

POR QUÉ ES PREFERIBLE SER LIBERAL QUE CATÓLICO*

Antonio Bascuñán

En esta conferencia el autor explora algunas relaciones entre el liberalismo y el catolicismo. Sostiene que no se trata de doctrinas conmensurables. El liberalismo es una teoría de la justicia política. Si bien el discurso oficial del catolicismo se encuentra comprometido con una teoría de la justicia política, no es claro hasta dónde ese compromiso defina la condición de católico. Enuncia además algunas cuestiones que pueden ser relevantes para el esclarecimiento de las cuestiones de justicia política desde la perspectiva del liberalismo y la religión cristiana. Finalmente, pasa revista a tres cuestiones básicas de la doctrina cristiana —muerte, amor, verdad— planteando una opción personal divergente.

ANTONIO BASCUÑÁN. Profesor de Derecho en la Universidad Adolfo Ibáñez y en la Universidad de Chile.

* Texto de la conferencia dada el 4 de junio de 2003 en el marco del ciclo “¿Se Puede Ser Liberal y Católico?”, organizado por el Centro de Estudios Públicos. En esta misma edición se publican las conferencias de Alejandro Vigo, Óscar Godoy A., Ernesto Rodríguez S., Leonidas Montes, Joaquín Ferandois y Pablo Ruiz-Tagle.

1. Introducción

“Escucho y veo a Dios en cada cosa,
pero no lo comprendo en lo más mínimo”.

Con esta cita, tomada del canto 48 de Walt Whitman en *Hojas de Hierba*, en la traducción de Jorge Luis Borges, quiero comenzar esta conferencia. Con alguna variación, podría hacerla mía. Yo no diría que escucho y veo “a Dios”, porque eso me parece una concesión excesiva a las representaciones semíticas de la divinidad, esto es, la representación de las que se denominan a sí mismas como religiones abrahámicas, el judaísmo, el cristianismo y el islamismo. Sí hablaría, en cambio, de escuchar y ver la divinidad, o escuchar y ver a los dioses, en cada cosa y en cada minuto del día. Y desde luego, que al igual que Whitman, no vacilaría en afirmar que esa presencia me resulta incomprensible.

Con esa cita quiero partir afirmando el sentido de estos cuarenta y cinco minutos que el Centro de Estudios Públicos, por intermedio de una invitación de Ernesto Rodríguez, me ha concedido generosa y honrosamente para hablar con ustedes.

Según instrucciones precisas de la convocatoria, esta conferencia debe tener un carácter más bien testimonial. No se espera de mí una conferencia de tesis, sino más bien una honesta conversación, vinculada a mi propia biografía, acerca de la tensión entre una convicción política liberal y el credo religioso cristiano. Efectivamente, ese ha sido mi caso personal. Yo experimenté esa tensión y la viví como crisis a la misma edad que tiene la mayoría de los aquí presentes, es decir, durante mis estudios universitarios de grado.

Egresé de la educación secundaria con una cierta identidad religiosa e ideológica. Me definía como católico, practicaba y observaba los ritos y deberes de esa religión, y adhería —harto flexiblemente eso sí— a una ideología social-cristiana. Todo ello provenía básicamente de mi formación escolar en un colegio con vinculaciones eclesiásticas, como es Colegio Saint George’s. El ingreso a la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile rápidamente me despojó de mi percepción social-cristiana de la política, para asumir un punto de vista liberal en las cuestiones de justicia. Con los años, esta perspectiva liberal se ha reforzado, aunque no sin momentos de perplejidad.

La evolución de mis sentimientos religiosos fue distinta. Una vez que la lectura de la filosofía de la ciencia me demostró la candidez de los

criterios de verdad con que yo justificaba mis convicciones, mi catolicismo cayó por su propio peso. Simultáneamente, la lectura de un pequeño libro, *El Cristianismo Primitivo*, de Charles Guignebert, provocó la crisis de muchas de las representaciones que sostenían esa condición católica que yo profesaba. En suma, advertí que mi religiosidad era puramente intelectual, y que se trataba de una condición intelectual de pésima calidad. Mejoré sustantivamente mi formación leyendo epistemología y filosofía moral y me despreocupé por completo del sentimiento religioso. Así comencé mi vida adulta. En un principio, sin la práctica institucional de la religión católica. Con el tiempo, desligándome de las creencias religiosas cristianas en un sentido mucho más amplio. Así puedo decir hoy, y con alivio, que ni siquiera soy cristiano.

Pero mi postura en la conferencia de hoy no es la de una crítica racionalista a la irracionalidad religiosa. Yo no soy un racionalista. Por cierto, considero que las cuestiones públicas tenemos que discutir las y decidir las en términos de aceptabilidad racional. Pero no creo que el sentido de la vida o el sentido del mundo debamos constituirlo exclusivamente a partir de consideraciones racionales. Esto marca incluso la clase de liberalismo que suscribo. No es usual hacer la distinción entre un liberalismo racionalista y un liberalismo romántico, pero es una distinción válida. Yo suscribo una concepción romántica del liberalismo. El despliegue del espíritu en todas las direcciones posibles, como lo entendieron Humboldt y Mill, es mi razón predilecta para afirmar la prioridad de la libertad. Y eso incluye la emoción. Y esto incluye el sentimiento religioso. La religiosidad, así como las otras formas de expresión de la pasión humana, me parecen todas merecedoras de la mayor atención y del mayor respeto, por lo menos en la medida que satisfagan una condición de sinceridad expresiva (y que no tengan efectos coercitivos en los demás, obviamente).

