

PARA UNA REVALUACION DE LA CASUISTICA

Eduardo Piacenza

No soy especialista ni en teología moral, ni en historia de la teología moral, ni en historia de la Iglesia. Simplemente quiero traer aquí el testimonio de una cierta experiencia intelectual. Lo curioso es que se trata de una experiencia intelectual repetida. Es la segunda vez que paso por ella. Y el patrón que se repite en ambos casos es más o menos el siguiente. Una cierta tradición intelectual perteneciente al patrimonio histórico de la Iglesia, tradición que en su momento tuvo una importancia central en algún aspecto de la vida de la misma, es sometida durante siglos a una crítica muy dura. La tradición va perdiendo vigor, va teniendo cada vez menos fuerza creativa, hasta que al final se convierte en una suerte de vestigio muy formalizado, que sólo se conserva, casi como un mero rito escolar, en la enseñanza de los seminarios pre-conciliares. Y finalmente termina por desaparecer. Los correspondientes libros van, en el mejor de los casos, a los depósitos y se vuelven inencontrables.

Las nuevas generaciones no tienen la más mínima idea de que esas cosas existieron; y los curas más viejos, que tuvieron experiencia escolar de ellas, ponen una cara extrañísima cuando se enteran de que uno se interesa en serio por esas cosas. Porque sucede que esas tradiciones cobran de pronto un interés actual. Y no en función de algún proyecto pasatista o restaurador, o meramente erudito, sino por la luz que algunos de sus logros arrojan sobre los problemas de hoy. Naturalmente, esto sólo se puede percibir luego de un trabajo de contextualización histórica de esas tradiciones, por un lado, y de reformulación de los problemas de hoy, por otro. Porque es obvio que hay un abismo entre nuestro mundo y los mundos en que esas tradiciones florecieron. Eso ya me ocurrió con la tradición de la *disputatio escolástica*¹ y me está

sucedendo ahora con la casuística. Una de las cosas de las que me ocupo es la teoría de la argumentación. Bueno, en la teoría de la argumentación contemporánea -que como área académica consolidada es bastante reciente- hay algunos problemas a propósito de los cuales, si he logrado una cierta claridad, es sólo porque he tenido presente algunos elementos de esa tradición denigrada y olvidada de la disputatio. Y tengo la impresión que algo semejante me está pasando con la casuística. Como estoy todavía muy al comienzo, no estoy demasiado seguro. Pero lo que quiero ofrecerles hoy son algunas de las razones que me hacen pensar que va a ser así.

¿Y qué tiene que ver todo esto con Alfonso-María de Liguori? Liguori se inscribe en esa tradición de la casuística, y aunque no pertenece ya al momento de apogeo de la misma, es sin duda uno de sus representantes más valiosos.

Si se trata de una revaluación, detengámonos un poco sobre el contenido de esta idea. Revaluar es volverle a dar valor a algo que se ha devaluado. Hablar de manera inteligible acerca de una revaluación de la casuística parece exigir, exigir entonces algunas aclaraciones.

1. Hay que identificar aquello que ha sido o es objeto de esas valoraciones contrapuestas. ¿Qué es eso que está devaluado y que se pretende revaluar? ¿Con la palabra 'casuística', exactamente, a qué se quiere hacer referencia aquí?

2. Devaluar sugiere una pérdida de valor por parte de algo que anteriormente lo tenía. De modo que parece inevitable tomar en cuenta esa devaluación antecedente, devaluación sobre cuyo fondo podría tener sentido esa eventual revaluación.

3. Pero si se habla de devaluación y revaluación de la casuística, el término de esas operaciones, la casuística, en cierto modo se ofrece como la misma, como algo constante; lo que cambia es la apreciación que de ella se hace. Se comprende entonces que, para entender esta propuesta de revaluación, se vuelva decisivo precisar el marco a partir del cual esa revaluación podría resultar justificada. ¿Cuáles son los problemas, las preocupaciones y el repertorio de recursos en vista de los cuales la vieja casuística podría mostrarse bajo una nueva luz?

Estos tres puntos, -la casuística, su devaluación y el horizonte para su

actual revaluación- marcan los tres temas mayores de esta charla. Pero en lugar de tratarlos lineal y sucesivamente, los consideraré en una doble ronda. Primero daré una respuesta superficial a las tres preguntas correspondientes y luego trataré de profundizar un poco más en cada una de ellas.

