



PRUDENTIA IURIS

*Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Pontificia
Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires*

Noviembre 1994

AUTORIDADES DE LA FACULTAD:

Decano:

Dr. ALFREDO DI PIETRO

CONSEJO DIRECTIVO

Por los Directores de Instituto, Departamentos y Cursos de Doctorados:

Dr. FRANCISCO ARIAS PELERANO y Dr. JUSTO LOPEZ

Suplente:

Dr. SANTIAGO M. SINOPOLI

Por los profesores titulares:

Dr. ALFREDO BATTAGLIA, Dr. HUGO R. CARCAVALLO,

Dr. JOAQUIN R. LEDESMA

Suplentes:

Dr. OSCAR AMEAL, Dr. JOSE OCTAVIO CLARIA,

Dr. JULIO M. OJEA QUINTANA

Por los profesores protitulares y adjuntos:

Dr. ERNESTO B. POLOTTO

Suplente:

Dr. NESTOR ALBERTO RAIMUNDO

Secretario Académico:

Lic. ROBERTO EDUARDO ARAS

AUTORIDADES DE LA REVISTA:

Director:

Dr. ALFREDO DI PIETRO

Secretario de Redacción:

Dr. SANTIAGO M. SINOPOLI

Junta Asesora:

Monseñor Dr. NESTOR D. VILLA, Dr. HUGO R. CARCAVALLO,
Dr. JUSTO LOPEZ, Dr. JOAQUIN RAFAEL LEDESMA, Dr. NESTOR P. SAGÜES,
Dr. JOSE O. CLARIA, Dr. GERARDO DONATO, Dr. CARLOS STORNI

PRUDENTIA IURIS

NUMERO 36

NOVIEMBRE 1994

SUMARIO

| | |
|---|----|
| <i>R. P. Domingo Basso O. P.:</i> La inserción de la Universidad en el medio: País e Iglesia | 5 |
| <i>Jorge Humberto Peláez S.J.:</i> Reflexiones en torno al ser y al hacer de las universidades católicas | 19 |
| <i>Eugenio Luis Palazzo:</i> La Constitución y los tratados internacionales a partir de la reforma de 1994 | 33 |
| <i>Alberto Gustavo Di Pietro:</i> Los Iudicia Bonae Fidei y su importancia en materia contractual | 39 |
| <i>Edmundo J. Carbone:</i> En torno a Pro Caecina | 43 |
| <i>Angel Hugo Guerriero:</i> Los iuris praecepta o la norma ética como imperativo jurídico | 53 |
| <i>Héctor Julio Martinotti:</i> La objetividad en el saber político | 61 |
| <i>Card. Pío Laghi, Card. Eduardo Pironio, Card. Paul Poupard:</i> Presencia de la Iglesia en la Universidad y en la cultura universitaria | 67 |
| <i>Lic. Flavio Fernando Agutiello Piñero:</i> III Encuentro Internacional de Derecho de América del Sur: "El Derecho y la integración hacia el siglo XXI". "Pasos previos para la integración política de América Latina" | 81 |

*Reg. Nac. de la Prop. Intelectual N° 83289.
Queda hecho el depósito que marca la ley.*



LA INSERCIÓN DE LA UNIVERSIDAD EN EL MEDIO: PAÍS E IGLESIA

R. P. DOMINGO BASSO O. P.*

1. Introducción

En este Simposio se han tocado temas relativos a la naturaleza y misión de la Universidad. A fin de evitar repeticiones y superposiciones intentaré ceñirme rigurosamente al enunciado del que me ha sido asignado: *La inserción de la universidad en el medio: País e Iglesia*.

La Universidad debe aceptar el desafío de una gran renovación ante la inminencia del tercer milenio:

No obstante sus imperfecciones, la Universidad sigue siendo, por vocación, junto a las demás Instituciones de enseñanza superior, un lugar privilegiado para la elaboración del saber y de la formación, y juega un papel fundamental en la preparación de los cuadros dirigentes de la sociedad del siglo XXI¹.

Pero ese desafío no se restringe a la cúpula directiva; alcanza de una u otra manera a todos los integrantes de la Universidad. Compartir convicciones, portanto, es el primer paso hacia la siempre postulada renovación, pues para conquistar una meta común resulta imprescindible lograr una previa coincidencia en los criterios fundamentales.

Juan Pablo II, en sus frecuentes viajes apostólicos o con ocasión de sus audiencias a universitarios, habló reiteradamente de la misión de la Universidad, especialmente de la Universidad Católica, enfatizando conceptos vinculados con nuestro tema. Merece especial mención el discurso dirigido a los participantes en el III Congreso Internacional de las Universidades Católicas e institutos de estudios superiores, el 25 de abril de 1989: *La Iglesia, la sociedad y el mundo necesitan Universidades Católicas*. Sintetiza en él propuestas que un año después volcaría detalladamente en la *Constitución Apostólica Ex corde Ecclesiae* (15 de Agosto de 1990). Esta Constitución deberá ser en adelante la fuente

* Exposición desarrollada en el Simposio "Esencia y Proyecto de la Universidad", organizado por la U.C.A. - 7 y 8 de octubre 1994.

¹ Documento *Presencia de la Iglesia en la Universidad y en la Cultura universitaria*, de la Congregación para la educación católica y los Consejos Pontificios Para los Laicos y Para la Cultura (Roma, 1994), p.11

inspiradora de los objetivos y de la organización de toda Universidad Católica. Un documento más reciente, *Presencia de la Iglesia en la Universidad y en la cultura universitaria* (22 de Mayo de 1994), redactado conjuntamente por tres dicasterios romanos, completa las proposiciones de la *Ex corde Ecclesiae* y, en cierto modo las extiende a todo el panorama de la vida universitaria y sus problemas.

Ese conjunto de instrumentos forman un bloque doctrinal teórico-práctico altamente útil.

2. La influencia del medio en la Universidad

Antes de hablar de la inserción de la Universidad en el medio, es necesaria una atenta consideración de este medio y de su posible influencia. En este sentido, el primer punto a considerar, me parece, es la situación de la cultura contemporánea, o, mejor, la índole del clima cultural respirado por el País, la Iglesia y la misma Universidad. Si bien se suele distinguir correctamente entre cultura y culturas, lo cierto es que hoy está cada día más extendida una cultura universal cuyos rasgos se superponen, no pocas veces avasallándolos, a los rasgos de las culturas particulares. Es muy difícil para la Universidad (como lo es para el País y para la misma Iglesia) no ser tributaria de ese clima natural que la circunda por doquier. Y, lógicamente, si la cultura se encuentra en franco tren de degradación, es muy grande el riesgo corrido por la Universidad de perder su propio norte. Tanto más cuanto que algunos elementos de esa cultura han surgido del seno de las mismas universidades.

La Universidad que por vocación está llamada a representar un papel de primer plano en el desarrollo de la cultura, se ve expuesta a dos riesgos antagónicos: o someterse pasivamente a las influencias culturales dominantes, o quedar marginada respecto a ellas. Le es difícil afrontar esas situaciones, porque a menudo deja de ser una comunidad de estudiantes y profesores en búsqueda de la verdad, para transformarse en un mero instrumento cuyo propósito exclusivo es asegurar la preparación técnica y profesional de especialistas y sin prestar a la formación educativa de la persona el lugar central que le corresponde... muchos estudiantes frecuentan la universidad sin encontrar en ella una formación humana capaz de ayudarles en el necesario discernimiento acerca del sentido de la vida, los fundamentos y la consecución de los valores, lo cual les lleva a vivir en una incertidumbre grávida de angustia respecto al futuro ².