La cita tomada de Whitman me permite contrastar el título de la conferencia, haciendo ver incluso que ese título puede inducir a engaño. “Por qué es preferible ser liberal que católico” pareciera anticipar la tesis de que se trata de una contraposición simétrica de dos opciones. Es decir, que frente al credo católico, el credo liberal planteara una alternativa que pretendiese satisfacer todas las necesidades humanas que el credo católico sí pretende satisfacer, y que enfrentado uno a esas dos opciones, la opción católica debería ser descartada a favor de la opción liberal. Desde luego no es eso lo que pienso.

El liberalismo es una teoría de la justicia política. Es además una teoría de la justicia política que se autoimpone una fuerte restricción en el

ámbito de cuestiones respecto de las que tiene pretensiones de validez. El catolicismo, por el contrario, es una religión. Es decir, es un discurso que pretende tener una respuesta omnicomprendiva a las necesidades de sentido de la vida personal. En particular, esta pretensión omnicomprendiva se concreta en lo que bien puede ser considerado como el aspecto central de la religión católica (y de toda variante de la religión cristiana), que es su soteriología, es decir, su doctrina de la salvación.

En esa pura comparación inicial se refleja que no se trata de alternativas simétricas. Es decir, que el liberalismo no pretende tener respuestas alternativas para todas las respuestas que pretende dar el catolicismo. Por lo tanto, uno no puede plantear la cuestión de liberalismo vs. catolicismo como podría plantearse la cuestión de qué credo cristiano preferir desde algún punto de vista que pudiese ser relevante a todos los credos cristianos, o, también, cuál de las tres religiones semíticas preferir desde algún punto de vista que pudiera ser relevante para las tres.

Esto es así porque, como dije, no se trata de respuestas alternativas a una misma pregunta. La pregunta por el punto de vista desde el cual corresponda definir el sentido de la vida personal y el sentido del mundo no es una pregunta que el liberalismo asuma. Francamente, el liberalismo no tiene la pretensión de asignar sentido a la vida personal de los individuos. Desde ese punto de vista, aquello a lo cual el catolicismo pretende dar respuesta es algo a lo cual el liberalismo deja como pregunta abierta. No hay una respuesta desde la teoría de la justicia política liberal a muchas de las preguntas que el catolicismo pretende responder.

Así que la pregunta de por qué es preferible ser liberal a ser católico, más bien debería plantearse del siguiente modo: ¿Es compatible la teoría liberal de la justicia con los postulados de la religión católica? La otra pregunta, la del título, tiene eso sí la virtud de explicitar la consecuencia de una respuesta negativa: si no es compatible, hay que criticar la religión católica. Es decir, que el problema de la compatibilidad es un problema de los católicos, no de los liberales.

En lo que sigue, quisiera discutir esta pregunta haciéndome cargo de la cuestión, entendida como un problema de la justicia política del catolicismo. Pero no quiero restringir completamente esta conferencia a esta cuestión. Al final me referiré a tres cuestiones básicas del cristianismo, respecto de las cuales también discrepo, pero cuya discusión escapa del punto de vista de la teoría liberal de la justicia. Así, infringiendo una vez más el alcance del título, esta conferencia terminará expresando las razones por las cuales pienso que no vale la pena ser cristiano.

2. La justicia política del catolicismo

Planteemos la cuestión más dura de la justicia política. ¿Qué podemos legítimamente imponer por la fuerza a quienes disienten de ello? ¿Por qué es eso legítimo? La respuesta liberal, de Locke a Rawls, es la misma: la única coacción legítima es la que asegura libertad. Esto supone, obviamente, que la libertad requiere ser asegurada mediante cierta coacción. Pero lo crucial desde el punto de vista de la teoría liberal de la justicia es la prioridad de la libertad.

Como es obvio, el sentido de la tesis liberal así definida descansa en la elucidación del par de conceptos antagónicos, coacción y libertad. Y como todos ustedes saben, esta es una cuestión filosófica intrincada. Si se trata de conceptos descriptivos o normativos, y, en el segundo caso, si se trata de conceptos prescriptivos o atributivos, esas son interrogantes cuya respuesta en uno u otro sentido acarrea importantes consecuencias. Si las distintas respuestas de los autores liberales pudieran ser reconducidas a un común denominador, entonces habría que decir que la libertad requiere una referencia primaria a la exteriorización del deseo del agente en su actividad o inactividad, y que la coacción requiere una referencia primaria a la obstaculización de esa exteriorización como resultado de otro comportamiento humano.

La dignificación de ese concepto primariamente descriptivo de libertad se encuentra en su concepción como autonomía. El ideal de autonomía implica la incorporación de razones en el agente y la apreciación de la congruencia entre su comportamiento y su voluntad en un margen de tiempo tal que haga sentido la atribución de la acción a su identidad personal como agente. El efecto restrictivo —en rigor, legitimatorio de restricciones a la libertad mediante el expediente de desconocer su carácter de restricciones— que puede conllevar esta reconceptualización es algo sumamente discutido. Pero podemos operar sobre la base de que el ideal de autonomía, aunque implica ciertos criterios normativos de reconocimiento de la calidad de agente, opera advertidamente acerca del riesgo de que esos criterios discriminen opciones humanas descalificando su condición autónoma.

