentido el matrimonio es una institución social espontánea cuyas razones no estuvieron en debate por mucho tiempo. Sin embargo las diversas manifestaciones culturales de usos y costumbres poligámicos y poliándricos afectaron a esta tradición desde el principio. En el horizonte judeo-cristiano, después de Cristo ciertas características no se debatieron, como la monogamia e indisolubilidad, pero antes sí. Y la indisolubilidad comenzó a debatirse ya hace mucho tiempo, ahora le toca el turno a la heterosexualidad y dentro de poco le tocará el tema a la monogamia, que también se está debatiendo hace tiempo por el caso de los mormones.

Nuevamente, desde el horizonte judeocristiano tenemos un argumento que puede ser razonable para otros horizontes: la plenitud del amor, la entrega total al otro, que demanda cuanto menos la monogamia y la indisolubilidad como conclusiones de lo que significa “entrega total”. Para la heterosexualidad del matrimonio hay un argumento que viene de Freud y que es perfectamente compatible con la antropología de Santo Tomás, por un lado, y con una “experiencia de lo humano” del mundo de la vida. La evolución del psiquismo humano es la evolución de una pulsión indiferenciada, la libido, que en el recién nacido se manifiesta de manera

⁷⁴ Hayek, F. A. von: *Los fundamentos de la libertad*; Unión Editorial, Madrid, 1975, parte I, cap. IV.



total, de un modo totalmente narcisista⁷⁵. Precisamente la dificultad de la evolución de esa pulsión es que salga de su indiferenciada fuerza y logre dirigirse al objeto sexual de sexo diferente⁷⁶. Para Freud, que el objeto sexual sea de sexo diferente es porque, como médico y neurólogo, fundaba la fuerza del “plasma germinativo” en la función que este tiene *para la continuidad de la especie*⁷⁷.

Por supuesto que esto es “políticamente incorrecto”, pero aún así, ahora, la “carga de la prueba” la tiene el partidario de la homosexualidad como psíquicamente normal y-o moralmente indiferente. O sea, puede estar muy en desacuerdo con Freud, *pero tiene que presentar argumentos en contra*. Las teorías de Freud sobre la evolución de la psiquis no son, además, sólo hipótesis de modelos hipotético-deductivos en ciencias naturales: detrás de sus dos tópicos hay toda una *filosofía de lo humano* (que *no de casualidad* él encontró, como ya dijimos, en poetas y literatos) compatible con la sensibilidad cristiana sobre una naturaleza humana herida por el pecado original.

5.2.2. Distinción entre la ley humana y ley natural.

Pero en este caso, los argumentos de ley natural a favor del matrimonio heterosexual no implican necesariamente que la ley humana daba encargarse de ello. Así como hay muchas cosas “malas” que no por ello deben prohibirse legalmente (ya lo vimos), de igual modo hay infinidad de cosas “buenas” que no por ello deben *mandarse* legalmente. Sé que habitualmente se argumenta que la familia, al ser tan importante, debe ser custodiada por el estado, pero ello es un *non sequitur*. Cada quien podría casarse según su propia conciencia, hacer los arreglos legales que prefiera, bajo la libertad de asociación y el ya nombrado artículo 19 de la Constitución. Los homosexuales harían por ende lo mismo pero aunque ellos lo llamaran matrimonio la ley humana no lo llamaría tal, con lo cual la ley humana no sería contraria a la ley natural. Y esto es así porque lo que estoy proponiendo es que no haya matrimonio civil, esto es, estatal. No es que heterosexuales y homosexuales quieran simplemente unirse según su conciencia (que puede estar errónea pero eso es lo que contempla el art. 19): *quieren que el estado los declare marido y mujer*, y ese es el error. En ese sentido el art. 19 ya contempla las razones de igualdad ante la ley y no discriminación alegados por los partidarios del matrimonio homosexual, pero de un modo no estatal. Esa es la clave del debate *público* que debemos dar.

⁷⁵ Freud, S.: *Tres ensayos de teoría sexual*, op.cit., tomo II.

⁷⁶ Op.cit., pags. 1225-1229.

⁷⁷ Freud, S.: *Más allá del principio del placer*, op.cit., tomo III.



En ese sentido debemos someter a crítica, los católicos, todo un proceso de estatización del matrimonio y la familia que ha sido mal planteado desde el principio. León XIII se opuso claramente al matrimonio civil⁷⁸, precisamente porque sabía que las legislaciones en ese momento “laicistas” pretendían sacar a la familia del ámbito de la Iglesia y colocarla en el ámbito del estado. Por supuesto, en ese momento no hubo solución al tema, porque a León XIII no se le pasaba por su horizonte plantear el tema de la libertad de conciencia y la libertad religiosa como derecho civil. Por eso el matrimonio estatal, en general disoluble, quedaba como la opción para los no creyentes en las naciones influenciadas por los códigos napoleónicos. En la Argentina, país de empates, la legislación estatal prescribió un matrimonio civil indisoluble, y como exigencia previa para el religioso, atentado a la libertad religiosa que la Iglesia local toleró, y luego se transformó en uso y costumbre. Por supuesto, cuando en 1985 se plantea la ley de divorcio civil, los católicos argentinos cerraron filas alrededor de la ley civil anterior (¡que León XIII había rechazado!), y ahora, casi lo mismo. En ningún momento se nos pasa por el horizonte una des-estatización de la familia y una solución legal *ipso facto* para el tema del matrimonio homosexual. ¿No es momento de que pensemos diferente?