Ni siquiera universidades de vieja prosapia, cuyo sólido perfil se ha forjado en la fragua de sucesivos cataclismos culturales, se ven hoy exentas de esos inconvenientes. Con mayor razón, entonces, debe estar alerta una Universidad nacida a comienzos de la segunda mitad del siglo XX. Quizás por ello se multipliquen actualmente los esfuerzos de redefinir la Universidad, identificar su misión y determinar sus nuevas estrategias. Y es muy comprensible, porque la lección histórica sobre los cambios de todo orden provocados en la sociedad

² Documento *Presencia de la Iglesia...*, p.9

por el nacimiento de las universidades, demuestra claramente la posibilidad de un proceso inverso: la Universidad puede insertarse en el medio para transformarlo, en lugar de dejarse deformar por él. Abandonarse ingenuamente a la realidad del medio constituiría un trágico contrasentido, pues la Universidad por su misma naturaleza está llamada a instaurar la auténtica cultura donde no exista o a restaurarla donde haya sufrido menoscabo. Para contribuir, por tanto, al necesario cambio, la Universidad debe despertar a la clara conciencia de sus objetivos específicos, debe proporcionarse una organización eficaz y actualizada, debe responder a las instancias del medio con una real y desinteresada actitud de servicio.

He hablado de creciente degradación de la cultura. ¿No es exagerar las cosas? Para responder a esta pregunta, basta presentar una síntesis del diagnóstico ya efectuado por muchos observadores. Indudablemente nos encontramos en una coyuntura histórico-cultural caracterizada por el asombroso desarrollo de las ciencias y de sus aplicaciones. Pero la euforia técnico-científica no debe ofuscar los espíritus hasta el punto de impedirles admitir una realidad evidente: la cultura actual se encuentra sumergida en una profunda crisis. El hombre contemporáneo vive con apremio y de modo individualista y egoísta; víctima de una deformación del sentido del deber, olvida frecuentemente que el bien individual se ha de alcanzar en el Bien Común. Se produce, en consecuencia, una asfixia individual y colectiva de principios: la vida se deshumaniza y la técnica se vuelve en contra del hombre. Y aun cuando, merced a los aportes de las ciencias psicológicas, se está descubriendo más al *otro* en casi todos sus niveles y la búsqueda de la solidaridad se torna cada día más apremiante, tales aspiraciones resultan ineficaces por cuanto no se sale del marasmo provocado por una perversa concepción antropológica, agravado por la ausencia de la dimensión religiosa en la vida personal y social. Se ha dejado de creer en los valores morales y espirituales y ha sido casi del todo marginado el cumplimiento de las normas correspondientes; existe confusión de ideas evidenciada en el comportamiento de la gente, o sea, en un estilo de vida consumista, frívolo, superficial, materialista, masificado. Hay pérdida del sentido del orden natural y desconocimiento de la esencia del hombre, de la familia, de las leyes y de su fundamento en Dios. Se somete la vida humana al cálculo utilitarista. Se confunde sabiduría con ciencia y técnica, e incluso con cientificismo y tecnicismo. Va desapareciendo de a poco el sentido trascendente de la existencia humana, y, por lo general, tienen vigencia cosmovisiones ideológicas. El exceso de información social incide tan desfavorablemente en las personas que éstas no logran madurar en su pensamiento ese fárrago de noticias heteróclitas. La gente vive extrovertida, no consigue regular su tiempo disponible y parece cada vez más incapacitada para la reflexión.

Lógicamente, en medio de este estado de cosas, la tarea de la Iglesia y de sus instituciones se vuelve más difícil que nunca. Y todavía más difícil —es menester reconocerlo— por cuanto en su mismo interior soplan vientos de contestación, motivo de gran desajuste del juicio de los cristianos sobre principios doctrinales y normativas éticas fundamentales, lo cual normalmente no debería acontecer si se tuvieran más en cuenta las enseñanzas del Magisterio que las opiniones privadas de algunos autores.

La presencia de los católicos en la Universidad constituye de por sí un motivo de interrogación y de esperanza para la Iglesia. En numerosos países, esta presencia es

en efecto a la vez imponente por el número, pero de alcance relativamente modesto; esto es debido al hecho de que demasiados profesores y estudiantes consideran su fe como un asunto estrictamente privado, o no perciben el impacto de su vida universitaria en su existencia cristiana. Algunos, incluso sacerdotes o religiosos, llegan hasta abstenerse, en nombre de la autonomía universitaria, de testimoniar explícitamente su fe. Otros utilizan esa autonomía para propagar doctrinas contrarias a las enseñanzas de la Iglesia. La falta de teólogos competentes en los campos científicos y técnicos, y de profesores con buena formación teológica, especialistas en las ciencias, agrava esta situación. Esto evidentemente reclama una toma de conciencia renovada con miras a un nuevo impulso pastoral. Además, aún apreciando las loables iniciativas emprendidas un poco por doquier, es necesario constatar que la presencia cristiana parece por lo general reducirse a grupos aislados, a iniciativas esporádicas, a testimonios ocasionales de personalidades famosas, a la acción de éste o de aquél movimiento ³.

Claro está que todos estos inconvenientes y males no son fruto forzoso de la actual cultura, cuyos valores positivos, a veces ocultos tras la maraña de la confusión, no deben desconocerse. La *Gaudium et Spes* enumera algunos indiscutibles: consciente búsqueda de la verdad, colaboración organizada, espíritu de solidaridad internacional, reconocimiento creciente de la responsabilidad de los especialistas en el servicio del hombre y de su protección; prontitud para mejorar las condiciones de vida de todos, aun de quienes se encuentran en la situación más desfavorable (opción por los pobres). Todo esto tiene algo de aquella transfiguración redentora del mundo anunciada por el Evangelio. Sucede que la significación de la cultura parece estrechamente ligada con la doctrina del hombre creado a imagen y semejanza de Dios y del señorío de Cristo, Verbo creador e iluminador.

¿Pero, entonces, cómo se explica esa casi total subversión de valores anteriormente descrita?

Quienes se han esforzado por detectar las causas de tal caótico desconcierto (uno de los más perspicaces es Juan Pablo II quien, en varios de sus frecuentes discursos a los intelectuales lo somete a un análisis severo, pero sugiriendo siempre medidas terapéuticas) señalan, con notable coincidencia, como uno de los motivos más gravitantes la pérdida de la síntesis en el pensamiento posmoderno, inducida por el exceso de especialización, la deficiente formación universitaria de las clases dirigentes y la atomización de las concepciones científicas. Las diversas disciplinas han establecido cotos herméticamente cerrados, sistemáticamente sordos a los descubrimientos, hallazgos y advertencias de otras disciplinas, y se han vuelto incapaces de conjugar sus propios postulados con el resto del inmenso campo del saber:

Se advierte por doquier una gran diversificación de los saberes. Las diferentes disciplinas han llegado a delimitar su propio campo de investigación y de afirmaciones, y a reconocer la legítima complejidad y diversidad de sus métodos. Se hace cada

³ Documento *Presencia de la Iglesia...*, p.12

vez más evidente el riesgo de ver a investigadores, docentes y estudiantes encerrarse en su propio sector de conocimiento, y limitarse a una consideración fragmentaria de la realidad ⁴.