- La Gran Casuística

¿A qué nos referimos al hablar de casuística? La edición de 1992 del Diccionario de la Academia de la Lengua Española registra dos acepciones. De ellas sólo importa retener aquí la primera, porque la otra es simplemente una extensión por generalización de aquélla.

Esa primera acepción dice: “casuística (De casuista) En teología moral, aplicación de los principios morales a los casos concretos de las acciones humanas”. Y bajo ‘casuista’ leemos: “(del latín, casus, caso). Dícese del autor que expone casos prácticos de teología moral”. Y en un manual de teología moral, en su época muy difundido, encontramos: “casuística vocatur ea pars scientiae moralis, quae principia generalia multis casibus particularibus accomodat”.

En realidad cuando hablamos de revaluación de la casuística estamos pensando sobre todo en la época de más esplendor de este género de estudios, en lo que a veces se llama la Gran Casuística; es decir, en los autores que discutieron casos prácticos de teología moral, aproximadamente desde mediados del siglo XVI hasta mediados del XVII. Casos prácticos de teología moral o casos de conciencia, como se les conoce, y tal vez resulte más ilustrativo denominarlos. Porque se trata de problemas que se articulan a partir de la noción de conciencia, y por tal se entiende, para usar las palabras de Liguori: “Judicium seu dictamen practicum rationis, quo iudicamus quid hic et nunc agendum sit ut bonum, aut vitandum ut malum”.²

Sin embargo, a partir de esto se puede sacar una impresión equivocada del alcance de los problemas que discutieron los casuistas de los siglos XVI y XVII. Porque al hablar de problemas de conciencia se podría pensar que se trata de cuestiones de interés puramente individual. Sin embargo, de ninguna manera es así. Lo que ocurre es que ése es el marco en el que se formulan los problemas de mayor interés colectivo de la época.

Me parece que un solo ejemplo basta para dar una idea de lo que quiero decir. A mediados del siglo XVI ocurre algo absolutamente increíble, si se toma en cuenta la historia de los imperialismos y de las conquistas violentas de unos pueblos por otros. México y Perú ya habían sido conquistados, pero el emperador Carlos V convoca a una Junta de juristas y teólogos para que, libremente, emitan su opinión sobre problemas indisolublemente ligados con de la cuestión de la legitimidad de la conquista y del tipo de relación que debía establecerse con los indios.

Y en esa famosa Junta de Valladolid se invita a participar a quienes habían defendido las posiciones más antagónicas sobre el punto, a Juan Ginés de Sepúlveda y al obispo de Chiapas, Bartolomé de las Casas. Ahora bien, en el resumen de los alegatos que hace el secretario de la Junta, el teólogo y casuista Domingo de Soto, dice que la Junta ha sido convocada por el emperador para averiguar como pueden resolverse los problemas planteados "sin lesión de su real conciencia".³ De manera que los problemas de mayor significación planteados por uno de los hechos de mayor importancia de la época -la conquista de América- se formula como un problema de conciencia.

La Gran Casuística se sitúa en la perspectiva de la conciencia, en la perspectiva de un agente que tiene que decidir lo que debe hacer aquí y ahora; pero importa subrayar que se trata de una conciencia abierta. Y una conciencia abierta en dos sentidos que vale la pena destacar.

En primer término, es una conciencia abierta a los mayores problemas de su tiempo. No sólo los problemas vinculados con América, sino también los que planteaban las grandes transformaciones económicas y políticas con que se inicia la edad moderna, fueron estímulo para profundos análisis por parte de los casuistas.

En segundo lugar, es algo muy distinto de una conciencia autosuficiente. Es una conciencia discursivamente ilustrada, una conciencia que se informa y razona, una conciencia enriquecida por el conocimiento y la ponderación de la variedad de opiniones que el esfuerzo colectivo ha podido producir para aclarar problemas análogos. En realidad, la casuística viene a ser la técnica para operar tal enriquecimiento mediante esa ampliación de perspectivas y esa ponderación de las opiniones divergentes.