5.3. El derecho a la intimidad.

5.3.1. La intimidad personal como un derecho humano fundamental.

En vez de estar corriendo atrás de los acontecimientos, diciendo todo el tiempo “esto no” los católicos tienen en este derecho algo que viene de su propia sensibilidad cristiana pero a la vez los posiciona totalmente en el mundo moderno, y que puede plantearse como una posición permanente, que se adelante a los acontecimientos, y no circunstancial. El derecho a la intimidad está en la base del derecho a la libertad religiosa⁷⁹, porque es nada más ni nada menos que el derecho a la ausencia de coacción sobre la conciencia en materia intelectual y moral. Por eso es un derecho que, uno, fue adelantado por la distinción de Santo Tomás, ya citada, entre ley humana y ley natural, y, dos, se expresa luego en el derecho a la libertad religiosa –que fundamenta los derechos a la libertad de

⁷⁸ Enc. *Arcanum Divinae* de 1879. En *Doctrina Pontifica*, BAC, Madrid, 1958.

⁷⁹ *Dignitatis humanae*, op.cit, punto 3: “...Porque el ejercicio de la religión, por su propia índole, consiste, sobre todo, en los actos internos voluntarios y libres, por los que el hombre se relaciona directamente a Dios: actos de este género no pueden ser mandados ni prohibidos por una potestad meramente humana”.



enseñanza y de expresión-, derecho que implica una laicidad positiva del estado⁸⁰. Por eso se sitúa entre el art. 19 de la Constitución de 1853 (ya citado) y el derecho a la libertad religiosa, y por eso no es sólo un derecho con consecuencias sólo privadas sino también públicas.

El derecho a la intimidad es como un principio cristiano y a la vez civil y secular de no agresión, de no invasión *al otro*. En la visión judeocristiana la persona no es dueña de sí misma, sino que Dios es nuestro dueño, “el Señor”. Por lo tanto la visión cristiana es incompatible con una visión de la libertad personal donde ésta se base en que la persona es dueña de sí misma. Pero dado que Dios es nuestro dueño, y sólo Dios, entonces *cada ser humano no es dueño del otro*, del tú, en la relación interpersonal yo-tú. Por ende desde un punto de vista horizontal nadie tiene derecho a invadir la casa existencial del otro, sólo el otro puede abrir la puerta de su existencia. Tenemos nuevamente en este caso un argumento que deriva de la sensibilidad cristiana sobre la persona humana y funda a la vez una sociedad secular donde ningún funcionario estatal puede invadir la conciencia de otro generando ello a su vez el sagrado derecho a la libertad religiosa con todas sus implicaciones políticas en cuanto a las justas relaciones entre Iglesia y estado⁸¹.

5.3.2. La intimidad personal como fuente de solución de delicados *public issues*.

Este derecho a la intimidad personal no sólo permite encarar, como vimos, delicados temas como las uniones homosexuales sino también otros:

- La libertad educativa de instituciones católicas (y privadas en general), dado el derecho a la libertad religiosa y de enseñanza basados en esa inmunidad de conciencia. Así, *temas tales como educación sexual, condiciones morales de los docentes, etc., son temas en los cuales la legislación estatal no debe intervenir* so pena de violar esos derechos humanos claves en temas de conciencia.
- *El derecho al rechazo informado en temas médicos*, esto es, el derecho a la objeción de conciencia en cuanto a recibir un tratamiento médico, cuestión que podría salvar numerosos malentendidos respecto a la eutanasia.

⁸⁰ El primero que habló de una “sana laicidad del estado” es Pío XII: “...en relación con esta independencia del Estado habla Pío XII, incluso, de un “justificado laicismo de Estado”, que ha sido siempre un principio de la Iglesia”, en Utz, A.F.: *La encíclica de Juan XXIII Pacem in terris*; Herder, Barcelona, 1965, p. 94.

⁸¹ Vaticano II, *Gaudium et spes*, nro. 76.



- *El derecho a la objeción de conciencia en general*, reconocido por el Vaticano II para temas militares, y que debería ser extendido a todas las áreas⁸². No es algo que deba ser recordado ahora que lo necesitamos, para defender a los médicos que se niegan a practicar abortos o a jueces que no quieren casar a parejas homosexuales. Eso está muy bien, pero el recuerdo de la objeción de conciencia cuando nos conviene parece ser algo meramente oportunista. Debe ser defendida siempre, en toda circunstancia y obviamente para todos los ciudadanos, católicos o no. Los testigos de Jehová no fueron defendidos en general por los católicos en Argentina, y menos excusa hay para ello porque el documento del Vaticano II era de 1965.