De esta manera, el hombre posmoderno típico se convirtió en un ser miope frente al panorama universal de la verdad. Eso produjo, a la larga, las funestas consecuencias antes enumeradas de orden social y vital de las masas.

Con el desenvolvimiento de las disciplinas especiales se hace cada vez más difícil llegar a una sana visión de la realidad. El rápido progreso de las ciencias naturales y de las técnicas puede conducir al descuido de los valores espirituales tradicionales ⁵. Si se quiere hacer del método de investigación de las ciencias exactas la regla suprema de la búsqueda universal de la verdad, ya no será posible penetrar hasta las más íntimas regiones del ser, y se caerá irremediamente en el mero fenomenalismo y hasta en el agnosticismo.

El hombre corre el riesgo de confiar demasiado en las actuales conquistas y descuidar lo más alto. La autonomía –que debe admitirse– de los terrenos particulares de la cultura, podría llegar a interpretarse erróneamente en el sentido de un humanismo puramente immanente, hostil no sólo a la religión sino también a toda norma moral ⁶.

Pero la persona humana no puede ser reducida a un funcionamiento biológico o a una clasificación científica. No importan cuán apasionantes sean las posibilidades técnicas de investigación, de descubrimientos, de adquisiciones: no bastan para explicar la complejidad del ser humano. Los problemas que hoy nos acosan son problemas éticos. Son tan difíciles de resolver porque en un mundo humano calidoscópico en vertiginosa transformación, es casi imposible encontrar parámetros fijos. Mientras la evolución de la humanidad fue más lenta, esto era más fácil y los hombres creían saber lo que era bueno y lo que era malo... Más con el progreso de sus, así llamados, *conocimientos*, los hombres parecen discernir cada vez menos entre lo bueno y lo malo. Sin embargo, no necesariamente debería ser así; fundamentalmente se debe a que su orgullo le ha impreso al hombre un concepto tan excelso de sí mismo que ahora le impide reconocerse a sí mismo. En cambio, no se han puesto límites semejantes a su conocimiento del mundo. El conocimiento es poder y el hombre ha logrado un gran poder sobre el universo circundante, no en cambio sobre sí mismo y sobre su propia conducta. Y esta es una situación sumamente peligrosa, porque la ciencia es acumulativa, pero la sabiduría no ⁷.

Comprobamos hoy la convicción generalizada de la autorregulación del progreso y, en consecuencia, vemos considerar superfluos y hasta obstaculizantes todos los principios éticos y, especialmente, religiosos. El hombre renunció a su autoconducción libre y

⁴ (Documento *Presencia de la Iglesia...*, p.10)

⁵ Cfr. Const. *Gaudium et Spes*, n° 57 ss.

⁶ Cf. *Idem*

⁷ Cfr. J. Köhne, en *Observaciones sobre los fundamentos y los contenidos de un seminario de ética para médicos*, en *Enseñanza de la moral médica a los estudiantes de medicina*, 16º Congreso de la Fed. Int. de Asoc. Méd. Cat., ed. Fund. Roemmers, Buenos Aires, 1987

responsable hacia un ideal de elevación moral y religiosa en pos de una eficacia técnica a la cual se somete ciego e irreflexivo.

*En ciertas disciplinas se fortalece un nuevo positivismo sin referencia ética: la ciencia por la ciencia. La formación utilitarista se impone sobre el humanismo integral y lleva a desconsiderar las necesidades y las expectativas de la persona, a censurar o sofocar los interrogantes más constitutivos de su existencia personal y social. El desarrollo de las técnicas científicas, en el campo de la biología, de la comunicación, de la robotización, plantea nuevos y cruciales problemas éticos. Mientras más capaz se hace el hombre de dominar la naturaleza, más depende de la técnica, y más necesidad tiene de conquistar su propia libertad. Esto presenta interrogantes inéditos sobre las perspectivas y los criterios epistemológicos de las diversas disciplinas del saber*⁸.

La consecuencia es el rechazo de todo límite ético; la arbitrariedad, interpretada como culmen de la libertad, se convierte en el principio normativo de la conducta⁹. Este criterio es muy bien traducido por una lapidaria frase de Sartre: *de hecho todo está permitido cuando Dios no existe*.

Es urgente liberar a la humanidad de una catástrofe tan atroz antes de que sea demasiado tarde. La restauración de la dimensión antropológica más elevada de la cultura es, en consecuencia, la tarea primordial.

3. La inserción de la Universidad en el medio

Johannes Messner, en su obra *Ética General y Aplicada para el Hombre de Hoy*, después de presentar la cultura como una forma de vida configurada por realidades tales como la familia, la religión, la moral, el derecho, la tradición..., que supone un orden de valores (su fundamento y meta axiológica), reprocha duramente a la clase intelectual (es decir, a los universitarios) no haber cuidado suficientemente de los fundamentos y formas de esa cultura, ni salvaguardado con tesón la libertad creadora y, sobre todo, no haber tenido conciencia de su responsabilidad respecto del clima espiritual de la sociedad. En una palabra, subraya el trance crítico porque atraviesa hoy la Universidad. Citando a Newman, recuerda a los intelectuales la necesidad de educar para una *posición espiritual*. Tal posición espiritual debe ser, por encima de todas las cosas, lo común: la conciencia de la obligación absoluta frente a la verdad. La meta principal de la formación universitaria no es el acopio del saber, ni siquiera la doctrina moral, sino la cultura del espíritu, la educación del espíritu para pensar rectamente en todas las cosas, para ambicionar y captar la verdad... El hombre así formado está abierto a todas las ciencias, métodos, hechos, principios, doctrinas, verdades en las que el universo se refleja sobre el espíritu humano; los ve todos, no desprecia ninguno... y por eso tampoco consiente que se lesionen los derechos o se abuse de ninguno;

⁸ Documento *Presencia de la Iglesia...*

⁹ Cf. Encíclica *Veritatis splendor*

ve en qué relación están mutuamente las verdades particulares, dónde se encuentran, donde se separan, y dónde, por extremadas, cesan de ser verdades ¹⁰. Ahora bien,

El papel central de las Universidades en los programas de desarrollo va acompañado por una tensión entre la prosecución de la nueva cultura generada por la modernidad y la salvaguardia y promoción de las culturas tradicionales. Sin embargo, para responder a su vocación, la Universidad carece de una idea directriz, de un hilo conductor entre sus múltiples actividades. Ahí radica la crisis actual de identidad y de finalidad de una institución orientada por su naturaleza misma hacia la búsqueda de la verdad. El caos del pensamiento y la pobreza de criterios de fondo impiden el surgimiento de propuestas educativas aptas a afrontar los nuevos problemas ¹¹.

A la luz de estas observaciones nos damos cuenta de por qué la Universidad ha perdido gran parte de su prestigio.

La proliferación de ellas y su especialización han creado una situación de gran disparidad: algunas gozan de un reconocido prestigio, otras ofrecen apenas una enseñanza de mediocre calidad. La universidad no tiene ya el monopolio de la investigación en campos en los que se destacan Institutos especializados y Centros de investigación, privados o públicos... La sociedad reclama una Universidad que responda a sus necesidades específicas, comenzando por la de un empleo para todos. De este modo, el mundo de la industria y de la empresa se hace presente notablemente en la vida universitaria, con exigencias específicas de prestaciones técnicas rápidas y seguras. Esta profesionalización, cuyos efectos benéficos son innegables, no siempre encuadra dentro de una formación universitaria el sentido de los valores, la deontología profesional y la confrontación con otras disciplinas como complemento de la necesaria especialización ¹².