Desde este punto de vista contrasta marcadamente con la concepción que en el siglo XVIII manejará Rousseau. En la famosa "Profesión de fe del

vicario saboyano” del Emilio, leemos: “No saco estas reglas de los principios de una alta filosofía, sino que las encuentro en el fondo de mi corazón, escritas por la naturaleza en caracteres imborrables. Sólo tengo que consultarme sobre lo que vaya a hacer: todo lo que siento que está bien, está bien; todo lo que siento que está mal, está mal; la conciencia es el mejor de todos los casuistas; y sólo se recurre a las sutilezas del razonamiento cuando se pretende regatear con ella”.⁴

Y un poco más adelante: “¡Conciencia!, ¡conciencia!, ¡divino instinto, voz celeste e inmortal, guía segura de un ser ignorante y limitado, pero inteligente y libre; juez infalible del bien y del mal, que vuelves al hombre semejante a Dios, eres tú que haces la esencia de su naturaleza y la moralidad de sus acciones; sin ti no siento en mí nada que me eleve por encima de los animales, salvo el triste privilegio de extraviarme de error en error con ayuda de un entendimiento sin regla y de una razón sin principio”.⁵

Este ‘conciencialismo’ de Rousseau -o su versión menos enfática y literaria, que tantas veces encontramos al conversar en la vida diaria sobre problemas valorativos- está pues muy alejado de la conciencia que le servía a la casuística como escenario para plantear sus problemas.

Podemos pasar entonces al segundo de nuestros temas: la devaluación de la casuística.

- La devaluación de la casuística

A mediados del siglo XVII se produce un violentísimo ataque a la casuística por parte de Pascal, una de las plumas más brillantes de la lengua francesa. En realidad el ataque iba dirigido contra los jesuitas, y la crítica contra la casuística no era sino su pieza central. Para Pascal la casuística era un artificio para diluir las exigencias morales del cristianismo, y así poderles presentar a los poderosos una versión que no requiriera ningún esfuerzo y les resultara agradable, para ganar, de este modo, su buena voluntad y su protección. En otros términos, la acusación de Pascal era la de ser un instrumento intelectual de corrupción moral al servicio de una política de poder.⁶

Independientemente del efecto inhibitorio que haya podido tener el ataque de Pascal, el hecho es que, a medida que pasa el tiempo, los casuistas

parecieran hacerse cada vez más tímidos y menos creativos. Y por otro lado, los problemas a los que se les aplican las afinadas estrategias de la casuística parecieran ser cada vez menos dotados de interés general, como por ejemplo, cuestiones de ritual o de disciplina eclesiástica, ayunos, abstinencias, asistencia a misa, conflictos a propósito de beneficios, y cosas por el estilo. Esto permite comprender por qué, en la primera mitad del siglo XIX, uno de los reproches que la escuela de Tübingen le hace a la casuística es la de favorecer una suerte de deformación legalista de la vida moral cristiana. ⁷

En realidad me parece que no exageraría mucho si digo que la casuística no está devaluada, sino más bien pura y simplemente olvidada. Sólo la recuerdan o la tienen presente aquellos que por algún motivo han tomado contacto con la historia de la teología moral. Pero prácticamente ha desaparecido del horizonte intelectual de nuestro tiempo.

Días pasados se me ocurrió preguntarle a una profesora de lingüística de otro país latinoamericano, si para ella la palabra casuística tenía un sentido peyorativo y que, en ese caso, me diera algunos ejemplos donde esto se pudiera apreciar. Ella le hizo a su vez la pregunta a otra lingüista y me mandó lo fundamental de las respuestas. Efectivamente, ambas hacían un uso peyorativo de la palabra “casuística”, sólo que con ella no se referían a los problemas morales que suscita la acción concreta. Hice la misma prueba con un profesor y con un recién graduado de la UCAB, y el resultado fue muy semejante.

- Casuística y éticas aplicadas

Podemos abordar, entonces, nuestro tercer tema: ¿Cuáles son los problemas de hoy que sugieren y hacen verosímil una cierta reevaluación de la casuística? En esta primera ronda, daremos una respuesta obvia pero más bien superficial, en el sentido de que se apoya en rasgos bastante exteriores tanto de la casuística como de la presente coyuntura.

