

Sobre algunos puntos controvertidos en la bioética de matriz católica

Mi propósito en este trabajo es doble. *a)* En primer lugar me interesa exponer por qué estimo que la bioética de matriz católica ocupa justificadamente un lugar destacado entre otras versiones posibles. Para eso, insistiré en lo que a mi parecer constituye uno de sus rasgos característicos, y es el hecho de que ella puede tener una apoyatura en la razonabilidad práctica o prudencia antes que en el recurso *a priori* de la revelación o la fe, sin que esto implique una renuncia a ellas. *b)* En segundo lugar, y a pesar de lo anterior, me detendré en algunas tesis que han sido y son empleadas con cierta ligereza por los biomoralistas católicos. Convendría revisarlas porque de alguna manera desestabilizan la especificidad de esa bioética. Esas tesis por reconsiderar son las siguientes: primero, un asunto de orden metodológico; segundo, el axioma de la sacralidad de la vida; tercero, la idea de que la vida es un don de Dios; y finalmente, me referiré al fundamento de la dignidad de la persona.

a) Una bioética católica por derecho propio

Se puede hacer ver que existe una bioética de matriz católica, con una especificidad propia que la distingue netamente entre las demás. Esto, el católico debe tenerlo lo suficientemente claro como para hacerse cargo del enorme peso y responsabilidad que su posición conlleva. El moralista católico no es un representante de una de las tantas religiones; la suya no es tampoco una variable cultural más entre otras, como la lengua, la raza, el arte, etc. La pregunta obvia es: ¿por qué el católico no está ni puede estar en un mismo nivel de horizontalidad respecto de los otros credos? Sobre todo por dos razones.

En primer lugar, porque su propia condición de católico exige de él una apertura hacia lo razonable. Ahora bien, esa apertura es un *constitutivo intrínseco* de su religión. Es connatural y al mismo tiempo imperativo del catolicismo la disposición a dejarse convencer por la razonabilidad de los argumentos. Esta inclinación, y deseo ser muy enfático en esto, es propia, esencial y privativa del catolicismo y de la institución que lo alberga, es decir, la Iglesia Romana. Es propio del catolicismo el estar en condiciones de justificar, *desde lo religioso*, una determinada postura ética o bioética. En la medida en que alguien reconoce la razonabilidad de un argumento, su actitud ya es católica. ¿Significa esto que la razonabilidad depende del ser católico, como si dijéramos: «esto es verdad porque lo dice el catolicismo»? De ninguna manera, sino exactamente al revés: la catolicidad de la argumentación en materias morales depende de su razonabilidad. Un discurso ético que anteponga su condición de ca-

tólico a la razonabilidad, es un discurso que ha comenzado al revés y no es aceptable en el diálogo franco con las otras culturas.