De dos maneras influye o puede influir e insertarse la Universidad en el medio. De una, promoviendo desde el interior de los claustros universitarios la solución o las respuestas a los grandes interrogantes surgidos de los complejos fenómenos de la sociedad posmoderna. De otra, devolviendo a la familia, al país y a la Iglesia no meros eruditos sino personas integralmente formadas para conducir y orientar, de uno u otro modo, la marcha de la sociedad.

El cumplimiento o incumplimiento de ese cometido toma la gravitación de la universidad sobre el medio en saludable o deletérea. Sabemos muy bien que ese fenómeno es una constante histórica. Las grandes transformaciones sociales tuvieron casi siempre en la Universidad su preparación o su caldo de cultivo.

De hecho, las Universidades forman una parte importante de la gran trama de personas, instituciones y tradiciones en las que las ideas surgen, se ponen a prueba,

¹⁰ Pág. 147 .

¹¹ Documento Presencia de la Iglesia..., p. 11

¹² Documento Presencia de la Iglesia..., p. 8

y se proponen al resto de la comunidad. La investigación académica, el debate y la enseñanza tienen una influencia profunda sobre los hombres y las mujeres mucho más allá del campus universitario. Esta enorme y, frecuentemente, oculta influencia de la universidad hace que sea una fuerza poderosa dentro de la sociedad ¹³.

a) La integración del saber y la educación

Es necesario insistir en este punto. Al no realizar su misión, consistente en la educación integral del hombre, la Universidad renuncia a ofrecer su contribución específica a la sociedad, pues se desentiende de los valores más humanos de la cultura. Porque, en efecto,

la universidad de hoy puede y debe ser el lugar privilegiado de la confrontación de los métodos empleados y de los resultados obtenidos en los múltiples sectores de la investigación. Una tal confrontación es indispensable para sentar las bases de un humanismo integral, radicalmente diferente de la yuxtaposición artificial de los conocimientos parciales sobre el hombre, el cual tiene necesidad de ser comprendido en su unidad y en su dimensión trascendente [...] Desde sus orígenes la universidad se concibió como universal, en el sentido de ser una institución abierta a todos, destinada al cultivo de toda forma de saber y al estudio de la verdad en todas sus expresiones: científica, filosófica y teológica. Corresponde por tanto a la universidad, la búsqueda de la verdad en todos los sectores y su transmisión mediante la enseñanza ¹⁴.

En el panorama de esta educación integral debe ubicarse en el sitio que le corresponde el grado supremo del conocimiento humano, y esto, precisamente, se está omitiendo. El aporte más característico de la Universidad es infundir coherencia y unidad al desarrollo de la cultura. En un trabajo escrito hace ya muchos años, *Reflexiones sobre la condición de la Inteligencia en el Catolicismo*, el recordado maestro Dr. Tomás Casares postulaba, para toda formación universitaria, la necesidad de efectuar *estudios superiores*, porque *sólo ellos* –sostenía– pueden *promover y constituir una cultura superior* de la cual ha menester la sociedad moderna. Esa cultura es el conocimiento sapiencial, único capaz de juzgar de manera crítica los aportes y afirmaciones de las demás ciencias a él subordinadas.

Y, por cierto, si se comprende que el conocimiento humano está íntimamente vinculado en todos sus aspectos, se deberá también reconocer que los distintos estadios del saber, llamados ciencias, suponen entre sí una necesaria subordinación. El progreso técnico de cada ciencia particular, en el cual se reciben los aportes sucesivos de las investigaciones anteriores, puede hacer olvidar al cultor de esa disciplina la génesis de los conocimientos y su interrelación. Es menester advertir la diferencia entre ciencia y sabiduría y respetar la función de cada una ¹⁵. Existe un orden de valores independiente de la inteligencia humana

¹³ Juan Pablo II, Discurso en el *Atma Jaya Catholic University* de Yakarta, del 12 de Octubre de 1989 (L'Oss. Rom., 29.X.89)

¹⁴ Juan Pablo II, Discurso al cuerpo académico de la Universidad de Padua, septiembre de 1982, L'Oss. Rom., 29.IX.82

¹⁵ Esta diferencia, ya enseñada por Aristóteles, es así explicado por J. Maritain. *La palabra*

y un conocimiento del hombre que trasciende el plano de lo puramente científico-experimental. Al lado del conocimiento técnico es necesaria una ilustración amplia integradora, hasta donde sea posible, de todo el conjunto de valores. Ninguna ciencia está al servicio de otra; las ciencias requieren una complementación y una comunicación recíproca. No podemos pedir a las ciencias empíricas lo que no pueden dar. Entraríamos en un callejón sin salida si les solicitamos las pautas para orientar la conducta humana a partir de sus valores específicos. Y una cultura mutilada es una falsa cultura; sobre todo si lo mutilado es la dimensión ética y religiosa de la actividad cultural. Toda acción, todo grado de saber, toda iniciativa deben estar subordinados al desarrollo integral del hombre y a su perfeccionamiento. En este mismo sentido abundan afirmaciones de Juan Pablo II.

*El estudio de la verdad en cuanto tal, corresponde a aquella noble disciplina que se llama metafísica, la cual coloca en su lugar los diferentes aspectos de la verdad y los integra de modo jerárquico, reconstruyendo, en el plano del conocimiento, aquella unidad profunda de las cosas, que tiene lugar de antemano en el plano del ser. Es importante que en un centro de estudios como la Universidad se cultive esta visión superior en la que se integran y unifican las esferas especializadas del saber. De hecho, lo que constituye esencial y específicamente la Universidad es precisamente esta unidad superior del saber, que se obtiene, sobre todo, mediante la metafísica, y en particular mediante la metafísica cristiana, que da sentido humano y cristiano a todas las ramas del saber y así las asume en el interior de una visión global de la realidad. De aquí se deduce para toda Universidad que quiera renovarse y redescubrir su verdadera misión, la urgencia de iluminar su finalidad principal: la del estudio de la verdad bajo todos sus aspectos*¹⁶.

Esta es la primera contribución de la Universidad: educar al hombre para el beneficio del hombre mismo y de la sociedad.

El objetivo de la educación ha de ser siempre hacer al hombre más maduro, es decir, hacer de él una persona que lleve a completa y perfecta realización todas sus posibilidades y aptitudes. Esto se obtiene mediante una paciente profundización y una progresiva asimilación de los valores absolutos, perennes y trascendentes... Históricamente,

ciencia encierra en sí dos significaciones. En sentido superior, significa saber de un modo firme y estable no, por cierto, exhaustivo, pero que prepara para la certeza y es capaz de avanzar indefinidamente en la verdad; es la región más elevada de la ciencia. En este sentido, que es el más comprensivo, diremos la ciencia o el saber. En un segundo sentido, la palabra ciencia es tomada en oposición a las elevadas regiones del saber; es la ciencia en cuanto se contraponen a la sabiduría y en cuanto es tomada de las regiones menos elevadas del saber: no decimos la sabiduría botánica o la sabiduría lingüística... La sabiduría es un saber por las fuentes más elevadas y bajo las luces más profundas y más simples; la ciencia, en esta segunda acepción, es un saber por el detalle y el condicionamiento próximo o aparente. En este sentido decimos la ciencia o las ciencias particulares. Y si decimos que la ciencia es inferior a la sabiduría, lo es como una perfección es inferior a otra perfección, una virtud a otra virtud, un mundo de misterio a otro mundo de inteligencia y de misterio (Ciencia y Sabiduría, p. 28).