La prioridad de la autonomía se manifiesta en la teoría de la justicia liberal en términos tales que considera a las cuestiones de justicia como cuestiones de distribución de autonomía. Este es un punto de quiebre con la tradición del pensamiento político premoderno. Frente al pensamiento clásico, que entendía las cuestiones de justicia política primariamente como cuestiones de distribución de sentido, y en tal carácter hace de la política un continuo con todas las demás cuestiones morales, la teoría liberal plan-

tea que el ámbito de las cuestiones de la justicia política se reduce a la distribución de autonomía, y que las demás cuestiones de moralidad tienen lugar en esos ámbitos a autonomía reconocidos e institucionalmente protegidos.

En los términos introducidos por John Rawls, el punto de vista liberal recién descrito se caracteriza por una tesis, la prioridad de lo justo por sobre lo bueno, y por un efecto discursivo, la posibilidad de un consenso entre distintas concepciones del bien. Esta es una generalización política de la experiencia histórica europea de las guerras religiosas de los siglos XVI y XVII. ¿Por qué es legítimo que los católicos hagan su vida según su religión? Si la respuesta es “porque es la religión verdadera”, entonces la legitimidad de la práctica de los luteranos depende de cuál sea la “verdad” católica acerca de su estatus. Si la respuesta es “porque así ejercen su autonomía”, entonces los luteranos tienen la misma legitimidad para practicar su religión. El punto de partida no es un sistema de verdades morales sustantivas, sino la identificación de las condiciones que hacen posible a los hombres poseer y vivir un sistema de verdades morales sustantivas.

Este punto de partida hace posible el pluralismo, es decir, el reconocimiento de la legitimidad de la diversidad de concepciones del bien. Este pluralismo no implica relativismo, al menos en dos sentidos. En primer lugar, no tiene un compromiso con un escepticismo radical respecto de las cuestiones morales. Las cuestiones morales pueden ser consideradas como racionalmente decidibles y aún así mantenerse en pie una definición pluralista. Es cosa de fijarse en la discusión científica: la apertura a la crítica no implica renunciar a la evaluación de las teorías rivales. En la medida en que el pluralismo garantiza institucionalmente la crítica moral, es también congruente con una epistemología optimista en cuestiones éticas. En segundo lugar, no implica indiferencia moral radical. El pluralismo es siempre una cuestión relativa al margen de la discrepancia legítima, no una declaración de absoluta legitimidad de cualquier discrepancia. Desde la perspectiva liberal, el punto mínimo de concordancia moral necesaria es el de las cuestiones básicas de justicia política, en el sentido de la distribución de autonomía arriba aludido. La delimitación de ese punto mínimo es, por supuesto, una cuestión controvertida. En esa controversia están implicadas cuestiones de conmensurabilidad de la discrepancia moral, que plantean a la teoría liberal de la justicia dificultades que ésta no puede desconocer.

En todo caso, la actitud del liberalismo ante esta interrogante es justificadamente optimista: hasta ahora, la humanidad ha demostrado una capacidad siempre creciente de absorber complejidad. Los vaticinios catastróficos de los conservadores frente a cada caso de quiebre de la identidad colectiva preexistente se han demostrado hasta ahora infundados.

¿Qué decir de la justicia política del catolicismo?

La respuesta más simple, y, por ello, tentadora, es obvia. En el contexto del debate sobre filosofía moral y política, por lo menos en el ámbito anglonorteamericano, la principal contendora de la teoría liberal de la justicia es la teoría comunitaria o comunitarista de la justicia, que se presenta a sí misma como la heredera y continuadora de la tradición clásica, esto es, pre-moderna, del pensamiento político. Y sin duda que hay una conexión entre al menos alguna de las variantes del comunitarismo y los postulados de justicia política de la teología moral católica, al menos en su versión por el magisterio eclesiástico del Obispo de Roma. Me refiero, obviamente, a la teoría de ley natural heredada de la teología moral elaborada por Tomás de Aquino.

Vistas así las cosas, se trataría de contraponer la teoría tomista de la ley natural y la justicia a la teoría liberal de la justicia. Si fuera así de simple la cuestión, me limitaría a hacer tres observaciones. En primer lugar, que la teoría tomista de la justicia, como la aristotélica, es puramente elucidatoria y contextual. La teoría sustantiva de la justicia política tomista —contrastable con la liberal— se encuentra en la teoría de la ley natural. En segundo lugar, que la teoría tomista de la ley natural se encuentra expuesta a objeciones metaéticas que no afectan al liberalismo. La teoría liberal es enteramente compatible con la tesis metaética hoy dominante, conforme a la cual la pretensión de corrección de los juicios morales es una pretensión de validez distinta de la pretensión de verdad de los enunciados descriptivos. Por el contrario, la teoría tomista no distingue metodológicamente entre pretensiones de verdad y pretensiones de corrección. Ese déficit lo oculta mediante el expediente de apelar a un concepto ambiguo de naturaleza. Esa ambigüedad es fuente inagotable de falacias. Finalmente, que el rol que la tolerancia desempeña en el contexto de la teoría tomista de la ley natural, al cual aluden constantemente sus defensores, es puramente estratégico. Es cierto que la teoría tomista sostiene que no corresponde a la ley humana —es decir, la coacción institucionalizada— prohibir todos los vicios ni ordenar todas las virtudes. Pero la razón de esta limitación del ámbito de la coacción es puramente instrumental: la coacción es un recurso limitado, por eso debemos restringir su uso a ciertos objetivos prioritarios. Esa no es una afirmación del valor moral de la libertad. Estas tres observaciones me bastarían para defender una preferencia por el liberalismo frente al tomismo.