Más arriba dijimos que la casuística procuraba adaptar los principios generales a los casos particulares. Pero por otro lado, lo que desde hace un tiempo tiende cada vez más a ocupar el primer plano y el centro del escenario de las discusiones contemporáneas sobre ética, son las llamadas -tal vez no del todo bien llamadas- éticas aplicadas. Es la hora de la bioética, de la ética

médica, de la ética de la economía y de la empresa, de la ética ecológica, de la ética de la información y de los medios masivos de comunicación, de la ética de las profesiones, de la ética civil o cívica, etc. Hasta tal punto que se que hay un libro -aunque no lo he visto- que se llama "El vals de las éticas". Lo interesante es que esta 'onda' de las éticas aplicadas no tiene su origen en los filósofos profesionales, sino en las inquietudes y preocupaciones de quienes están embarcados en las actividades concretas de los distintos campos a las que esas éticas se refieren. Esto hace que el enfoque básico de las éticas aplicadas tienda a privilegiar los instrumentos para aclarar los problemas morales particulares y concretos.

Pero cuando los filósofos acuden a sus tradiciones en busca de esos instrumentos o de inspiración para construirlos, no encuentran nada comparable en refinamiento con la Gran Casuística. En la filosofía moderna y contemporánea hay abundantes materiales sobre fundamentación de la ética, hay también algunos desarrollos sobre el lenguaje de la ética; pero sobre problemas éticos concretos, analizados con paciencia, lucidez y probidad, hay muy poco. En este contexto, es difícil que la Gran Casuística no vuelva a despertar interés.⁸

Y con esto doy por terminada lo que llamé la primera ronda. Ahora volveré a hablar de los mismos temas procurando ser un poco menos superficial, acercándome un poco más a cada uno de ellos. Sólo que el orden que voy a seguir va a ser diferente al de la primera ronda. Voy a empezar con el tema de la devaluación-olvido (el que antes traté en segundo lugar). Voy a seguir con el del horizonte que permitiría una revaluación de la casuística (el que antes traté al final). Y terminaré con el tema que comencé: una cierta visión -obviamente conjetural- de lo que para nosotros hoy podría ser lo esencial de la Gran Casuística.

- El olvido radical de la casuística

Al hablar del olvido de la casuística me referí al olvido de una acepción de esa palabra, al hecho de que la palabra, para la inmensa mayoría de nuestros contemporáneos, ya no remite a la cosa. Y fundamentalmente porque esa cosa -la Gran Casuística- como hecho, por así decirlo, histórico-bibliográfico, ha desaparecido del horizonte. Prácticamente nadie sabe que hubo un Bartolomé

Medina, un Domingo de Soto, un Luis de Molina, un Francisco Suárez, un Escobar y Mendoza, un Juan Lugo, etc. Pero ahora quiero traer un ejemplo que sugiere una forma más grave, más radical de devaluación y de olvido. Dentro de la misma comunidad histórica que vio florecer la casuística, para algunos, es como si ésta nunca hubiera existido, porque no quedan rastros de lo puede tomarse como su aporte más obvio e indiscutible.

Muchos de ustedes habrán notado que el tema de la pena de muerte es, en Venezuela, un tema cíclico. Cada tanto tiempo se vuelve a plantear, está unos días en los medios de comunicación y después desaparece. No en el último ciclo, sino en el penúltimo, un grupo de religiosas y religiosos de Venezuela emitió una declaración sobre el asunto. Mi ejemplo es algo que me impresionó mucho en esa declaración. Para evitar malentendidos, quisiera empezar por decir muy claramente tres cosas.

1. Estoy en contra de la implantación de la pena de muerte en Venezuela. Una declaración de los religiosos en ese sentido puede contribuir a que eso no ocurra. Sobre todo, si se toma en cuenta que una buena parte de los promotores públicos de la pena de muerte pertenecen a medios permeables a la influencia de la Iglesia. Por eso, sólo puedo ver con buenos ojos que los religiosos se hayan pronunciado.

2. Comparto también lo que percibo como el fondo de la posición de los religiosos. La implantación de pena de muerte en Venezuela no es conciliable con la concepción de la vida humana y de las relaciones entre los hombres que tiene sus raíces en la manera cómo los religiosos entienden su fe cristiana. Entre la pena de muerte y sus opciones más fundamentales hay una incompatibilidad radical y profunda.

3. Y me parece muy bien que expresen públicamente cómo esta propuesta afecta su sensibilidad o conciencia cristiana. Sólo puedo aplaudir el que esa reacción no quede sepultada en su fuero interno, o en los conventos, los colegios y las sacristías, y que busque, en cambio, traducirse en una acción eficaz para impedir que la propuesta tenga éxito.