¹⁶ (Juan Pablo II, Discurso al cuerpo académico de la universidad de Padua, L'Oss. Rom., 19.IX.1982)

camente toda sociedad se ha dado un proyecto humano, un ideal de humanidad, desde el que forjar los propios ciudadanos... Una sociedad hedonista y consumista, al intentar borrar en el ser del hombre la dimensión espiritual, se priva por lo mismo de todo auténtico proyecto de humanidad que proponer a sus miembros.

Esta es la principal razón de la grave desbandada de la juventud de hoy, la cual se encuentra privada de ideales que conseguir y de proyectos de verdadera humanidad que realizar precisamente en la fase más importante de su formación, como es la que se realiza en la Universidad¹⁷.

En tiempos recientes la educación se ha encontrado con problemas nacidos de la fragmentación del conocimiento humano en numerosísimas especializaciones. En este contexto lo más adecuado es que las universidades procuren el ideal de una educación integral de la persona humana. Abandonar esta tarea sería prescindir del profundo significado de la educación misma, que debería ser comprendida no simplemente como adquisición de determinadas habilidades, sino también como un proceso que lleva al auténtico desarrollo humano del individuo en esta vida y a la creación de un orden social justo y pacífico¹⁸.

b) *La finalidad de la investigación*

En algunos ambientes universitarios, cuando se menciona la tarea de investigación, muchos piensan de inmediato en los progresos de las ciencias experimentales y exactas y de las tecnologías, como si ellos fuesen los únicos aportes dignos de ser considerados. La formación técnico-científica puede ser considerada entonces una cuestión en la cual el moralista no debe inmiscuirse, pues la necesidad de dicha formación a la altura del estado actual de las investigaciones técnico-científicas se impone por su propio peso. Pero también podría pensarse –y a veces se piensa– que una formación científico-técnica sólida y adecuada hace inmunes a los futuros profesionales contra cualquier tipo de error. Y así se omiten, y hasta desprecian, otros elementos de una cultura universitaria integral. Más el título recibido en los claustros no es un término de llegada sino un punto de partida. La negligencia de un profesional universitario, por su incapacitación en el nivel científico, puede acarrear desastres de todo tipo, y lo expone inexorablemente a ser causa de dolor y de luto. Se trata de una constatación confirmada por hechos evidentes, ampliamente divulgados; y eso me exime de insistir sobre este punto en el cual –creo– todos concordamos. Pero convengamos también que este principio puede ser aplicado, por analogía, a otros órdenes de valores, pues no son menores los daños producidos, en otros niveles, por la falta de cultura humanística general. Si a nadie se le ocurre pensar que sea posible la formulación de un juicio científico sin la imprescindible versación técnica, ¿por qué considerar, entonces, superflua una versación similar para emitir otra clase de juicios o asumir determinada conducta?

¹⁷ Idem

¹⁸ Juan Pablo II, Discurso en la Univ. Católica de Yakarta

Ya hablé de los inconvenientes de un positivismo cientista avasallador que sólo concede carta de ciudadanía a la investigación y experimentación científica. Para la formación integral del hombre, antes mencionada, es menester que la Universidad se consagre a la investigación de otros problemas insolubles para la ciencia empírica en cuanto tal. Ciencias y tecnología constituyen poderes de construcción cada vez mayores, pero —se debe reconocer esto— no poseen en sí mismas su correspondiente modo de empleo. Sólo lo vivido, el sentido que vehiculiza y la promesa que realiza, pueden orientar el esfuerzo de construcción propio de la humanidad: sólo ellos son capaces de legitimar la manipulación disponible, proponerle objetivos o imponerle eventuales límites. Tales objetivos, justificaciones, límites, normas sería vano pretender encontrarlos en alguna facticidad biológica; un código genético no es un código moral.

Es propio de la naturaleza de las ciencias obtener resultados precisos pero limitados, hasta tal punto que las ciencias no son capaces por sí mismas de responder a las cuestiones fundamentales que surgen de sus propios descubrimientos. La ciencia no está en condiciones de responder a la pregunta sobre su propia significación. Y la crisis actual es, en gran parte, una crisis de la ideología cientista, como si pudiese por sí mismo dar respuesta satisfactoria a todas las preguntas esenciales que el hombre se plantea, y abordar la cultura como una realización del hombre en la totalidad de su ser. La toma de conciencia de los límites de la ciencia es una oportunidad que se ofrece a nuestra época. En efecto, ella orienta hacia una de las principales tareas de la cultura: la de la integración del saber, en el sentido de una síntesis en la que el conjunto impresionante de los conocimientos científicos encontraría su significado en el marco de una visión integral del hombre y del universo, del "ordo rerum"...¹⁹

Y, en efecto, la inspiración ética viene de mucho más arriba que la doble hélice del ADN: surge de la unidad del ser humano, cuerpo, alma y espíritu, historia y proyecto, esperanza de lo aún por nacer. El criterio operacional más apto para la justificación ética de la acción es una determinada idea del hombre, forjada en la tradición, la cultura, la experiencia y la densidad de su propio yo. Los cristianos intentamos laboriosamente descifrar esa idea —para nosotros inseparables de una antropología arraigada en la revelación— a través de un tiempo que no acaba de devanarse.

4. La Universidad Católica

Llegamos así al último punto de nuestro tema, sintetizado en la siguiente pregunta: ¿cómo debe ubicarse la Universidad Católica hoy? Definiendo con claridad su papel específico —estoy persuadido de ello— la Universidad queda autosometida a un estudio diagnóstico que le permitirá visualizar sus aciertos, sus fallas y sus carencias. El Documento tantas veces citado (*Presencia de la Iglesia en la universidad y en la cultura universitaria*) hace una enumeración descriptiva de las muchas dificultades que afectan actualmente a las

¹⁹ Juan Pablo II, Discuso a la Universidad de Friburgo, L'Oss. Rom. 24.VI.84

Universidades, Católicas o no, en el mundo entero. No me atrevería a ensayar, a mi vez, un diagnóstico paralelo de ninguna Universidad en concreto, ni siquiera de la nuestra, porque considero mi información todavía insuficiente y sin procesamiento. Pero creo que tal análisis, más pronto o más tarde, deberemos llevarlo a cabo; y ya algún grupo de investigadores ha comenzado a esbozarlo en prospectiva. Opino también que la realización de este simposio, en las actuales circunstancias, puede servirnos de estímulo para una convocatoria posterior de todos los cuadros de la Universidad a un diálogo abierto sobre la actualización y eventual reforma de los mecanismos que configuran las estructuras universitarias, a los efectos de tornarlos realmente eficaces.