6. Conclusión. Hacia una recuperación de la razón en el debate público. El programa de Benedicto XVI.

Gran parte del programa y objetivos del pontificado de Benedicto XVI pueden sintetizarse en estas dos fases: a) recuperación de una razón en común para todos los seres humanos; b) una nueva noción de razón pública donde el catolicismo –y las religiones en general- tenga en ella carta de ciudadanía.

La primera fase de este programa comenzó con el malogrado discurso en Ratisbona⁸³, de 2006, donde todo el mundo se concentró en la famosa cita de Manuel II Paleólogo, y caso nadie leyó el resto del discurso. Benedicto XVI dice algo, al principio, que es esencial, especialmente para la comprensión de la escolástica como diálogo razón/fe, y que debería ser aclarado sobre todo a los filósofos que critican a la escolástica cristiana como reducida a la “razón griega”. Justamente, un punto que ya hemos tocado: la razón humana es histórica, sí, pero *no se reduce a cada una* de sus manifestaciones históricas. Afirmar que cada razón es históricamente comunicable con otra es incurrir en la inconmensurabilidad de paradigmas; afirmar que la razón es histórica y a la vez comunicable es afirmar la comunicación de horizontes (Gadamer) y a la vez *una razón en común* para todos los seres humanos (que no se da in abstracto de lo histórico). En esa razón en común entra la noción de *analogía* (Santo Tomás). El contexto había sido, precisamente, el tema de la tolerancia, donde Benedicto XVI. Cita de nuevo a su ahora famoso emperador bizantino, quien dijo: «Dios no se complace con la sangre —dice—; no actuar según la razón es contrario a la

⁸² Ver Padilla, N.: “Objeción de conciencia, ¿retroceso o revolución?” en <http://www.institutoacton.com.ar/articulos/npadilla/artpadilla1.pdf>, y Zanotti, G.: “Los fundamentos filosóficos de la objeción de conciencia y la acción de los católicos en la vida pública”, en <http://www.institutoacton.com.ar/articulos/gzanotti/artzanotti71.pdf>

⁸³ En *L’Osservatore Romano*, (11), 22 de Septiembre de 2006.



naturaleza de Dios. La fe es fruto del alma, no del cuerpo. Por tanto, quien quiere llevar a otra persona a la fe necesita la capacidad de hablar bien y de razonar correctamente, y no recurrir a la violencia ni a las amenazas... Para convencer a un alma racional no hay que recurrir al propio brazo ni a instrumentos contundentes ni a ningún otro medio con el que se pueda amenazar de muerte a una persona". (¿Vaticano II? No, año 1391...). Y entonces pregunta Benedicto: "...La convicción de que actuar contra la razón está en contradicción con la naturaleza de Dios, ¿es solamente un pensamiento griego o vale siempre y por sí mismo?". Es una pregunta filosóficamente clave y de su respuesta depende todo. Y, desde luego, la respuesta no es la típica contraposición entre historia y razón. Claro que es un pensamiento al que la escolástica llega en su diálogo con los clásicos griegos, pero al mismo tiempo vale para todos los horizontes. Por eso Benedicto XVI explica lo negativo de tres oleadas de pretensión de "des-helenizar" al pensamiento escolástico: la primera, con la Reforma, donde la metafísica de Platón y Aristóteles son consideradas incompatibles con la Fe. La segunda, la teología de Harnack que exagera la distinción pascaliana entre Dios de los filósofos y Dios de la Fe. Y la tercera, un relativismo cultural según el cual el primer encuentro del cristianismo con la cultura greco-latina fue una primera inculturación pero que no sigue siendo válida para *otras* culturas actuales. Las tres son claros ejemplos de todo lo que reseñamos en el punto dos: mientras una hermenéutica fenomenológica no haga carne cultural, nos seguiremos debatiendo entre una razón escolástica enfrentada con la historia y un relativismo post-moderno enfrentado con la razón. El cristianismo sí, ha dialogado con la cultura greco-latina, pero no se ha reducido a ella. Ha partido desde el propio horizonte judeocristiano, insospechado para los griegos, y ha tomado de ellos elementos de su metafísica *que son razonables para toda razón*: la razón del hombre actual también, cuando ese ser humano puede ver *en su mundo de la vida* elementos razonables que sus propios preconceptos ideológicos, filosóficos y científicistas negaban.

La segunda fase fue escrita precisamente en el discurso en La Sapienza, ya analizado, tampoco entendido por nadie y malogrado, como ya dijimos, por una vergonzosa intolerancia. Allí Benedicto elabora algo nuevo y básico para el diálogo con el mundo actual: como ya explicamos, la noción de razón pública de Rawls no tiene por qué excluir al cristianismo de esa razón pública, sino hacerlo presente como *punto de partida desde donde elaboramos argumentaciones razonables para todo el mundo secular*. Este discurso decía, hacia el final: "...la filosofía no vuelve