Esta posición en defensa de la razonabilidad puede ser reivindicada de pleno derecho por el catolicismo, como constitutivo intrínseco, porque a éste ha correspondido la reflexión en profundidad acerca de la conexión entre el plano de lo moral y el plano de lo religioso. En ese ejercicio de la razón, el catolicismo ha descubierto la existencia de una íntima vinculación entre estos dos órdenes, lo cual tiene una consecuencia excepcionalmente importante: que Dios es una presencia viva y operante en la historia y en las personas de cada uno de los hombres, sin excepción. Ahora bien, es igualmente digno de mencionar que para el catolicismo, esto último *no es una verdad de fe*, sino de la razón natural y por lo tanto, el entendimiento de esta presencia no está reservado al círculo exclusivo de quienes están iluminados por la fe. La comprensión de este asunto no es fácil y requiere mucho estudio, es cierto. Pero tampoco la teoría cuántica es fácil de comprender y no por ello decimos que vale sólo para los físicos. Pues bien, la conexión de Dios con el orden moral es posible mediante lo que los filósofos católicos llaman «ley natural», cuya definición no debe ser confundida con la que de ella han dado los pensadores abiertamente anticatólicos, como Thomas Hobbes en el *Leviathan*, por ejemplo. La ley natural es una directa participación de la naturaleza humana en la divina; por ella podemos llegar a compartir un aspecto de la naturaleza divina. Ahora bien, esa participación consiste en algo muy concreto: es una participación *racional* (no corporal ni emocional) en el fundamento último de la conducta. Todo aquello que a la razón educada aparece como obvio, sin la menor sombra de duda, incluso como una perogrullada, es el modo como Dios se hace presente en cada hombre de una manera muy específica. Cada vez que alcanzamos una verdad absoluta, una verdad que la razón acepta sin la menor hesitación, sea importante o no, Dios se ha puesto en contacto con nosotros. Y el descubrimiento de esto es católico. Por eso el católico tiene una religión especial: es la única que ha hecho del culto de la razonabilidad ética una forma esencial del culto divino. El católico honra a Dios cada vez que se compromete incondicionalmente en la búsqueda de la verdad y en su puesta en práctica. Y esto no es, insisto, un agregado externo a su religión, sino que por el contrario, la constituye, la estructura y le da sentido desde adentro. Y puesto que la verdad tiene como uno de sus ámbitos de manifestación el terreno de lo moral, esto explica por qué el catolicismo es una religión comprometida por su propia naturaleza con el orden del obrar humano. Una vez más, la noción de *ley natural* es la que hace posible la íntima articulación entre la naturaleza divina con la buena conducta humana. La ley natural es, en definitiva, lo que garantiza la especificidad de la ética católica. Se trata una especificidad que apunta, sin embargo, a lo universal, sin acepción de personas. Todo esto podría no excluir una cierta cuota de incertidumbre o simple verosimilitud en las conclusiones, debido a la naturaleza misma de la acción hu-

mana. Pero es suficiente comienzo de bondad ética que los razonamientos anteriores a las decisiones y acciones hayan tenido en la base un impulso moral que no puede ser erróneo: el amor y la búsqueda de la verdad, los cuales habrán de superponerse e incluso oponerse al cálculo subjetivo o pasional.

Hasta aquí he mostrado cómo veo la diferencia entre el catolicismo y el resto de las demás posiciones y por qué me parece que la posición católica es inconmensurable respecto de las demás. Sin embargo, debido a las presiones de la bioética, una disciplina cuya solidez científica queda todavía por demostrar, algunos pensadores católicos emplean razonamientos no del todo convincentes. Y se trata de cosas bastante relevantes, como se verá.

b) *Discutibilidad de algunas tesis bioéticas*

1. Ciertas inconsistencias metodológicas

En primer lugar, deseo referirme a la costumbre de algunos moralistas católicos de defender o combatir sus posiciones apoyándose en razones exteriores al tipo de problema en discusión. Por ejemplo, cuando se trata de argumentar a favor de un determinado asunto de índole puramente moral, que puede y debe ser resuelto por la razonabilidad de la argumentación ética, a veces se cede a la tentación de transformarlo en un asunto técnico-científico para obtener un golpe efectista. Esto se ve por ejemplo en las discusiones acerca de la contracepción. Las disputas suelen estar plagadas de datos farmacológicos y de razonamientos que aluden a las desventajas que puede acarrear el uso de contraceptivos para la salud de la mujer: daños físicos, psíquicos, etc. Pero con esto, un problema que es netamente de orden moral, tiende a ser presentado como un asunto técnico-médico. Esas argumentaciones externas al verdadero problema, deben utilizarse prudentemente, y si no es posible, directamente eliminarlas. Si el moralista católico está íntimamente convencido de la maldad moral de la contracepción, la mejor estrategia argumentativa es presentar la verdad tal como él la ve, es decir, esencialmente como un problema moral en el que el dato técnico o farmacológico tiene una relevancia secundaria. Un católico se irritaría, y con razón, contra un testigo de Jehová que rechazara las transfusiones sanguíneas argumentando que los accidentes derivados de las mismas pueden ser fatales, cuando todos sabemos que, en realidad, su posición contra las transfusiones deriva de una interpretación muy particular de un versículo de la Biblia y no de otra razón. Pues bien, el no católico percibe inmediatamente que cuando el católico defiende ciertas verdades de orden moral apoyándose en razonamientos tomados prestados de la medicina, de la estadística, o de cualquier otro saber, aun cuando sean verosímiles, no está siendo honesto, y esto resulta también sumamente irritante. Por cierto, ésta no es una falacia exclusivamente católica. También la vemos