Aclarado esto, voy a leer el pasaje que me impresionó. “Nos llena de estupefacción que un partido que se autodenomina social-cristiano quiera adelantar una discusión donde se ponga en entredicho “el que nadie puede disponer de la vida de otro”. El mandamiento “no matarás” habrá que botarlo a la basura o cambiarlo por “no matarás a menos que...””.

Si se ubica este pasaje en el contexto de todo el documento, podrían encontrarse sugeridos dos argumentos. El primero, que tiene que ver con la denominación “social-cristiano”, en este momento no me interesa. El segundo, presentado de manera más explícita y sólo en su trama más decisivo, rezaría aproximadamente así. Quien no está dispuesto a botar a la basura el “no matarás” no puede defender la pena de muerte. Porque defender la pena de muerte es admitir una excepción al “no matarás”, y admitir una excepción al “no matarás” es botarlo a la basura.

Lo que me impresionó fue esta última premisa “admitir una excepción al ‘no matarás’ es botarlo a la basura”. Claro, esa premisa no está dicha en el documento exactamente con esas palabras, pero está sugerida muy claramente. Y esto se confirma con un pasaje posterior donde se aclara que el “no matarás” significa “por ninguna razón, nadie, ni individual ni socialmente, puede disponer de la vida de los demás”.

Que entre quienes redactaron esa declaración o entre los que la leyeron antes de ser publicada, no haya habido nadie que corrigiera esa pasaje, es lo que me hace decir que pareciera que la casuística nunca hubiera existido.

Porque el aporte mínimo de la casuística -y en esto sólo recoge una larga tradición que se remonta a la Antigüedad, por ejemplo a Aristóteles ⁹ y a Cicerón ¹⁰- es el reconocimiento decidido de la eventual complejidad de la vida moral, que por ello no se deja guiar por fórmulas rígidas e igualmente aplicables en no importa qué circunstancias. Por ejemplo, no se puede decir que el “no matarás” significa “por ninguna razón nadie, ni individual ni socialmente, puede disponer de la vida de los demás”, porque la experiencia enseña que lo que hace que alguien proclame la inviolabilidad de la vida, puede obligarlo, justamente, a matar en ciertas circunstancias. Por ejemplo, para proteger la vida de un inocente. La vida solo podría ser siempre inviolable si: a) no entrara nunca en conflicto consigo misma, b) si nunca pudiéramos influir en el desenlace de esos conflictos.

Quien presta atención a la realidad concreta de la vida moral -y esto se reconoce desde Aristóteles- sabe que los principios morales no son universales estrictos; sólo valen, como él dice, “epi to poly”, en la mayoría de los casos, y que por eso, el admitir excepciones, casos donde las circunstancias hacen más razonable no aplicarlos, no significa que se los esté abandonando.

Pero para lograr un poco más de claridad en este punto, debemos pasar al tema siguiente. ¿Qué otra respuesta, distinta de la ya ofrecida, se le puede dar a la pregunta “¿Desde qué perspectiva se vuelve posible una revaluación de la casuística?”.

- La revaluación de la casuística desde la teoría de la argumentación

Bueno, podría decirse que desde algunas ideas destacadas por la teoría de la argumentación contemporánea, o -tal vez sea equivalente- desde un regreso a ciertos planteamientos aristotélicos. En realidad, el decir que aceptar excepciones a una norma es no tomarse en serio esa norma, no constituye ningún disparate; más bien parece, simplemente, el resultado de encarar esa situación con una lógica inadecuada; la consecuencia de aplicar a un problema ético lo que corresponde -digamos- a la geometría.

Y Aristóteles ya nos había prevenido contra ese error. “Es propia de un hombre cultivado reconocer que no en todos los asuntos se puede exigir el mismo tipo de rigor. Es tan poco razonable aceptar de un matemático demostraciones meramente probables, como exigirle demostraciones rigurosas a un orador, (a quien discute, por ejemplo, problemas éticos y políticos)”.¹¹

La geometría¹² tiene una estructura estrictamente deductiva; la ética no. Y esto ocurre porque en la geometría se parte de premisas propiamente universales, que son aprehendidas directamente como tales, mientras que en la ética se razona a partir de principios que no son estrictamente universales. Los razonamientos de la geometría son razonamiento deductivos, razonamientos de conclusión necesaria. En cambio, los razonamientos de la ética, en los cuales, a partir de principios o normas, se sacan consecuencias para un caso particular, son razonamientos probables. Y que sean meramente probables significa lo siguiente: dadas esas premisas es más razonable admitir esa conclusión y no la contraria, pero si se agregan consideraciones adicionales, nada garantiza que no suceda al revés.