a comenzar cada vez desde el punto cero del sujeto pensante de modo aislado, sino que se inserta en el gran diálogo de la sabiduría histórica, que acoge y desarrolla una y otra vez de forma crítica y a la vez dócil; pero tampoco debe cerrarse ante lo que las religiones, y en particular la fe cristiana, han recibido y dado a la humanidad como indicación del camino. La historia ha demostrado que varias cosas dichas por teólogos en el decurso de la historia, o también llevadas a la práctica por las autoridades eclesiales, eran falsas y hoy nos confunden. Pero, al mismo tiempo, es verdad que la historia de los santos, la historia del humanismo desarrollado sobre la base de la fe cristiana, demuestra la verdad de esta fe en su núcleo esencial, convirtiéndola así también en una instancia para la razón pública. Ciertamente, mucho de lo que dicen la teología y la fe sólo se puede hacer propio dentro de la fe y, por tanto, no puede presentarse como exigencia para aquellos a quienes esta fe sigue siendo inaccesible. Al mismo tiempo, sin embargo, es verdad que el mensaje de la fe cristiana nunca es solamente una "*comprehensive religious doctrine*" en el sentido de Rawls, sino una fuerza purificadora para la razón misma, que la ayuda a ser más ella misma. El mensaje cristiano, en virtud de su origen, debería ser siempre un estímulo hacia la verdad y, así, una fuerza contra la presión del poder y de los intereses”.

La tercera fase es reciente: se trata del discurso al Parlamento Británico, del 2010⁸⁴. Allí Benedicto XVI vuelve a preguntar: “... ¿Dónde se encuentra la fundamentación ética de las deliberaciones políticas?” Y contesta: “...La tradición católica mantiene que las normas objetivas para una acción justa de gobierno son accesibles a la razón, prescindiendo del contenido de la revelación. En este sentido, el papel de la religión en el debate político no es tanto proporcionar dichas normas, como si no pudieran conocerlas los no creyentes”. Esto es, el horizonte desde donde habla el judeocristiano *no es el único* desde donde pueden advertirse los contenidos de la ley natural. Agrega después algo que siempre cuesta entender a los clericalismos de derecha y de izquierda: “... *Menos aún proponer soluciones políticas concretas, algo que está totalmente fuera de la competencia de la religión*”. (Las itálicas son nuestras). ¿Entonces? Pues el papel cristiano de la razón pública: “... Su papel consiste más bien en *ayudar a purificar e iluminar* la aplicación de la razón al descubrimiento de principios morales objetivos”. Luego critica, como corresponde, a las intolerancias religiosas, que vienen precisamente de los clericalismos aludidos: “...Este papel “corrector” de la religión respecto a la

⁸⁴ En *L'Osservatore Romano*, (39), del 26 de Septiembre de 2010.



razón no siempre ha sido bienvenido, en parte debido a *expresiones deformadas de la religión, tales como el sectarismo y el fundamentalismo*, que pueden ser percibidas como generadoras de serios problemas sociales”. Pero no de casualidad, esos fundamentalismos son fideístas y desconfían de la razón: “...Y a su vez, dichas distorsiones de la religión surgen *cuando se presta una atención insuficiente al papel purificador y vertebrador de la razón respecto a la religión*”. O sea que fe sin razón y razón si fe retroalimentan sus respectivas deformaciones: “...Se trata de un proceso en doble sentido. *Sin la ayuda correctora de la religión, la razón puede ser también presa de distorsiones*, como cuando es manipulada por las ideologías o se aplica de forma parcial en detrimento de la consideración plena de la dignidad de la persona humana. **Después de todo, dicho abuso de la razón fue lo que provocó la trata de esclavos en primer lugar y otros muchos males sociales, en particular la difusión de las ideologías totalitarias del siglo XX**⁸⁵. Por eso deseo indicar que el mundo de la razón y el mundo de la fe —el mundo de la racionalidad secular y el mundo de las creencias religiosas— necesitan uno de otro y no deberían tener miedo de entablar un diálogo profundo y continuo, por el bien de nuestra civilización”.

Luego, la misma conclusión que en el discurso a La Sapienza: “...En otras palabras, la religión no es un problema que los legisladores deban solucionar, sino una *contribución vital al debate nacional*”. Y el problema del laicismo (*no laicidad*): “...Desde este punto de vista, no puedo menos que manifestar mi preocupación por la creciente marginación de la religión, especialmente del cristianismo, en algunas partes, incluso en naciones que otorgan un gran énfasis a la tolerancia. Hay algunos que desean que la voz de la religión se silencie, o al menos que se relegue a la esfera meramente privada. Hay quienes esgrimen que la celebración pública de fiestas como la Navidad deberían suprimirse según la discutible convicción de que ésta ofende a los miembros de otras religiones o de ninguna”. Y el llamado a la objeción de conciencia: “...Y hay otros que sostienen —paradójicamente con la intención de suprimir la discriminación— que a los cristianos que desempeñan un papel público se les debería pedir a veces que actuaran contra su conciencia”. Y un llamado final al respeto a la libertad de conciencia y libertad religiosa: “...Éstos son signos preocupantes de un fracaso en

⁸⁵ Las negritas son nuestras: es una preocupación muy similar a la de F. A. von Hayek. Las itálicas en este caso no son nuestras, y la expresión “abuso de la razón” fue uno de los lemas centrales de toda la obra de Hayek, sobre todo en *The Counter-Revolution of Science, Studies of the Abuse of Reason*, Liberty Press, 1979.



el aprecio no sólo de los derechos de los creyentes a la libertad de conciencia y a la libertad religiosa, sino también del legítimo papel de la religión en la vida pública”.