en obra cada vez que se transforma un problema esencialmente moral en un asunto de salud pública, psicológico o social, como el caso del aborto. Pero si el problema ético no es planteado de entrada, el resto es deshonestidad intelectual, impostura o hipocresía, o todo a la vez.

2. *La sacralidad de la vida*

No me parece evidente que la vida sea sagrada, así, sin más aclaraciones. Lo sagrado es otra cosa, indica algo que está separado del resto. Si por «sacralidad de la vida» se quiere expresar una cierta *intangibilidad* de lo biológico (digo «cierta» a sabiendas), estoy de acuerdo. Pero de ahí a afirmar que la vida sea sagrada, sin explicar en qué sentido lo es, nos pone en el riesgo de desvalorizar las cosas que son sagradas en la acepción principal del término. La vida biológica no es absolutamente intangible. Todo el campo legítimo de intervención biomédica (tratamientos farmacológicos, quirúrgicos, psiquiátricos, radiactivos, genéticos, etc.) implica, por el contrario, la *tangibilidad* de la vida. Hay casos, incluso, en que la supresión misma de la vida puede ser defendible, como en la legítima defensa y la guerra justa, y tenemos también un caso en el cual la supresión de la vida hasta ha llegado a ser deseable, como lo demuestran por ejemplo los juicios contra los criminales de guerra o la ejecución reciente de Timothy McVeigh. El martirio es otro caso donde la supresión de la vida es legitimada. La muerte de un *nasciturus* como consecuencia secundaria no deseada de un tratamiento médico legítimo de una madre, es otro caso en el que la supresión de la vida puede ser moralmente tolerable. Nada de esto habla de la sacralidad de la vida en el sentido de su intangibilidad. Por otra parte, la insistencia irreflexiva en este asunto, tiende a olvidar que hasta Santo Tomás de Aquino por lo menos, arrancando ya desde la antigüedad clásica, existía una idea muy clara acerca de la diferencia entre el simple *vivir* y la *vida buena*. Lo que distingue al hombre en su estado de plenitud es, precisamente, su capacidad de elevarse por encima del simple vivir y comprometerse en otra forma de entender la vida. No es aventurado pensar que la exaltación del puro vivir biológico comienza como una consecuencia de los procesos de secularización. Incluso más, no faltará quien diga, con bastante fundamento, que el logro final del espíritu secular, o del laicismo, ha consistido precisamente en convencernos de la sacralidad de la vida. Con este criterio un homicidio sería una profanación, cuando claramente no es así. Un homicidio, está tal vez de más recordarlo, es para Santo Tomás, por ejemplo, una violación del derecho y no un sacrilegio. Así pues, si vamos a decir que la vida es sagrada, tengamos en cuenta qué entendemos por *vida* y qué entendemos por *sagrado*. Seamos cuidadosos para que, al querer sacralizar la vida, no favorezcamos involuntariamente la secularización o, lo que sería peor, la profanación de lo verdaderamente sagrado, aquello que sí es absolutamente intangible.