Pero la cuestión no es así de simple.

No es evidente que la condición de católico implique la condición de tomista. Es cierto que la teología moral dominante de la cultura católica

es la tomista. Aunque Tomás de Aquino fuera para su época un teólogo y filósofo tan audaz que se vio involucrado por los franciscanos en acusaciones de herejía, en París y en Oxford, desde el siglo XIV su pensamiento ha sido constitutivo del discurso oficial de la Iglesia Católica Romana en cuestiones morales y políticas. En menos de cien años los dominicos conquistaron Roma y pudieron acusar de herejía a los franciscanos. (Este momento, en que los dominicos hacen de inquisidores de los franciscanos, ustedes lo conocen bien por *El Nombre de la Rosa*, de Umberto Eco). Desde entonces que el tomismo es doctrina oficial de Roma. La importancia del tomismo fue revalidada por León XIII a fines del siglo XIX, y en nuestro tiempo Juan Pablo II ha hecho algo similar. El catecismo es tomista.

Pero, ¿impone acaso la condición de miembro de la Iglesia Católica un deber irrestricto de adhesión al discurso oficial de Roma? Recientemente, en Chile han sido los jesuitas quienes han hecho valer la legitimidad de un margen de discrepancia frente a Roma o incluso frente al Obispo del lugar. Cuales sean las exactas dimensiones del ámbito de discrepancia permitido por ese margen, eso es algo que no conozco y que tampoco me interesa. Eso es un asunto para los católicos. Lo que sí importa para estos efectos es que dentro de las cuestiones esenciales de la religión católica, con las que hay que comulgar para pertenecer a ella, al parecer no se encuentra una determinada teoría de la justicia política. Aparentemente, se puede ser católico y discrepar de la teoría moral y política de Tomás de Aquino.

Si eso es así, la cuestión, efectivamente, no es tan simple. Es más, la cuestión resulta casi inabordable. Pues habría que identificar el mínimo común denominador que la religión católica exige de cualquier teoría de la justicia. No sé si exista un consenso al respecto entre los teólogos católicos. En todo caso, yo soy incompetente para abordar semejante tarea.

Sí me gustaría, en relación con una cuestión tan indeterminada y por lo mismo potencialmente tan compleja, efectuar tres consideraciones. Una, de carácter ontológico; otra, epistemológica, y una tercera, moral.

Partamos con la consideración ontológica. Una cuestión recurrentemente debatida en el contexto de la discusión entre liberales y comunitarios es la cuestión de la identidad individual. Cuando la teoría liberal parte de un sujeto que posee una identidad individual constituida —se dice—, oculta el hecho de que la constitución de esa identidad tiene lugar en el contexto de la interacción social. El individualismo liberal es —se concluye— ontológicamente deficitario. Como Taylor lo ha hecho ver —y no precisa-

mente a favor del liberalismo—, la objeción no es concluyente, porque correlaciona sin fundamentar la cuestión ontológica con las tesis de la justicia política. Por ejemplo, aunque nuestro conocimiento histórico de un hecho sea deficiente, la evaluación moral que hagamos de él puede ser correcta. Pero aún así, es un punto interesante. Pues la concepción del sujeto del liberalismo es sin duda una de las debilidades de su teoría. El liberalismo ha permanecido excesivamente tributario del individualismo hobbesiano. Yo pienso que hay buenas razones para mantener esta ontología hobbesiana cuando nos enfrentamos con propuestas políticas totalitarias que pretenden emanciparnos contra nuestra voluntad. Pero la revisión de ese concepto del sujeto es indispensable. La pregunta es si el individualismo moral exige una teoría atomista del sujeto, o si es compatible con una teoría holista. ¿Existe un individualismo holista? ¿Cuál es la teoría de la justicia política que correspondería a esa forma de defender la prioridad de la autonomía? En el campo por explorar de esta cuestión ontológica hay muchas preguntas que sin duda son importantes para plantear de mejor modo la cuestión de la relación entre el liberalismo y los credos religiosos.

Además, la consideración de la cuestión de la identidad y de la irreductibilidad de su dimensión social, permite advertir otro flanco débil —por falta de desarrollo— del liberalismo. Si el liberalismo se ha concentrado siempre en las preferencias del individuo con identidad constituida, es porque entiende que la cuestión básica de la justicia política es la justificación de la coacción. El riesgo de no entender la coacción como contrariedad a la voluntad actual-fáctica del individuo es sustraer casos de coacción a la justificación que ella requiere para que sea legítima. Por eso es que frente al totalitario hay que ser atomista-hobbesiano. Esta prioridad de la coacción como objeto de la teoría de la justicia liberal ha impedido el desarrollo del punto de vista liberal para las cuestiones de la política no coercitiva. Ya sea mediada o no por el Estado, es obvio que la comunicación política está llena de implicaciones simbólicas. Esto lo entendía bien la teoría política pre-moderna, en la medida que la distribución de sentido es precisamente imposición coercitiva de decisiones con implicaciones simbólicas. La respuesta liberal es que no es legítimo distribuir sentido con cargo a la autonomía. Pero ¿qué sucede con la dimensión simbólica de las decisiones públicas? ¿Debe ser ignorada por una teoría de la justicia? ¿No sería posible identificar un ámbito no coercitivo pero simbólicamente significativo? ¿Qué tiene que decir el liberalismo respecto de ese ámbito?