Estos tres discursos –los dos primeros, muy poco conocidos y sumergidos en la confusión y el malentendido- tienen un mensaje central para el tema de la ley natural. La ley natural parte de un horizonte judeocristiano que no se puede ni debe negar. Ese horizonte permite encontrar razones en común para dialogar con todos en una sociedad secular, y esa es la contribución de la Fe a la razón pública. El católico del s. XXI, por lo tanto, debe ser más que nunca un legítimo ciudadano de dos mundos. Como laico debe asumir que el mundo secular es su lugar y por ende no le habla como extranjero. Como cristiano debe tener conciencia de que su horizonte le hace trascender a ese mundo a la vez que le proporciona razones para dialogar con todos los habitantes de ese mundo. La formación teológica y profesional del laico debe ser, por ende, más imperativa que nunca. Las pastorales activistas, emocionales y denigratorias de la razón y del estudio vacían a la Iglesia de su diálogo razón/fe y la vuelven a catacumbas de incomunicación donde se termina perdiendo también la Fe. Urge la vivencia renovada del ideal dominico: contemplar y predicar lo contemplado. La contemplación se llama ahora estudio y el predicar es el estar en el mundo. Pero cuidado, nada de esto es estrategia ni nada de esto tiene que tener “éxito”. El católico tiene doble carta de ciudadanía pero es la primera –el Reino de Dios- la única que permite transitar la segunda sin perder la primera. Dice Benedicto XVI: “...Es cierto que Job puede quejarse ante Dios por el sufrimiento incomprensible y aparentemente injustificable que hay en el mundo. Por eso, en su dolor, dice: « ¡Quién me diera saber encontrarle, poder llegar a su morada!... Sabría las palabras de su réplica, comprendería lo que me dijera. ¿Precisaría gran fuerza para disputar conmigo?... Por eso estoy, ante él, horrorizado, y cuanto más lo pienso, más me espanta. Dios me ha enervado el corazón, el Omnipotente me ha aterrorizado » (23, 3.5-6.15-16). A menudo no se nos da a conocer el motivo por el que Dios frena su brazo en vez de intervenir. Por otra parte, Él tampoco nos impide gritar como Jesús en la cruz: « Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado? » (Mt 27, 46). Deberíamos permanecer con esta pregunta ante su rostro, en diálogo orante: « ¿Hasta cuándo, Señor, vas a estar sin hacer justicia, tú que eres santo y veraz? » (cf. Ap 6, 10). San Agustín da a este sufrimiento nuestro la respuesta de la fe: « *Si comprehendis, non est Deus* », si lo comprendes, entonces no es Dios.^[35] Nuestra protesta no quiere desafiar



a Dios, ni insinuar en Él algún error, debilidad o indiferencia. Para el creyente no es posible pensar que Él sea impotente, o bien que « tal vez esté dormido » (1 R 18, 27). Es cierto, más bien, que incluso nuestro grito es, como en la boca de Jesús en la cruz, el modo extremo y más profundo de afirmar nuestra fe en su poder soberano. En efecto, los cristianos siguen creyendo, a pesar de todas las incomprendiones y confusiones del mundo que les rodea, en la « bondad de Dios y su amor al hombre » (Tt 3, 4). Aunque estén inmersos como los demás hombres en las dramáticas y complejas vicisitudes de la historia, permanecen firmes en la certeza de que Dios es Padre y nos ama, aunque su silencio siga siendo incomprensible para nosotros”⁸⁶

APÉNDICE: intentos de comunicación.

Lo que sigue son intentos de mi blog personal –un modo importante de comunicación social– en el cual hablo al mundo como uno más, sin ocultar mi identidad cristiana por todos conocida. En alguno de estos casos el blog se trasladó a Facebook generando diálogos con personas de toda creencia y condición. Como observará el lector, el juego de lenguaje cambia: no son escritos académicos, tampoco “estratégicos”; simplemente intento plantear mi punto de vista desde el mundo de la vida, con argumentos, con razones que todos puedan comprender.

1. Domingo 7 de Septiembre de 2008 (www.gzanotti.blogspot.com)

¿QUÉ ES LA RAZÓN?

Cuando comencé a estudiar filosofía, pensaba que lo sabía. Ok, ok, no es que lo ignorara absolutamente. Había leído a Descartes, a García Morente, y estaba entusiasmado con la prueba de la existencia de Dios como primer motor. Había leído, por supuesto, las definiciones habituales de filosofía, y me eran diáfanos. Y

⁸⁶ *Deus caritas est*, en *L'Osservatore Romano*, (41), 27 de Enero de 2006. Punto 38.



allí fui, con la luz natural de mi razón, a recorrer un largo camino, en el cual sigo, aunque en un punto interesante: mirando para atrás, mirando para adelante, casi detenido, casi confundido.