La Universidad Católica será siempre sujeto y objeto de expectativas. *Sujeto*, por cuanto, si no quiere verse desplazada de la sociedad y divorciada de su vocación específica, debe mirar hacia las tres realidades de las cuales es inseparable: el mundo, el país y la Iglesia. No afirmo que la Universidad deba poseer ya las claves de la solución de los innumerables problemas que pululan a su alrededor, pero sí manifestar un vivo interés por profundizarlos e imaginar soluciones razonables y coherentes. De aquí la urgencia del trabajo de investigación en todas las áreas correlativas. ¿Cumple la Universidad esa tarea? ¿En qué medida la cumple? El primer paso para satisfacer ese objetivo debe ser el estudio de sus propias estructuras internas (académica y administrativa), de su capacidad y entusiasmo por la investigación, de su disciplina en todos los sectores, del realismo de sus planes de estudios, de su respuesta al medio o mundo real, de otras ofertas y servicios posibles a los alumnos y graduados, etc. La Constitución Apostólica *Ex Corde Ecclesiae* lee en la fisonomía de la comunidad universitaria los rasgos propios de una verdadera familia eclesial, y, en efecto, la comunión, la cordialidad, la cooperación, el diálogo y el intercambio interdisciplinario deben ser características distintivas de la Universidad Católica.

Es *objeto* asimismo la Universidad de las expectativas externas. Nadie desconoce que la misión de la Universidad es una misión de servicio. En el caso concreto de la Universidad Católica, se trata de un servicio a las instancias antes mencionadas. Los discursos del Papa a Universidades y universitarios, los dos grandes documentos ya citados, especialmente la *Ex corde Ecclesiae*, puntualizan con notable precisión los cánones según los cuales la Universidad debe disponerse animosamente a pagar su tributo. No es menester releerlos aquí, pero sí disponerse a tenerlos cuidadosamente en cuenta cuando se intente llevar a la universidad a ocupar el puesto que le corresponde dentro del País y de la Iglesia.

(La Universidad Católica) no alcanza su plena configuración sino cuando logra dar un testimonio serio y riguroso como miembro de la comunidad internacional del saber y, al mismo tiempo, expresar en explícita vinculación con la Iglesia, a nivel local y universal, su propia identidad católica, que conforma de modo concreto la vida, los servicios y los programas de la comunidad universitaria. Así la Universidad Católica, por su misma existencia, consigue el objetivo de garantizar bajo una forma institucional una presencia cristiana en el mundo universitario. De lo cual se deduce su misión específica, caracterizada por múltiples aspectos inseparables. La Universidad católica, para cumplir su función ante la Iglesia y ante la sociedad, tiene la tarea de estudiar los graves problemas contemporáneos y de elaborar proyectos de solución

que concreten los valores religiosos y éticos propios de una visión cristiana del hombre ²⁰.

Documentos

JUAN PABLO II

Constitución Apostólica Sapientia Christiana sobre las Universidades y Facultades Eclesiásticas, 1979

Ciencia y Pedagogía, a la Universidad de Padua, IX. 1982

Ciencia, razón y fe, a la Univ. Cat. de Friburgo (Suiza), 13.VI.84

La vocación de la Universidad Católica, a la Univ. de Lovaina, 21.V.85

La investigación científica de los sabios al servicio del hombre, de su vida, de su cultura, de su elevación moral y espiritual, a la Pont. Academia de las Ciencias, 28.X.86

La Iglesia, la sociedad y el mundo necesitan Universidades Católicas, a los participantes del III Congreso Internacional de Univ. Católicas e Inst. Superiores, 25.IV.89

El ideal consiste en una educación integral, a la Atma Jaya Catholic University de Yakarta, 12.X.89

La Iglesia y la Universidad se orientan a preparar, formar y elevar al hombre, a la Univ. La Sapienza de Pisa, 24.XI.89

La investigación científica y la reflexión moral deben caminar en espíritu de cooperación, al Congreso organizado por la Pont. Academia de las Ciencias, 14.XII.89

Constitución Apostólica Ex Corde Ecclesiae sobre las Universidades Católicas, 15.VIII.1990

Se ha de agregar el reciente documento *Presencia de la Iglesia en la Universidad y en la Cultura Universitaria*, publicado en conjunto por las Congregación de la Educación Católica, el Consejo Pontificio para los laicos y el Consejo Pontificio para la Cultura, Vaticano, 1994.

²⁰ Documento *Presencia de la Iglesia...*, p. 15

REFLEXIONES EN TORNO AL SER Y AL HACER DE LAS UNIVERSIDADES CATÓLICAS *

JORGE HUMBERTO PELÁEZ S.J. **

Agradezco inmensamente la gentil invitación que se me ha hecho para participar en esta reflexiones sobre el ser y el hacer de las Universidades Católicas en la República Argentina. Este diálogo entre colegas universitarios es una magnífica oportunidad para hacer un alto en el camino. Así podremos mirar hacia atrás para evaluar el proceso recorrido. Y también podremos escudriñar el futuro para interpretar sus desafíos y bosquejar una respuesta.

A manera de estímulo inicial a nuestra reflexión sobre el ser y el hacer de las Universidades Católicas quisiera recordar la sentencia de George Bernard Shaw, quien afirmaba que la expresión *Universidad Católica* era una contradicción en los términos. ¿Qué quiere decir este autor? Este autor sostiene que el sustantivo Universidad es sinónimo de apertura y de libertad; y que el adjetivo Católica dice todo lo contrario siendo sinónimo de dogmatismo, de autoritarismo y de sumisión.

Frente a esta posición, viciada por los prejuicios anticatólicos, se yerguen airoas las realizaciones de nuestras Universidades, ampliamente respetadas en el concierto nacional e internacional. Conviene, pues, preguntarnos cómo hacer respetable una Universidad Católica en el concierto nacional e internacional? La respuesta es muy simple: una Universidad Católica que quiera ser respetada deberá ser, ante todo, una excelente Universidad que también es católica. En concreto, esto significa que una Universidad Católica que quiera ser respetada como Universidad deberá caracterizarse por la calidad y dedicación de sus profesores comprometidos con la investigación, la docencia y el servicio a la sociedad; una Universidad Católica que quiera ser respetada como Universidad deberá favorecer la creación de espacios en los que se formulen todas las preguntas y se busquen respuestas en una atmósfera de seriedad, libertad y responsabilidad; una Universidad Católica que quiera ser respetada como Universidad buscará la excelencia científica y tecnológica, e igualmente deberá garantizar un lugar digno a las humanidades, a la filosofía

* Exposición desarrollada en el Simposio *Esencia y Proyecto de la Universidad*, organizado por U.C.A. 7 y 8 de Oct. '94.

** El. P. Peláez es licenciado en Filosofía y magister en Ciencias Políticas de la Pontificia Universidad Javeriana, de Bogotá. Obtuvo el doctorado en Teología en la Pontificia Universidad Gregoriana, de Roma. Actualmente dicta la cátedra de Moral Sexual en la Facultad de Teología y es profesor titular de Bioética en la Facultad de Medicina de la Javeriana; en esta última Facultad es también Decano del Medio Universitario.

y a la teología, recogiendo así una venerable tradición que se remonta al nacimiento de las primeras Universidades en el siglo XII.

Después de estas observaciones preliminares quiero exponer el esquema que seguiré en esta presentación. Tomaré como hilo conductor las notas que definen el ser y el hacer de la Universidad Medieval y reflexionaré sobre sus implicaciones para la Universidad Católica de hoy que se prepara para entrar en el nuevo milenio. En consecuencia, analizaremos las notas características de la Universidad: 1) la corporatividad; 2) la científicidad; 3) la universalidad; 4) la autonomía como tareas de las Universidades de ayer y de hoy; dada la importancia del tema, dedicaremos un espacio a la 5) presencia de la ética en la Universidad. Finalmente sacaremos algunas conclusiones.