A partir de la premisa La gran mayoría de los suecos son luteranos y de la premisa Ingrid es sueca, resulta razonable sacar la conclusión de que Ingrid seguramente es luterana. Pero si a esas premisas le agrego esta otra: Ingrid es una hermana capuchina, tal conclusión ya deja de ser razonable.

Esta diferencia entre razonamientos deductivos y no-deductivos, a propósito de la cual se habla de la monotonía¹³ de aquéllos frente a no-monotonía de éstos, tiene una consecuencia de la mayor importancia en relación con la especificidad del pensamiento ético-político. En primer lugar, porque cuando nos manejamos con razonamientos deductivos exclusivamente, el pensamiento puede ser monológico sin ningún inconveniente. En cambio, cuando debemos apelar a razonamientos no-deductivos, el carácter dialógico se vuelve fundamental. De ahí la regla básica para pensar cualquier problema humano: *audiatur et altera pars*, oígame también a la otra parte; como quien dice, escúchese también la otra campana. Una segunda voz puede alterar por completo la situación; por eso sería insensato no darle oportunidad de expresarse. Y una consecuencia de esto es que la mera voz de la conciencia sea mala consejera, sobre todo cuando es única.

En segundo lugar, en los razonamientos no-deductivos cobra especial relieve la noción de carga de la prueba. A partir de las dos premisas originales señaladas más arriba, la conclusión Ingrid es sueca, no es segura, pero debo admitirla como más razonable, hasta que no encuentre algo que la ponga en entredicho, por ejemplo, que Ingrid es capuchina. Por eso, si alguien quiere rechazar aquella conclusión, debe asumir la carga de la prueba, es decir, de suministrar la información que la vuelve inaceptable.

Y esta idea de carga de la prueba es central para la casuística. Porque los llamados principios prácticos reflejos, que son un sutil y poderoso recurso para decidir los casos dudosos, constituyen una refinada elaboración de la idea de distribución desigual de la carga de la prueba.

- Lo esencial de la Gran Casuística

Sobre esta base, me parece que puedo pasar a mi último tema. ¿Qué visión de lo que es esencial para nosotros en la Gran Casuística se puede anticipar desde esta perspectiva? Ni que decir que voy a ser muy esquemático y sólo voy a proponer conjeturas, que habrá que confrontar con los textos.¹⁴

Lo más interesante, y a la vez lo más característico de la Gran Casuística, pareciera estar en que elabora un estilo de pensamiento, una manera de enfrentar los problemas prácticos, radicalmente diferente de la que

corresponde al cauce principal del pensamiento moderno. El pensamiento moderno vivió obsesionado por la idea de sistema, y más exactamente de sistema deductivo. En el fondo, el pensamiento moderno nunca se liberó del encandilamiento que le produjo el ideal de la episteme aristotélica y su realización casi impecable en los Elementos de Euclides. Lo esencial de este ideal de conocimiento es que se parte de principios universales autoevidentes y se avanza siguiendo las relaciones de necesidad deductiva.

El pensamiento casuístico, en cambio, parte de los viejos casos y se mueve no-deductivamente hacia la solución de los casos nuevos. De ahí que los principios no sean estrictamente universales, sino "epi to poly", para la mayoría de los casos, o para los casos típicos. En esto la casuística es plenamente aristotélica. Aristóteles, a diferencia de Platón, no piensa en ninguna aprehensión intuitiva de principios éticos universales. Por eso dice que los jóvenes podrán ocuparse de geometría, pero no de ética, porque les falta la experiencia de la vida.¹⁵

Los principios no tienen carácter estrictamente universal porque son el reflejo de ciertos casos paradigmáticos, de ciertos casos claros. Y esos principios se pueden usar para elucidar casos menos claros, pero tal aplicación a nuevos casos solo vale presuntivamente, hasta que no se hagan significativas las diferencias de los casos nuevos con los viejos.