La diferencia entre intellectus y ratio caló muy profundo en mi interior. Me metí hasta la más profunda intimidad de Santo Tomás, casi se podría decir que almorzaba con él todos los días (con motivo de predicación, él podía dispensarse del silencio conventual). Pero, al mismo tiempo, seguía visitando a Descartes, cuya claridad y distinción me capturaron también desde el principio. No era tan diferente: también allí Dios y la razón iban juntos. Kant, un autor diáfano, pero un choque profundo: ¿la metafísica no es racional? Hegel, según Leocata, la profunda culminación de Parménides-Plotino-Spinoza, y siempre me conformé con eso, para escándalo de muchos. Pero, en medio de todo eso, la filosofía, esa “razón”, era para mí la vida palpitante: “. . . La filosofía, por tanto, lejos de estar separada de la vida, como un castillo de fórmulas abstractas y de palabras extrañas, como un fútil juego de conceptos o recorrido inútil de soluciones contradictorias. . . compromete hasta las raíces de nuestra vida espiritual y tiene como objeto de investigación lo que de más serio, de verdaderamente serio (que da espanto y gozo a un mismo tiempo), hay en nuestra existencia de hombre”. M.F. Sciacca dixit, en uno de sus tantos libros que me regaló la vida de mi padre. Había un San Agustín viviendo en mí, como un bondadoso super yo filosófico, que ahora es más yo que super (sólo juego. Analogías freudianas y supermercadescas, diviértanse :-))

Por influencia de Leocata llegó Husserl. Viví en su casa varios años. La filosofía como actitud teórica sobre la vida, sobre el mundo de la vida, quedó en mí sin problemas, y desde allí, cruzar a la ciudad de Gadamer y de Wittgenstein, en armonía con esa misma razón, no era difícil. Por supuesto, Popper ya había aparecido en mi horizonte, como un filósofo que hablaba de la ciencia que hablaba “de las cosas exteriores”, ubicándola donde corresponde: conjeturas. Eso era la razón también. De allí seguir el recorrido, y llegar a Feyerabend como creatividad como una razón que se despliega en diversas formas, según diversos desafíos, ¿qué problema fue?

Solito partí y llegué a que la razón, o era una razón sobre la vida, o era lo mismo que la historia del ping pong, tan fascinante e intrascendente para lo más esencial de la vida humana (los que jueguen ping pong, perdón). Solito partí y llegué de una razón donde ella es un compromiso con la existencia, con la existencia humana, desde luego, con la existencia que sufre y que me compromete desde una mirada anhelante de ayuda y comprensión. ¿Qué tenían contra eso los silogismos de Aristóteles o el sentido en Husserl? Eran parte del maletín del médico que se



sienta en la existencia, toma su fiebre, pone la mano en cabeza del enfermo, mira, escucha....

Pero en medio de todo esto, allí estaba, como siempre, en un debate permanente, torturante, Heidegger. Que no, que la razón es el olvido del ser. Que no, dice un amado discípulo, que no dice eso. ¿Qué dice? Hace 30 años que trato de saberlo. Mientras tanto, lo que sí sé es que muchos heider-fans dirían que todo lo anterior parece estar sumergido en las aguas de la ontoteología, olvidado del ser, y en una razón en que realidad es sólo el logos griego, ajeno a la existencia. A la fresca. El ser. El ser. Qué interesante. Eso debe ser. Por es yo no lo entiendo. Porque yo nunca “pensé” (¿razoné?) en el ser. Pensé (¿recé?) en Dios. Pensé en mi existencia y en la de los demás. Pensé en la vida. ¿Es la vida de cada ser humano ontoteológica? Y debe ser, ¿qué es cada ser humano sino, precisamente, **no** el ser?

En medio de todo esto, con motivo de un viaje, y pensando en las largas horas de aeropuerto, tomé de vuelta en mis manos a García Morente. (a un libro se lo toma así: se lo huele y se lo acaricia. ¿Desplazamiento de la libido? Je je....). No hablaba con él (el libro, sí, con los libros se habla) desde unos 30 años atrás. Y entonces me habló, creo, por primera vez. La verdad cuando uno es muy chico puede hacer razón, pero tal vez no filosofía :-). Allí ví de vuelta a la vida, a mi amada vida, unida con la razón. Claro, se respiraban allí los temas de Ortega: su razón vital, el tema de nuestro tiempo. La unión de la vida con la razón, la superación del debate realismo-idealismo. No muy diferente a lo que Husserl y Gadamer habían llegado por su cuenta; no muy diferente a lo que Wittgenstein hace con el lenguaje (ponerlo de vuelta en la vida); no muy diferente a lo que la epistemología actual, llegando hasta Feyerabend, hace con la ciencia (ponerla de vuelta en la vida).

¿Qué es entonces la razón? ¿Hay una razón, hay varias?

Pero, ¿no es que la vida humana y sus problemas existenciales básicos son los mismos?