3. *La vida como «don» de Dios*

Con esto también es preciso ser cautelosos. La idea de «don» implica la renuncia a la propiedad de algo que se tenía. Por ejemplo, si yo le regalo a Pedro mi computadora, simplemente porque me da la gana hacerlo y, supongamos, sin ningún merecimiento de su parte, está claro que yo no puedo ejercer ningún derecho de supervisión sobre lo que Pedro hará con esa computadora, la cual, en adelante, es suya y solamente suya. Pedro hará lo que quiera con ella y yo no soy quién para pedirle cuentas. Y lo mismo con la vida. Si ella nos ha sido dada por Dios a la manera de un don, alguien podría decir que le asiste el derecho de hacer con ella lo que le plazca, o por lo menos, que no está obligado a dar cuentas a Dios por algo a cuya propiedad Él habría renunciado. Estos problemas se suscitan, como el anterior, el referido a la sacralidad de la vida, porque se dan como ciertos sin más algunos usos metafóricos o poéticos de la lengua, sin tomar en cuenta que el lenguaje en materias bioéticas debe ser muy riguroso porque así lo exige la naturaleza de los problemas. Se trata siempre de dilemas suscitados en lo esencial por la intervención de la tecnociencia en el manejo de la vida humana enferma, pero esa tecnociencia emplea expresiones muy precisas y específicas, reacias, o en todo caso insensibles, a la expresión metafórica. Estrictamente hablando entonces, no podemos defender en un mismo plano lingüístico la idea de la responsabilidad última ante Dios por lo que hacemos con nuestra vida, y, al mismo tiempo, la idea de que ella es un don de Él.

El concepto de la sacralidad de la vida y el de que la vida es un don, por pertenecer a un nivel de lenguaje extramoral, no poseen la suficiente fuerza argumentativa para convencer a alguien de la razonabilidad o insensatez de una conducta terapéutica determinada.

4. *El fundamento de la dignidad de la persona*

Suele repetirse hasta el cansancio, como si todo el mundo no estuviera de acuerdo con esto, que la persona humana es portadora de una dignidad especial. El argumento, al igual que los anteriores, también carece de fuerza argumentativa porque se lo emplea habitualmente con una intención muy cercana a lo elegíaco. Sin embargo, en los intentos de justificar racionalmente dicha dignidad, se dice a veces que la persona tiene una dignidad intrínseca porque ella es un fin y no un medio. Pero con esto también hay algunas dificultades. ¿Qué significa exactamente que la persona es un fin en sí misma? Que ella *tenga* un fin no quiere decir que ese fin *sea ella misma*. Éste es un atributo de Dios, y solamente de Dios, no de la persona humana. Por otra parte, si la persona no debe *jamás* ser considerada solamente como un medio, entonces hay un variadísimo repertorio de cosas que hasta ahora creíamos buenas, y que, si se verifica esta idea de la autofinalidad, dejarían de serlo. Entre esas cosas estarían, por ejemplo, la consulta al médico, los trasplantes de órganos, la dona-

ción de sangre, el amamantamiento de los bebés, la crianza de los hijos, los actos pedagógicos, etc. Me atrevo a afirmar que, incluso, si consideramos que la persona es *naturalmente* social, toda acción humana mediatiza siempre de alguna manera al otro. Vivimos mediatizando a los demás en la amistad, en la vida cotidiana, en la profesional. La mediatización de nuestros semejantes es exigida por nuestra misma naturaleza desvalida y heterodependiente. A nosotros mismos nos complace que alguien cuente con nosotros, que nos haga sentir personas útiles a las cuales se les da la ocasión de prestar algún servicio. Así pues, el empleo del argumento de la dignidad de la persona debería fundarse en razones que justifiquen cómo es posible articular esa dignidad con la inevitable mediatización de los otros y no con la idea de que la persona es un fin en sí misma.

Por todo lo anterior, creo que, debido a la especial significación de la bioética de matriz católica, ella no puede permitirse el uso irreflexivo de ciertos razonamientos y conceptos que menoscaban su posible ejemplaridad. En el diálogo sincero con las posiciones no católicas, ella tampoco puede justificar su carácter paradigmático en la coherencia de la doctrina eclesiástica o en la autoridad del papa, sino en la comprensión intensiva del concepto de ley natural. Pero cuando se emplean estrategias argumentativas cuyo punto de partida es aquel empleo inadvertido de métodos y nociones, o el simple recurso a la autoridad de Roma, se corre el riesgo de alejarse demasiado de la fuente de donde surge lo específico de la posición católica: la disposición moral de dejarse convencer por la verdad. Una vez que el moralista o el biomoralista católico ha logrado, a su vez, entender y hacerse entender respecto de esto, el camino está abierto para la comprensión y posterior justificación del por qué de la autoridad de Roma, e incluso, del dogma de la infalibilidad papal en materia de moral. Pero no antes.