Esta dimensión simbólica de la acción política es algo que todo agente político conoce y entiende, y de la cual tiene que hacerse cargo una teoría de la justicia política. ¿Hasta dónde la política puede ser diálogo

colectivo que afirma identidades en el ámbito de un espacio público no sometido a coerción? El liberalismo postuló la oposición entre espacios públicos y espacios privados y asignó a los espacios públicos vinculados a la política o en ejercicio de la política el carácter de coercitivos, y dio a la sociedad civil el carácter de espacio público no sometido a coerción. Pero la mediación entre el espacio de la sociedad civil y el espacio de la coacción estatal es algo mucho más complejo de lo que la teoría liberal hasta ahora ha asumido. Y, no está de más decirlo, este es el espacio donde tiene lugar el encuentro de las distintas concepciones del bien, incluyendo las distintas concepciones religiosas.

Paso ahora a la consideración epistemológica. No pretendo afirmar que exista una relación necesaria entre la teoría liberal de la justicia y una teoría epistemológica determinada. En todo caso, en el modo como yo entiendo y he adherido al punto de vista liberal sí se da esa relación. Tal como yo lo entiendo, el punto de vista liberal se aviene epistemológicamente con un escepticismo moderado y con una teoría crítica de la racionalidad. El uso del término “escepticismo” puede inducir a confusión. Por eso lo he calificado de “moderado”. No se trata de una epistemología que niegue la posibilidad del conocimiento racional, incluso en cuestiones de moralidad. El liberalismo no es la consecuencia política del pirronismo. Pero sí hay una relación, o por lo menos así lo entiendo, entre el liberalismo y la asunción del carácter provisorio del conocimiento. Esto es lo característico de una teoría crítica de la racionalidad. En esto, soy obviamente deudor de la filosofía de Popper. No es necesario suscribir la teoría de la ciencia de Popper, en particular en su versión de falsacionismo ingenuo —que es la más difundida— para admitir su punto de vista más general, acerca del carácter conjetural del conocimiento. La epistemología tradicional ha sido justificacionista. Es decir, ha considerado que la racionalidad exige la identificación de “fuentes” de conocimiento cierto y procedimientos de transferencia de esa certeza al nuevo conocimiento. La disputa entre deductivistas e inductivistas, tan característica de la teoría del conocimiento de la modernidad, es una disputa entre justificacionistas. Una teoría crítica de la racionalidad, en el sentido popperiano, entiende que el conocimiento es racional cuando se concreta en enunciados que admiten condiciones hipotéticas de refutación que actualmente superan. Pero que las superen actualmente no implica que hayan de superarlas para siempre. Ese estatus de enunciado corroborado es, por definición, provisorio.

La elaboración de una teoría de la racionalidad práctica en analogía a la teoría popperiana de la ciencia es una empresa ardua. Hans Albert es

su representante más conspicuo; y su disputa con los filósofos de Frankfurt, en particular con la crítica de Jürgen Habermas, es también muy ilustrativa del estrecho margen que deja a la discusión moral una versión simplificada de las ideas de Popper. Con todo, la idea central de una teoría crítica de la racionalidad permanece en pie: la racionalidad de nuestro conocimiento no se garantiza mediante su inmunización sino mediante la apertura a la crítica.

Existe una analogía obvia entre esta idea de racionalidad y las instituciones básicas de la democracia liberal. La competencia democrática es el campo donde son puestas a prueba las concepciones rivales acerca de la justicia. Por cierto, la decisión democrática se rige por el principio de la mayoría, que obedece a una consideración distinta de esta analogía. Pero en todo caso, lo que hace legítima la legislación democrática no es simplemente que haya sido aprobada por la mayoría, sino además —y principalmente— que puede ser revisada por la mayoría. Por eso es que los arreglos institucionales contramayoritarios —la Constitución— requieren una justificación adicional. Al menos en un núcleo básico, esa justificación vuelve a mostrar un punto de contacto con la analogía epistémica. Los derechos fundamentales cumplen una función análoga a los estándares de evaluación de las teorías rivales: proveen las condiciones para la competencia y aseguran una cierta commensurabilidad de las distintas propuestas morales.

¿Hasta dónde los credos religiosos mantienen un compromiso con posturas epistemológicas justificacionistas? ¿Hasta dónde esos compromisos constituyen obstáculos para la admisión de la legitimidad de los arreglos institucionales de la democracia liberal? Este es el ámbito de cuestiones en las cuales la modernidad plantea el mayor desafío a las religiones y a su lealtad para con las reglas del juego de una democracia respetuosa de las libertades individuales. En particular constituye un desafío para las religiones culturalmente dominantes. Un régimen político de esas características requiere una gran disciplina cívica de sus integrantes, y esa disciplina no existe entre los que pertenecen a la religión culturalmente dominante.