Hay una escena conmovedora de la filosofía Perdidos en Tokio, donde el personaje femenino, una chica occidental, perdida no sólo en Tokio, sino en la vida, hace un viaje, sola, nostálgica, meditabunda, hacia Kyoto. Allí ve, entre muchas cosas, un casamiento según el rito shintoísta. La chica que se casa, con su vestimenta tradicional, su paso corto y su rostro blanquecino, mantiene su mirada hacia abajo, por supuesto. Pero en un momento, uno, dos, tres segundos, se atreve, y mira hacia la mujer occidental que la mira desde su nostalgia. Se miraron las dos. Hubo allí un cruce, unos segundos, donde las dos



evidenciaron.... Entenderse. Se miraron y se entendieron. Eso es la razón.

¿Logos griego? ¿Silogismos aristotélicos? ¿Mitos shintoístas?

¿Muros infranqueables?

¿O nosotros los hemos construido?

La vida razona de otro modo, no razona como muchos filósofos, que creen que la vida es más complicada que esa mirada. Que tal vez es muy complicada, sí, al lado de filosofías que la complican. ¿Será esa mirada un “sin-sentido”? ¿Se podrá expresar en lógica matemática? ¿Será empíricamente testeable? ¿Qué tipo de categoría es? ¿Es cantidad, cualidad, ubi o situs? ¿Es física o metafísica? ¿Es un juico sintético a priori? ¿Es ontoteológica o es una expresión poética del ser olvidado?

¡Oh señor filósofo! ¿Qué está usted haciendo? ¿Qué tipo de “argumento” es este? Señor filósofo zanotti, (si, con minúsculas), esta ponencia no será aceptada en el congreso. Esto no es serio. Esto no es un argumento “filosófico”.

¿Ah no?

¡Mis colegas, los nuevos sacerdotes del templo! ¡Los filósofos, los nuevos inquisidores que excomulgan, definen y pontifican!

Yo mientras tanto seguiré viviendo.

¿Tendré razón?

2. Domingo 17 de Enero de 2010.

RESPUESTA A UN AMIGO MUY ENOJADO CON EL PAPA

Un amigo se enoja terriblemente con Benedicto XVI por sus declaraciones sobre la homosexualidad. No debe ser el único pero sin embargo su caso me lleva a hacer ciertas reflexiones.

Creo que los católicos en general hemos perdido identidad, y ello nos lleva a ciertos malentendidos con el mundo, cuyo “estar en” los laicos hemos elegido como propia vocación.

Es que el primer malentendido es con nosotros mismos. Como dije en otra entrada, parecemos haber perdido la fe. Vivimos en el mundo con nuestro catolicismo a cuestas como un conjunto cualquiera de costumbres y tradiciones,



sin conocer en absoluto sus razones, y ello nos lleva a una indefensión total del catolicismo en sí y a un indiferentismo práctico respecto del fenómeno religioso en cuanto tal. Parece que podríamos ser católicos como islámicos hubiéramos sido si hubiéramos nacido en Irán, o shintoístas si hubiéramos nacido en Japón. Ser del tal o cual religión sería lo mismo, y, además, la religión es culturalmente aceptada por algunos valores seculares (solidaridad social, etc.) pero no por sus valores y creencias que pertenecen estrictamente al orden sobrenatural.

Pero entonces, el derecho a la libertad religiosa no se entiende, ni por católicos ni por no católicos. No hay derecho a la libertad religiosa porque todas las religiones sean lo mismo o porque sus valores seculares sean aptos para la vida social. Hay derecho a la libertad religiosa porque existe la obligación moral y civil de respetar el derecho a la intimidad personal (1).

Por eso a casi todos les cuesta ser católicos y liberales clásicos. Para mí es muy fácil respetar la conciencia de los demás en temas graves en tanto no afecten derechos de terceros, porque estoy acostumbrado a respetar la conciencia de los demás en el tema más importante de la vida humana: el religioso, tema que incluso muchos católicos NO consideran como el más importante. Si yo respeto el derecho CIVIL de cualquiera a no bautizarse, ¿cómo no voy a respetar, de allí para abajo, decisiones también importantes mientras no afecten derechos de terceros? Pero aquél que considere que la libertad religiosa es sólo para elegir, como en un supermercado, la religión que más le guste, porque todas serían buenas en la medida que sirvan a valores seculares, no va a comprender el derecho a la libertad de conciencia en otros terrenos, y así estará de acuerdo en que el estado controle coactivamente la vida de todos, desde la educación, salud, seguridad social y etc., llegando a controlar si come hamburguesas y su nivel de colesterol. Quien, en cambio, vive la libertad religiosa, ante cualquier decisión de otro, NO dirá de manera indiferente “es su vida”, sino “es su conciencia”, ante la cual se accede por el diálogo y no por la coacción.