Aclaraciones y comentarios

a) Al acápite: *Una bioética católica por derecho propio*

1. Prefiero la expresión «iomoralista» a la de «bioeticista» porque esta última es una traducción literal del inglés. En español tenemos «moralista», pero no «eticista», y por eso empleo de preferencia la primera.
2. Cuando aludo al *Leviathan* de Hobbes, me refiero, entre muchos otros, al cap. 47 (edición preparada por C. Moya y A. Escohotado [Madrid: Editora Nacional, 1979], p. 729):

«[...] desde que el Obispo de Roma logró ser reconocido como obispo universal pretendiendo suceder a San Pedro, toda su jerarquía o reino de tinieblas puede compararse sin violencia al *reino de las hadas*, esto es, a las fábulas de las viejas en Inglaterra sobre *fantasmas* y *espíritus* y los actos que realizan en la noche. Y si un hombre considera el origen de este gran dominio eclesiástico percibirá fácilmente que el *papado* no es sino el *fantasma* del

fallecido *Imperio romano*, que se sienta coronado sobre su tumba. Porque así brotó súbitamente el papado de las ruinas de ese poder pagano» (itálicas de Hobbes).

3. En cuanto a la idea de que la religión es una «variable cultural», me parece que la debemos a las ciencias sociales, probablemente a Max Weber. Es justo notar, sin embargo, que el rebajamiento conceptual de lo religioso como instrumento de cohesión social es ensayado por primera vez de manera sistemática por Aristóteles (cfr. *Política* 1314 b 38s.; *Metafísica* 1074 b 3-5).

4. No entiendo la «razonabilidad» del catolicismo a la manera de Locke (*La razonabilidad del cristianismo*) o de Kant. La posición kantiana, por ejemplo, desarrollada en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (para una síntesis con bibliografía ver Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* [Barcelona: Herder, 1986], pp. 269-280), se centra en explicar la razonabilidad de una religión en función de su sometimiento al orden moral. Bastará una lectura marxista de esta doctrina kantiana (efectuada de hecho por la teología de la liberación) para que lo religioso quede subordinado a las exigencias de lo socioeconómico. Mi postura es exactamente la contraria: me interesa investigar cómo el orden moral puede depender de lo religioso y que ello pueda justificarse racionalmente. La respuesta la he hallado en el mismo concepto de religión de Santo Tomás de Aquino (cfr. *Summa theologiae* II-II q. 81) y en su tratamiento del concepto de «ley natural». Esta última, a mi juicio, es la que posibilita el puente entre moral y religión.

5. Hacia el final del acápite deslizo algunas dudas sobre la consistencia epistemológica de la bioética. He desarrollado este punto en mi libro *La razón bioética y sus límites* (Santa Fe, Argentina: Ediciones de la Universidad Católica de Santa Fe, 2001).

b) Al acápite: *Ciertas inconsistencias metodológicas*

He tomado y reelaborado parte de los razonamientos que Jean-Marc Nores vuelca en su artículo «Une erreur méthodologique en bio-éthique» (en *Bio-éthique et cultures*, préface du Professeur Jean Bernard. Textes réunis par Claude Debru [Paris & Lyon: Vrin & Institut Interdisciplinaire d'Études Épistémologiques, 1991], pp. 131-133).

c) Al acápite: *La sacralidad de la vida*

La discusión acerca de la sacralidad de la vida me ha sido sugerida por Charles Taylor (*Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers* [Cambridge: Cambridge University Press, 1985], cap. VI: «Foucault on Freedom and Truth», pp. 155ss). Taylor imputa a la reforma protestante el interés creciente por la vida y el olvido de la distinción tradicional entre la vida y la vida buena:

«Fue particularmente la reforma protestante quien santificó la vida con su exigencia de compromiso personal, su rechazo de la noción de cristianos de primera y de segunda clase (a no ser la distinción entre salvados y condenados), su rechazo de cualquier localización de lo sagrado en el espacio, tiempo o rito humano [...] Esto ha llegado a informar la totalidad de la cultura moderna»

Si Taylor está en lo cierto, la defensa *tout court* de la vida, o aún más, la suposición de que ella es sagrada, es un argumento de raíz protestante.

d) Al acápite: *La vida como «don» de Dios*

La discutibilidad de este argumento me ha sido sugerida por el artículo de André Comte-Sponville, «Quand le Pape oppose Dieu à la démocratie», publicado por la revista *L'Évènement du Jeudi*, n° 544, semana del 6 al 12 de Abril de 1995. En su crítica a la Encíclica *Evangelium Vitae* de Juan Pablo II, Comte-Sponville escribe:

«¿Cómo es posible que la vida pueda ser “propiedad y don de Dios”, siendo que el don, por definición, supone un abandono de la propiedad? Si Dios me da la vida, ésta me pertenece a mí y no más a Él. ¿Con qué derecho se la repropriadaría? ¿Y por qué yo mismo no tendría el derecho de quitarla?»

Ahora bien, en vez de intentar comprender cuál pueda ser el sentido de la expresión papal, o en todo caso, si no está de acuerdo con ella, aducir razones más contundentes, Comte-Sponville continúa con una serie de argumentaciones que demuestran un gran desconocimiento de la Iglesia Romana, por no decir una invencible mala fe y una clara animosidad contra ella. El artículo entero, con la excepción del argumento antedicho, es pueril.

e) Al acápite: *El fundamento de la dignidad de la persona*

Ana Marta González, en su magnífico libro *Moral, razón y naturaleza: Una investigación sobre Tomás de Aquino* (Pamplona: Eunsa, 1998), parece sugerir una proximidad entre Kant y Santo Tomás donde, a mi juicio, es preciso alejarlos. El texto que servirá a la autora para ensayar esa aproximación es el de *Summ. c. Gent.* III c. 112, p. 356 (Ed. Leonina; n. 2862 Marietti):

«Las cosas que se dan siempre en los entes, son por sí mismas queridas por Dios; en cambio, las que no son siempre, no son queridas a causa de sí mismas, sino por otra cosa. Ahora bien: las sustancias intelectuales son las que se aproximan máximamente al ser siempre, puesto que son incorruptibles [...] Luego las sustancias intelectuales son gobernadas a causa de sí mismas, las otras en cambio, en función de ellas».

Este *passus* permitiría, según González, establecer una analogía con el texto de Kant:

«[...] El fundamento de este principio [i. e., del imperativo categórico: “obra de tal forma que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la de los demás, siempre al mismo tiempo como un fin y nunca solamente como un medio”] es que la naturaleza racional existe como un fin en sí misma» (GMS, BA, 66; citado por A. M. González, *op. cit.* p. 117).