Termino ahora con la consideración moral. Para plantear esta consideración necesito volver a la distinción que hice originalmente entre una concepción racionalista y una concepción romántica del liberalismo. Las concepciones racionalistas del liberalismo, normalmente vinculadas al utilitarismo, justifican en definitiva la opción liberal por ser la mejor desde el punto de vista del éxito de la sociedad humana frente a los desafíos que le presenta el mundo. Las sociedades libres son más dinámicas, generan más

riqueza, en fin, son más aptas para la supervivencia de la especie. Friedrich Hayek es el representante más conspicuo de esta concepción (aunque la calificación de racionalista le sería insoportable). Una concepción romántica del liberalismo concentra su defensa de la opción liberal en la significación que tiene la sociedad libre para la dignidad de las personas. Sólo vale la pena vivir la vida cuando ésta es expresión auténtica de nuestra personalidad. Eso requiere que tengamos la competencia para organizarla conforme a nuestra concepción del bien y de lo valioso. Esta es una justificación de la autonomía en un sentido kantiano, no por sus consecuencias particulares o socialmente agregadas, sino en consideración a lo que es constitutivo de la dignidad humana.

Esta concepción romántica de la libertad obviamente tiene importantes conexiones con la tradición cristiana. Eso no se puede desconocer. Esta idea de la persona individual como un héroe, como el héroe de su propio destino, tiene una raíz cristiana.

Aquí me permitiré un recuerdo personal. Durante algún tiempo intenté seriamente ser budista, con preferencia por el budismo zen. (Esta es una de las consecuencias de la lectura obsesiva de Schopenhauer y Borges.) ¿Qué mejor que una religión sin Dios? Pero no pude ser budista, de puro liberal. Y aquí, con “liberal” quiero decir “occidental”, y en esa medida, “cristiano”. Para esclarecer mi postura y entender esta limitación tan grande que había advertido en mí, me planteé tres preguntas básicas: (a) cuál era la actitud moral fundamental, (b) cuál era el sujeto moral fundamental y (c) en qué consistía la felicidad. La respuesta a la primera me fue —y me sigue siendo— obvia: la actitud moral fundamental es la compasión, no en el sentido de lástima, por supuesto, sino en el sentido de la disposición a sentir como propio el sufrimiento del otro. Pero eso no resolvía la cuestión: la compasión no es privativa del cristianismo, sino esencial al budismo. La segunda pregunta decidió la cuestión de un modo que fue confirmado por la tercera. El sujeto moral fundamental, el ser del cual se predica con sentido la moralidad, es en mi modo de entender el mundo el individuo humano tal cual como se despliega en la vida activa: el yo marcado a fuego por sus emociones, y no un sí-mismo al cual se accede en un nivel superior de meditación. Finalmente, que la felicidad no podía consistir en la imperturbabilidad, sino en la realización del amor humano, de nuevo cruzado por la emoción.

Detrás de estas ideas es fácil advertir una concepción cristiana. Una concepción cercana a la corriente de la teología franciscana, postergada por la hegemonía de la teología de Tomás de Aquino. Me refiero a la doctrina de la primacía de la voluntad sobre el intelecto, de Duns Scoto. Y claro, no

fue casual que sobre esa base Ockam elaborara una doctrina voluntarista del derecho que está en la base del pensamiento moderno. (De nuevo *El Nombre de la Rosa*. Quién sabe, a lo mejor todo esto no es más que una apostilla al *dictum* de Fernando Pessoa un fragmento del *Libro del Desasosiego*, donde dice que el romanticismo es lo que queda del sentimentalismo cristiano después que ha sido vaciado de Dios.)

Admitiendo que efectivamente hay aquí un importante punto de contacto con el cristianismo, ¿cuánto de eso hay en el catolicismo? Esta llamada romántica liberal a ser un héroe en la definición de la propia vida, esta convicción de que somos mejores en la medida en que más robusta, apasionada y convencidamente optamos por nuestros fines y luchamos por su realización, ¿cómo la vive el catolicismo? ¿Cuál de las distintas variantes teológicas y filosóficas que ha evidenciado el cristianismo es la que define al catolicismo como un modo particular de ser cristiano?

3. Tres cuestiones cristianas

El desarrollo de la cuestión anterior nos dejó enfrentados a una cuestión importante: ¿cómo definimos el modo católico de ser cristiano, por oposición, por ejemplo, al modo luterano? La experiencia histórica de catolicismo que nos ha tocado ha producido una simplificación de la cuestión, en términos que la hacen francamente irreconocible. Nosotros hemos vivido un tiempo de brutal afirmación institucional de un modelo histórico determinado de organización de la Iglesia Católica Romana. En esto sigo a Hans Küng.

La Iglesia Católica ha tenido, a lo largo de su existencia, distintos modelos de organización eclesial, y se ha vinculado en función de esos modelos de organización con distintas variantes de teológicas. A nosotros nos ha tocado vivir, desde la diplomática incertidumbre de Paulo VI al despotismo carismático de Juan Pablo II, una brutal imposición del modelo de Pío IX. Y claro, nosotros tendemos a identificar al catolicismo con ese modelo, que es un modelo que, en lo que aquí nos interesa, tiene tres grandes rasgos: un rechazo decidido a una legitimación democrática de la organización eclesial (es un modelo aristocrático y monárquico), una desconfianza y aversión patológicas hacia las formas culturales de la modernidad, y una vinculación estricta de la teología oficial de la iglesia a una determinada metaética, o a una determinada teología y filosofía moral que es la aristotélica-tomista. Estos tres componentes son para nosotros casi definitorios del ser católico. Ese catolicismo no me interesa: lo considero la

forma más abyecta de vivir el cristianismo. Vivir una religión que pretende liberar mediante el amor bajo la forma de un sistema de verdades y deberes definidos por una autoridad es algo francamente abyecto. La abyección de fariseos disfrazados de apóstoles.