Creemos que estamos ahora en condiciones de retomar el tema de la identidad del catolicismo, que, creemos, se ha perdido. Los católicos verdaderamente creemos en el Credo y en los 10 mandamientos. Creemos incluso aquellas cosas que escandalizan a muchos; siempre ha sido así, no por molestar a nadie, sino para ser fieles a Jesucristo, que es Dios. Claro, los escándalos van variando según las épocas. Durante los 1ros. siglos nos mandaron a los leones por negarnos a dar



culto al emperador; ahora, hay otros “issues”. Creemos (1) que según el 6to y 9no mandamiento, la vida sexual es sólo para el matrimonio, monógamo, indisoluble y entre varón y mujer. Creemos también en el perdón, tanto en estas materias como en otras, tanto para nosotros mismos como para los demás (2). También creemos (3) que la conciencia subjetiva de las personas no debe ser juzgada, que ello es privativo de Dios, y también sabemos (4) que según la libertad religiosa cualquiera tiene el derecho civil a no ser católico y por ende su conducta personal será distinta a la nuestra. Otros, además, estamos acostumbrados a convivir con todos en amistad y respeto, y, finalmente, algunos consideramos que el matrimonio no es un tema civil y que el estado no debe intervenir en esa materia. Los puntos 1, 2, 3 y 4 son comunes a todos los católicos.

Ante esto, enojarse con Benedicto XVI porque exponga, sencillamente, la Fe Católica en temas sexuales, es un síntoma... De muchas cosas. Pero, finalmente, no es cuestión de ocultar la propia identidad ante los conflictos. Si, como está sucediendo, algunos o muchos quieren denunciarnos civilmente por delitos de discriminación o lo que fuere... Que lo hagan. Nosotros seguiremos siendo católicos.

(1) Para una exposición más detallada de este delicadísimo tema, ver nuestro art “Hacia un liberalismo clásico como la defensa de la intimidad personal”, en Doxa Comunicación (2006), 4. Pp. 233-253.

3. Domingo 26 de Septiembre de 2010.

BENDITO SEA SIEMPRE EL FRUTO DE TU VIENTRE

Imaginen a un niño de 3 años. Un hijo, un sobrinito.... Ténganlo en sus brazos, acarícienlo, mírenlo a sus ojos. ¿Lo asesinarían por algún motivo?

Ahora imaginen a ese mismo niño, dos años antes. Un añito. De vuelta, imagínenlo en sus brazos. ¿Lo matarían?



Ahora imagínenlo de un mes. De vuelta, imaginen esa personita enternecedora, abrazada al pecho; imaginen que besan suavemente esa cabecita cuyos huesos aún no terminaron de cerrar. Imaginen las manitos, los pies, sus llantos, su respiración, los bracitos que se mueven, ojos que buscan. ¿Lo matarían por algún motivo? ¿Algo justifica que pueda ser matado?

Ahora bien, tres meses atrás era el mismo, sólo que más chiquitito, y dentro del vientre materno. La misma personita, la más indefensa del mundo, más pequeña aún. ¿Lo matarían por algún motivo?

¿Qué cambia que esté fuera o que esté adentro?

Vayan para atrás. ¿Qué cambia? Simplemente una etapa del desarrollo del mismo ser humano, de la misma personita. Porque lo que se está desarrollando como humano, es humano, cosa que se cumple también cuando tiene 1 año, o 10....

Pensemos en todo esto. ¿Es tan difícil? ¿Qué nos pasa? Una época donde se dice NO a la pena de muerte, una época que dice NO a la matanza de animales, ¿dice SI a la matanza de personitas indefensas?

¿Did I miss something here?

4. Domingo 15 de Noviembre de 2009.

PREGUNTAS SOBRE EL LLAMADO MATRIMONIO HOMOSEXUAL

¿Por qué quieren que el estado los case?

A los heterosexuales, la misma pregunta: ¿por qué el estado tiene que casar?

¿No basta un contrato libre y voluntario siguiendo el dictamen de la propia conciencia?

Yo estoy casado según mi conciencia. Para mí fue una afrenta tener que haber pasado obligatoriamente por el llamado matrimonio civil. Una de las tantas



coacciones que tuve que soportar desde el estado.

¿Por qué, entonces, tanto problema?

¿Por qué quieren que haya “matrimonio estatal”?

¿Por los beneficios sociales?

¿Entonces el problema consiste en los beneficios estatales obligatorios concedidos por el estado?

¿Y por qué tienen que existir esos beneficios obligatorios?

Si se habla de “libertad”, “respeto a la conciencia”, ¿por qué están de acuerdo con que el estado se meta en educación, salud, seguridad social, etc., violentando las conciencias de todos? ¿Por qué hablar de libertad individual y NO extenderla a todos los ámbitos, con un doble standard incoherente?

Y para los liberales clásicos que apoyan al “matrimonio homosexual”, de vuelta, ¿no es máximamente incoherente que pidan que el estado dictamine en la materia?

Y para los creyentes, ¿qué tiene que ver el estado con nuestra fe? ¿Qué tiene que ver la coacción con el acto de fe?

Y si hay un “matrimonio natural”, ¿no sería mejor que en las circunstancias históricas actuales los gobiernos se abstuvieran de legislar en esas materias?

¿Cuándo nos haremos todos estas preguntas y viviremos todos un poco más en paz?