Reconozco que en Kant, como puede verse en el pasaje citado de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, no rige una prohibición absoluta de mediatización de lo humano; ella corre por cuenta de algunos kantianos inadvertidos. Mis reservas contra Kant están más bien dirigidas al asunto de la persona humana como fin en sí misma. Cabe observar, sin embargo, que en ningún momento el Aquinate dice que la naturaleza racional (excepto Dios) sea un fin en sí misma. Ella puede ser fin de otras cosas y puede ser querida por sí misma, pero esto no significa necesariamente que ella sea un fin en sí misma. Ella puede tener un fin elevadísimo, el más alto de todos, pero esto no la convierte en fin para sí misma («Pero es claro que el hombre tiene un fin distinto de él mismo, pues el hombre no es el bien supremo» [*Summ. theol.* I-II q. 2 a. 5c]). De hecho, fuera de la naturaleza divina, ¿qué significa exactamente ser un fin en sí mismo? ¿Asegura esto la felicidad perfecta, tal como se investiga en el tratado de la beatitud de la *Suma teológica* (I-II qq. 1-5)? Evidentemente no. La exigencia de no instrumentalización del prójimo no se fundamenta satisfactoriamente con el postulado de la autofinalidad. Sería difícil justificar la virtud de la amistad útil, por ejemplo, ateniéndose estrictamente al postulado kantiano. Incluso la misma persona divina de Cristo, que, ella sí, es un fin en sí misma, es también un camino, una vía, en una palabra, un medio, del mismo modo que el hombre mismo es un instrumento en las manos de Dios, sin perjuicio de que posea libre albedrío: «[...] homo sic movetur a Deo ut *instrumentum*, quod tamen non excluditur quin moveat seipsum per liberum arbitrium» (*Summ. theol.* I-II q. 21 a. 4 ad 2um. Énfasis mío. El hecho de que el hombre sea capaz de moverse por sí mismo gracias al libre albedrío, no indica que él sea un fin en sí mismo). En otro pasaje, al comentar un texto aristotélico Santo Tomás escribe: «[...] el fin de la generación del hombre es la forma humana. Sin embargo, el fin del hombre no es su forma, sino que por su forma le conviene obrar en vistas del fin» (*In II Phys.*, n. 242, ed. Maggiolo. Ver, para el asunto de la instrumentalidad de la naturaleza y del hombre, R. Paniker, *El concepto de naturaleza: Análisis histórico y metafísico de un concepto*. Madrid, CSIC, 1951, p. 166 ss). Sugerir una analogía entre Kant y Santo Tomás en este punto me parece una empresa arriesgada y no suficientemente justificada ni por los textos ni por la doctrina.

En línea con lo anterior también se ha deslizado la idea de que la naturaleza sub-humana está «ordenada» a la humana. Pues bien, del hecho

de la centralidad de lo antropológico en el orden natural no se sigue necesariamente esa «ordenación», sino solamente la existencia de una jerarquía de los entes. ¿En qué consiste la «ordenación» del virus de la poliomielitis, por ejemplo, al hombre? ¿Dónde se ve que el anhídrido sulfuroso esté «ordenado» al hombre? ¿Por qué la aparición de un quasar a miles de millones de años luz estaría al servicio del hombre? Y en el plano de la comestibilidad, por ejemplo, si bien hay varios seres ordenados al bien del hombre, éste también está ordenado al de los animales carnívoros. Definitivamente, la superioridad del hombre no implica la total mediatización antropológica de lo subhumano, ni tampoco una ordenación teleológica de la naturaleza cuyo punto de convergencia sería la persona humana.

JORGE MARTÍNEZ BARRERA

Universidad Nacional de Cuyo.



Georges Kalinowski (1916-2000)

Es casi un lugar común la afirmación de que no siempre la repercusión y la fama de un filósofo se corresponden con la real valía de su pensamiento: el panorama intelectual contemporáneo está lleno de ejemplos, tanto de pensadores de real valía que no han trascendido el ámbito cerrado de los especialistas, como de pseudofilósofos a la moda, que se han instalado en los medios de comunicación como referentes ineludibles e indiscutibles. Georges Kalinowski, fallecido el 21 de octubre de 2000 en su casa campestre de *Buis les Baronnies*, pertenece indudablemente al número de los primeros: efectivamente, la profundidad, rigor e importancia de sus elucubraciones está en relación inversa con la escasa repercusión pública que tuvo siempre su pensamiento. Polaco viviendo en Francia, católico inmerso en una sociedad secularista, cultivador del rigor lógico y la seriedad intelectual y una cultura de la superficialidad, pocas eran las posibilidades de que su trabajo rebasara el estrecho círculo de los lógicos deónticos y los filósofos del derecho. Pero queda en claro que la importancia de su obra, la claridad de sus enseñanzas y la inmensa bondad de su persona, lo convirtieron en una suerte de arquetipo del auténtico filósofo, que unía, en grado poco común, las virtudes éticas con las dianoéticas.