1. *Corporatividad como nota característica de la Universidad*

Los seres humanos somos sociales por naturaleza, lo cual nos lleva a agruparnos en torno a intereses y necesidades comunes. Así en el Imperio Carolingio se fueron reuniendo, alrededor de las abadías y de las catedrales, maestros y discípulos deseosos de estudiar. Estas primeras escuelas abaciales y catedralicias prepararon el terreno a lo que después se llamó *Studium Generale*. El sustantivo *studium* quería decir afición y dedicación a las letras; el adjetivo *generale* expresaba el hecho de que las personas interesadas en estos menesteres intelectuales provenían de naciones diversas. El *Studium Generale* estaba facultado para conceder el *ius ubique docendi*, es decir, el derecho a enseñar en todos los rincones de Europa.

En 1229, aparece la expresión *universitas magistrorum et scholarium* para referirse a un preciso grupo sociológico constituido por personas (maestros y estudiantes) aglutinados espontáneamente en torno al saber. Así, poco a poco, se fue consolidando la palabra *Universitas*. En 1261 aparece como nombre concreto la expresión *Universitas Parisiensis*, de manera que se identifica con el nombre de Universidad la comunidad de personas que, en medio de la diversidad, convergen en el objetivo común del saber.

La corporatividad, que es una de las notas características de la Universidad en sus orígenes, sigue siendo un rasgo esencial de la Universidad hoy. Sin embargo, debemos ser conscientes de las profundas modificaciones culturales que hacen que la corporación universitaria de hoy no sea idéntica a la de ayer.

Lo primero que llama la atención es que la corporación universitaria de hoy sirve a una sociedad que lleva la marca del pluralismo. Por el contrario, la Universidad Medieval era expresión y estaba al servicio de una sociedad en la que se compartía una misma visión del mundo. Hoy en día coexisten diversas cosmovisiones, no sólo dentro de la sociedad civil, sino también dentro de la comunidad católica. Este pluralismo de fuerzas y de posiciones necesariamente ejerce un impacto en la cohesión de esa comunidad de profesores y estudiantes que es la Universidad.

En segundo lugar, los profesores, que son parte esencial de ese tejido humano que es la Universidad, provienen de escuelas y tradiciones diferentes. En el momento de vincular laboralmente a un profesor lo que más cuenta es la excelencia académica de su hoja de vida

(postgrados, experiencias docente y profesional, publicaciones, etc.) Sin embargo la excelencia de una hoja de vida no garantiza la pertenencia institucional de un docente ni garantiza su comunión con los objetivos de un proyecto educativo. Es obvio que el sentido corporativo de la Universidad en general y de la Universidad Católica en particular se ve afectado por estos cambios que se dan en el profesorado.

En tercer lugar, debemos reconocer los cambios culturales que se dan en el estudiantado y que necesariamente tienen un impacto sobre la cohesión corporativa de la Universidad Católica. Lo primero que llama la atención es el volumen de la demanda de educación superior: miles de jóvenes tocan a las puertas de las Universidades en búsqueda de una oportunidad. Esta masificación de la educación superior dificulta enormemente la atención personal de los estudiantes, que ha sido prioritaria en las Universidades Católicas. Igualmente llaman la atención los cambios en las expectativas de los que se presentan a las Universidades Católicas: su aspiración prioritaria es obtener una buena capacitación profesional que les permite abrirse camino en el competido mercado laboral. Esta preocupación por lo estrictamente profesional le quita espacio a la formación integral, que es una propuesta central de las Universidades Católicas.

En síntesis, los cambios culturales obrados en la sociedad, en la índole de los profesores y en las expectativas de los estudiantes tienen un impacto significativo que debe ser tenido en cuenta cuando se proyecta la Universidad Católica como un colectivo de profesores y estudiantes. Además, en la corporación universitaria de hoy habría que incorporar un nuevo segmento, el administrativo, que es esencial para que la academia pueda cumplir sus objetivos.

Al pasar revista a algunos de los cambios culturales que afectan la nota corporativa de la Universidad Católica es necesario hacer mención explícita de las modificaciones en cuanto al liderazgo académico y administrativo: este liderazgo, que anteriormente estaba en las manos de las comunidades religiosas y en las de los representantes de las autoridades eclesiales, ha ido pasando en los laicos. Este desplazamiento es el resultado de una eclesiología renovada que reivindica el papel del laico dentro de la vida de la Iglesia y también es el resultado de un hecho sociológico, la disminución de las vocaciones. Las Universidades Católicas deberían dar prioridad a la preparación de laicos que puedan asumir los puestos directivos de las instituciones de educación superior de la Iglesia.

No quisiera terminar estas reflexiones sobre la nota corporativa de la Universidad Católica sin recordar las sugerencias que hace la Constitución Apostólica *EX CORDE ECCLESIAE* sobre la comunidad universitaria.

En el 21, la *EX CORDE ECCLESIAE* expone la razón de ser de la comunidad universitaria: la meta que se busca es formar una comunidad auténticamente humana. La fuente de su unidad deriva de la común consagración a la verdad, de la idéntica visión de la dignidad humana. Como resultado de ésto, la comunidad universitaria está animada por un espíritu de libertad y de claridad, y se caracteriza por el respeto recíproco, por el diálogo sincero y por la tutela de los derechos de cada uno.

Después de esta presentación de conjunto sobre la comunidad universitaria, la Constitución Apostólica hace observaciones particulares sobre cada uno de los estamentos

que componen el cuerpo de la Universidad: los docentes (22), los estudiantes (23), las directivas y la administración (24), los religiosos y laicos (25), los que pertenecen a otros grupos religiosos (26).

Cuando hablamos de comunidad universitaria no nos estamos refiriendo a la simple coexistencia o yuxtaposición de estamentos universitarios: directivas, docentes, estudiantes, colaboradores en la administración. Desafortunadamente, los vínculos que se establecen entre estos estamentos son puramente funcionales.

Hablar de comunidad universitaria exige el establecimiento de una red de relaciones entre todos sus integrantes. Todos los niveles son sujetos activos dentro de esta red. La palabra comunidad, que tiene profundas resonancias teológicas, antropológicas y sociológicas, se usa con mucha frecuencia para referirse a cualquier conglomerado o colectivo. Ahora bien, debemos recuperar el sentido primigenio de la palabra comunidad ya que ésta se construye alrededor de un propósito común. Preguntémonos cuál es ese propósito común. Se supone que es el proyecto educativo. ¿Tienen las Universidades Católicas y las de inspiración católica un propósito común o proyecto educativo? ¿Es conocido por los diversos estamentos universitarios? ¿Es considerado como algo importante y con capacidad de movilización? En las Universidades no confesionales, privadas y estatales, ¿cuál es la propuesta alrededor de la cual se pueden construir comunidades universitarias? Todos utilizamos la expresión comunidad universitaria. Debemos ser mucho más tímidos en su uso, pues hablar de ella supone sentirnos convocados alrededor de... y ese elemento con frecuencia falta.

Pensamos que la mejor manera de construir una comunidad universitaria es a través de la *creación de espacios* en los que se pueda compartir. Espacios que permitan coordinar lo académico con los principios religiosos y morales (38). Espacios que permitan encarnar la fe en las actividades diarias (reflexión, oración, celebraciones litúrgicas) (39). Espacios que permitan solidarizarse con los más pobres (40).

El diseño de tales espacios exige creatividad para buscar formas nuevas. Y también exige apertura para evitar rigideces, paternalismo y resabios clericales...