Sí me interesa, en cambio, referirme a tres cuestiones básicas de por qué creo que no hay que ser cristiano, incluso en una versión libre de la abyección católica. Debo confesar que inicialmente entré con cierto temor a preparar esta parte de mi conferencia. No fuera a ser cosa que me convirtiera, o sea, que me reconvirtiera y que leyendo a Orígenes en contra de Celso, me persuadiese más la defensa de Orígenes que la de crítica de Celso, o que relejendo a Feuerbach, su crítica dejase de hacerme sentido. Para mi sorpresa, fue esta sección la que más firmemente afirmadas dejo mis convicciones. Hoy podría admitir grietas —hasta forados— en mi posición liberal, pero no en mis diferencias con el cristianismo. Esto es parte del alivio al que aludí al comienzo.

Tenemos poco tiempo. Me referiré brevemente a tres cuestiones esenciales de la doctrina cristiana: la muerte, el amor y la verdad.

(a) *La muerte*

El discurso del cristianismo acerca de la muerte está vinculado a una promesa, a la promesa de la vida después de la muerte, una vida eterna y plena después de la muerte. Es la promesa de que esta vida no es más que ilusión. La teoría de los juegos estratégicos nos enseña que el límite entre una oferta y una amenaza es incierto. Es usual que detrás de una promesa aparente se oculte la extorsión. Ese es el caso de la promesa cristiana: es la extorsión milenaria del cristianismo. Se trata de una promesa condicionada, en la cual el incumplimiento de las condiciones origina el estado completamente inverso, como castigo, del estado prometido. Pero la eficacia de esta extorsión descansa sobre un error. El error de incorporar a la muerte dentro del horizonte de las experiencias de la vida.

A mi juicio, la respuesta a la promesa o al problema de la muerte la dio Epicteto, en términos enteramente satisfactorios. (Wittgenstein la hace suya en el *Tractatus*.) La muerte no pertenece a la vida. Mientras vivimos la muerte nos es ajena; muertos, ya no estaremos vivos. Carece de sentido preocuparse por la experiencia de la muerte.

En una primera lectura, la respuesta de Epicteto parece paradójica, como las paradojas de Xenón de Elea. Pareciera que resuelve el problema transgrediendo la definición del mismo. Sin embargo, una segunda lectura

deja entender que, en realidad, el problema es el inverso. El problema es que estamos adiestrados por una enfermedad cultural milenaria a incorporar a la muerte dentro del horizonte de la vida, en circunstancias que no es incorporable con sentido moral.

Por cierto que todos nosotros tenemos interés en la supervivencia. Pero es así porque tenemos interés en la vida, en realizar nuestros planes y en disfrutar esa realización. Pero todo eso es experiencia de vida; la muerte no es una experiencia indeseable, como el sufrimiento o la frustración. Por cierto que podemos tener la experiencia de la muerte de los que queremos y tenemos también interés en su supervivencia. Pero, de nuevo, su muerte es un sufrimiento como experiencia de vida nuestra; la propia muerte no es una de esas experiencias dolorosas. Este interés es enteramente equiparable al interés de que no sobrevengam catástrofes y, en fin, de que eventos que están fuera de nuestro control no perturben la realización de nuestro plan de vida. Es un interés que tiene sentido porque estamos vivos, y lo mantiene en la medida en que sigamos estándolo.

Por cierto que la idea de que nuestra vida habrá de terminar puede formar parte de nuestras representaciones, mientras vivimos. Pero ¿qué significa eso? No es la anticipación de un hecho doloroso que debamos enfrentar en el futuro. Entonces, ¿cuál es el significado de esa representación? La respuesta estándar es que el sentido de la vida es indiscernible ante la certeza de la muerte. Pero, ¿por qué tendría más sentido una vida interminable que una vida finita? La admisión de nuestra finitud —algo que ustedes aún no pueden entender, algo que se viene a entender recién alrededor de los cuarenta años— no acarrea pérdida de sentido. Es pueril pretenderse necesario en el orden del cosmos. Es pueril considerar que la dignidad personal depende de esa ilusoria necesidad.

La cuestión está, pues, enteramente resuelta por Epicteto. La muerte no es parte de la vida y uno no puede definir la vida en función de la muerte. La muerte es ajena a la vida. Esta es una actitud básica irreconciliable con la actitud cristiana, que define el sentido de la vida en función de la experiencia de la muerte y la promesa de la resurrección. El miedo a la muerte tiene que ser erradicado del sentido de la vida. Esa es la manera de liberarse de la extorsión milenaria de los cristianos.

(b) El amor

Nada complace más a los cristianos que hablar acerca del amor y autoproclamarse la religión del amor. Pero, ¿qué es este amor del cristianismo? ¿Qué es el amor que nos ofrece Jesucristo?