Ahora bien, para poder mostrar que esas diferencias son significativas hay que rearticular los nuevos casos bajo otros principios apoyados en otros casos paradigmáticos distintos de los iniciales. De ahí que pueda decirse que el pensamiento casuístico es todo lo contrario de un pensamiento simplista o simplificador. Y por otro lado, esto le da una gran capacidad de adaptarse a nuevos problemas, sin tener abandonar lo ya ganado, sin necesidad de incurrir en ninguna ruptura traumática con el pasado. Una virtud nada desdeñable en nuestros días.

NOTAS

1. Cf. "El ars disputandi de un manuscrito caraqueño del siglo XVIII" en *El trabajo filosófico de hoy en el Continente*. Actas del XIII Congreso Interamericano de Filosofía, Bogotá, Julio 4 al 9 de 1994, Sociedad Interamericana de Filosofía, 1995, pp. 495-502.

2. LIGORIO Alphonsus (de), *Theologia Moralis*, A. Le Clere, Paris 1852, Lib. I., Tract. 1, par. 2.

3. “El punto que vuestras señorías y mercedes y paternidades pretienden aquí consultar, es en general inquirir y constituir la forma y leyes como nuestra sancta fe chatolica se pueda predicar y promulgar en aquel nuevo orbe que Dios nos ha descubierto, como más sea a su sancto servicio y examinar qué forma puede aver como quedasen aquellas gentes subiectas a la magestad del emperador nuestro señor sin lesión de su real conciencia, conforme a la Bula de Alejandro. Empero estos señores proponientes no han tratado esta ansí en general, ni en forma de consulta, mas en particular han disputado esta questión, conviene a saber: si es lícito a su magestad hazer la guerra a aquellos indios, antes de que se les predique la fe para subiectarlos a su imperio y que después se subiectados puedan más fácil y comodamente ser enseñados y alumbrados por la doctrina evangélica para el cognoscimiento de sus errores y de la verdad cristiana. El doctor Sepúlveda sustenta la parte afirmativa, afirmando que la tal guerra no solamente es lícita, mas expediente. El señor Obispo defiende la negativa, diciendo que no solamente no es expediente, empero ni es lícita y contraria a la nuestra christiana religión.”. DE LAS CASAS Bartolomé, *Tratado de Indias y el doctor Sepúlveda*, Academia Nacional de la Historia, Caracas 1988, p. 3.

4. ROUSSEAU Jean-Jacques, *Emile ou de l' éducation*, Garnier-Flammarion, Paris 1966, p. 372.

5. *Ibid.*, p. 378.

6. Cf. PASCAL Blas, “Les provinciales”: en *Oeuvres Complètes*, Ed. du Seuil, Paris 1963, pp. 371-468.

7. Para una noticia sumaria sobre los teólogos de esta orientación, véase, por ejemplo, HÄRING Bernhard, *La ley de Cristo*, Herder, Barcelona 1968, t. 1, pp. 66-72.

8. Para documentación sobre este argumento, véase, por ejemplo, el libro de JONSEN A. - TOULMIN S., *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*, University of California Press, Berkeley 1988.

9. Cf. *Etica a Nicómaco*, sobre todo los llamados pasajes metodológicos del libro I, y los desarrollos sobre la “epikeia”, en el libro V, 1137 a 31-1138 a 3.

10. Cf. *De Officiis*.

11. Cf. *Etica a Nicómaco*, 1094 b 23-27, pero, en realidad, todo el pasaje desde 1094 b 12 a 1095 a 12 es relevante.

12. En su articulación expositiva, como en los Elementos de Euclides, por ejemplo; naturalmente, no como actividad de producción de un saber geométrico, como la enfoca, por ejemplo, Lakatos en su conocido *Proof and Refutations*.

13. La monotonía es aquella propiedad de la relación de consecuencia deductiva en virtud de la cual, si una conclusión es deducible de un conjunto de premisas, será también deducible de cualquier conjunto que tenga al primero como subconjunto; en otras palabras, la relación de deducibilidad no se ve afectada porque se agreguen nuevas premisas.

14. Esta visión de la casuística ha sido desarrollada con particular vigor en el libro de Albert Jonsen y Stephen Toulmin arriba citado.

15. Cf. *Etica a Nicómaco*, 1095 a 2.