Vamos viendo. En primer lugar, es un amor que se vive plenamente después de la muerte. ¿En qué condiciones? Eso depende de la metafísica que sirva de base a la escatología cristiana. ¿Los resucitados tendrán o no cuerpo? Tomás de Aquino lo niega. Si eso es cierto, se trata de un amor incorporeal, vaciado de sensualidad. En la versión de Tomás de Aquino, un amor intelectualizado. ¿Es ese un amor que valga la pena? A mi juicio, no. Ese es un amor desprovisto de los requisitos que ha hecho del amor algo valioso para nuestra vida: su concreción emotiva y corporal, que corresponde a nuestra condición de mamíferos.

En segundo lugar —se dice—, es un amor pleno, que satisface ese anhelo de poner término a la soledad en la que estamos arrojados. Pero, ¿qué es esto del amor como satisfacción de un anhelo? Una trampa, claro que no originalmente cristiana. Esta es una trampa platónica: la idea de que el amor es búsqueda de algo que a uno le falta, como aparece en los distintos relatos que componen *El Banquete*. Como si el amante tuviera un déficit y buscara en el objeto de su amor la superación de ese déficit. Esa es una versión invertida, a mi juicio, de lo que es el amor. Lo que el amante tiene es un superávit y lo que el amante busca es la experiencia de prodigar al objeto de su amor eso de lo cual él rebosa. Uno vive el amor para prodigarse, no para saciarse. Esta herencia platónica del cristianismo también debe ser rechazada.

En tercer lugar —se dice—, es un amor incondicional, un amor que implica la aceptación profunda de uno por la fuente del mismo ser. Pero, ¿qué incondicionalidad es ésta? No hay aceptación incondicional en el mensaje cristiano. La preciosa imagen cristiana, de que la mano derecha no sepa lo que hace la izquierda, está empañada en la esencia por su agregado: aquel que está arriba sí sabe lo que hacen ambas manos. Hay en el doble discurso de la incondicionalidad del amor de Cristo y de la condicionalidad de la salvación una contradicción que los cristianos explotan, naturalmente, a favor de esta necesidad de aceptación que tenemos los seres humanos, pero que revierten inmediatamente en virtud de las condiciones que su cultura siempre ha impuesto para esa aceptación.

A este amor prometido de Dios, hipócritamente incondicional, falazmente pleno y de naturaleza intelectual, hay que oponer el amor humano, precario, sí, fragmentario, también, pero maravilloso en todo el esplendor de su auténtica naturaleza corporal.

(c) *La verdad*

En esto el cristianismo no es más que una variante de la respuesta abrahámica a la cuestión de la verdad. Uno podría hablar de esta respuesta

como “el delirio abrahámico”. Un amigo que practica piadosamente la religión judía me contó una vez que un rabino le habría comentado que lo que oyó Abraham en Ur —el origen de este delirio— habría sido un mensaje que era ambivalente en su significado. Podía significar dos cosas. Por una parte, podía significar “Recógete en tu interior y escúchame”. Por otra parte, podía significar “Sal de donde estás y sígueme”. Ya sabemos como sigue la historia: Abraham salió de donde estaba, y lo siguió. Y de ahí en adelante la sucesión fatídica es interminable: miles de personas que se han creído escogidas por el creador del universo como interlocutores privilegiados suyos.

Conforme a este delirio, el creador del universo los escoge a ellos —los escogidos—, y lo hace en términos propios de la comunicación humana. Los escoge como interlocutores de una comunicación que existe en el tiempo y en el espacio, y que además es pragmáticamente reconocible. Es una comunicación de la cual queda constancia: se registra, se la fija y luego se la interpreta con autoridad, como fuente de verdad.

Esa actitud es inaceptable. No puede haber una fuente privilegiada de verdad, en términos de una participación selectiva con la divinidad, que ponga a quienes poseen esa forma de comunicación histórica en una posición de predominio respecto de cualquiera otra propuesta moral que pretenda representar un sentido profundo de lo divino, del mundo y del destino humano.

En la religión judía, esta arrogancia moral al menos no va de la mano del proselitismo religioso. Nada más ajeno al judaísmo que la pretensión de incorporar prosélitos. Pero los cristianos y musulmanes hacen de la propagación de esa comunicación, o sea, de su posición moral privilegiada, una cuestión principal de su religión. “Evangelización”: así han denominado los cristianos sus prácticas genocidas.

Esta profunda arrogancia moral es sencillamente inaceptable. Para hablar con la divinidad hay que recogerse en el interior y escucharla.

Ya estoy en mis cuarenta y cinco minutos.

Comencé leyendo a Whitman. Quiero terminar leyendo también a Whitman, como una coda a mis afirmaciones en relación con la cuestión de la verdad. En estos versos Whitman expresa la actitud hacia la comunicación con lo divino que yo considero auténticamente religiosa. Se trata del mismo canto 48:

¿Por qué desearía yo ver a Dios mejor que en este día?
Algo veo de Dios en cada hora de las veinticuatro y en cada uno de
sus minutos,

En el rostro de los hombres y de las mujeres veo a Dios y en mi
propio rostro en el espejo;
Encuentro cartas de Dios tiradas por la calle y su firma en cada una,
Y las dejo donde están porque sé que donde quiera que vaya,
Otras llegarán puntualmente, por los siglos de los siglos.

Muchas gracias, por su paciencia y su asistencia.