2. *La científicidad como nota característica de la Universidad*

La Universidad Medieval estaba constituida por un grupo de maestros y estudiantes que tenían el común objetivo de la ciencia y el saber. Pero en concreto, ¿cómo vivió la Universidad Medieval su nota científica? Según Romano Guardini, la Edad Media no conoció la investigación científica tal como la concebimos hoy ni tuvo la preocupación por un conocimiento empírico del mundo. Un aporte muy significativo de la Universidad Medieval consistió en la recopilación del saber acumulado por muchas generaciones y en su difusión, más que en un incremento del conocimiento.

En esta tarea de recopilación y difusión, la Universidad Medieval se caracterizó por una visión unitaria del mundo que fue posible gracias a la síntesis que proporcionaron la Filosofía y la Teología, que fueron pilares de la Universidad Medieval e igualmente la síntesis se vio facilitada por la unidad de método que proporcionó la Escolástica. En

consecuencia, podemos afirmar que los diversos saberes que se cultivaron en la Universidad Medieval tuvieron un carácter centrípeto, en cuanto convergían en una visión unitaria del cosmos. Por eso en la Edad Media se habla de la Universidad como *parens scientiarum, pia nutrix, alma mater*, evocando el hecho de que la Universidad dio a luz una ciencia convergente y gestó un hombre nuevo.

En agudo contraste con la Universidad Medieval, que es centrípeta en cuanto al saber que recopila y difunde, la Universidad moderna es centrífuga, pues la especialización ha conducido a una atonización del saber. De ahí que el ingenio popular haya definido al especialista como *aquel ser que sabe más y más acerca de menos y menos, y termina sabiendo casi todo acerca de casi nada*. Esta constatación no puede significar la negociación de las bondades de la especialización pues sería ponerse contra la corriente de la historia. Lo que deben hacer las Universidades, y muy en particular, las Católicas, es favorecer la integración de esa enorme masa de conocimientos. Y la mejor manera de lograr esa síntesis es favoreciendo una presencia muy sólida de la Filosofía y de la Teología como integradoras de los demás saberes.

Siguiendo adelante en nuestra reflexión sobre la nota científica de la Universidad, aportemos algunas ideas sobre dos actividades específicamente universitarias que se consagran al incremento de la ciencia y a la difusión del saber: la investigación y la docencia. Escuchemos las orientaciones que propone la *EX CORDE ECCLESIAE*.

La investigación.— ¿Cuáles son los derroteros que traza la Constitución? En el N° 15 se afirma que *en una Universidad Católica la investigación abarca necesariamente: a) la consecución de una integración del saber; b) el diálogo entre fe y razón; c) una preocupación ética y d) una perspectiva teológica. Tratemos de esquematizar las ideas principales que ofrece la EX CORDE ECCLESIAE sobre cada uno de estos puntos.*

Respecto a la integración del saber (16) las ideas principales son las siguientes:

- a) El conocimiento es cada vez más especializado.
- b) Por eso hay que buscar una síntesis superior del saber.
- c) Ayudados por la Filosofía y la Teología, hay que buscar el lugar correspondiente y el sentido de cada disciplina en el marco de una visión del hombre y del mundo iluminada por el Evangelio.

Respecto al diálogo entre fe y razón (17), las ideas principales son las siguientes:

- a) Que se vea cómo fe y razón se encuentran en la única verdad.
- b) Respetando la metodología propia de cada disciplina, se verá que la ciencia no es contraria a la fe, porque las dos tienen su origen en Dios.
- c) La interacción de los dos niveles de conocimientos conduce a una mejor comprensión de la vida humana y del fin de la creación.

Respecto a la preocupación ética (18), las ideas principales son las siguientes:

- a) Preocuparse por las implicaciones éticas tanto de los métodos como de los descubrimientos.

- b) Prioridad de lo ético sobre lo técnico, de la persona sobre las cosas, del espíritu sobre la materia.

Respecto a la perspectiva teológica (19), las ideas principales son las siguientes:

- a) La perspectiva teológica desempeña un papel importante en la búsqueda de una síntesis del saber.
- b) Sirve a otras disciplinas en la búsqueda de significado, no sólo ayudándolas a examinar de qué modo sus descubrimientos influyen sobre las personas y la sociedad, sino dándoles también una perspectiva y una orientación que no están contenidas en sus metodologías.
- c) La interacción con otras disciplinas también enriquece a la Teología, pues le proporciona una mejor comprensión del mundo de hoy y hace que la investigación teológica se adapte mejor a las exigencias actuales.

Los agentes evangelizadores de la Universidad deben preguntarse si su anuncio tiene algo que ver con las pautas que sugiere la Constitución Apostólica. ¿Tiene la evangelización un papel en la búsqueda de la integración del saber? ¿Cuál es el rol que corresponde a la evangelización dentro de un diálogo entre fe y razón? ¿En qué sentido puede colaborar la evangelización para que la preocupación ética impregne la actividad investigativa de la Universidad Católica? ¿Cuál es, en concreto, la ayuda que puede prestar la evangelización a las otras disciplinas que se cultivan en la Universidad? Además de contribuir en la formación de unos investigadores que sean de gran rigor científico y de una total transparencia ética, ¿de qué otra manera pueden relacionarse evangelización e investigación? ¿O se trata de dos términos entre los cuales no existe articulación posible? Existen problemas epistemológicos que deben ser estudiados cuidadosamente.

Es deber de los investigadores que trabajan en una Universidad Católica revisar de manera permanente su identidad de hombres y mujeres de ciencia a fin de cimentar su labor científica sobre la argumentación, expresar sus planteamientos con claridad y respeto, ejercer y aceptar la crítica.

Los investigadores de las Universidades Católicas de América Latina encuentran propuestas muy sugestivas de investigación en el documento de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, llevada a cabo en Santo Domingo. Contentémonos con enunciar algunos de esos tópicos, que son considerados como los nuevos signos de los tiempos: derechos humanos (164-168), ecología (169-177), empobrecimiento y solidaridad (178-181), trabajo (182-185), movilidad humana (186-189), orden democrático (190-193), nuevo orden económico (194-203), integración latinoamericana (204-209). Aquí se abre un espacio de proporciones insospechadas para juristas, politólogos, economistas, especialistas en el medio ambiente, sociólogos, antropólogos, filósofos, teólogos... Investigaciones que habrá que realizar con gran rigor metodológico y dentro de una visión antropológica que tenga como eje la dignidad sagrada del ser humano.

La docencia.—La Constitución Apostólica pide que las exigencias de la investigación, expuestas en el N° 19, se reflejen en la docencia. Veamos, esquemáticamente, qué implica la docencia en una Universidad Católica:

- a) Integración del saber: Mientras cada disciplina se enseña de manera sistemática y según sus propios métodos, la interdisciplinariedad ayuda a los estudiantes a adquirir una visión orgánica de la realidad y a desarrollar un deseo incesante de progreso intelectual.
- b) Diálogo entre fe y razón: en la comunicación del saber hay que resaltar cómo la razón humana en su reflexión se abre a cuestiones cada vez más vastas y cómo la respuesta completa a las mismas proviene de lo alto a través de la fe.
- c) Preocupación ética: Las implicaciones morales, presentes en toda disciplina, son consideradas como parte integrante de la enseñanza de la misma disciplina; el proceso educativo debe estar orientado al desarrollo integral de la persona.
- d) Perspectiva teológica: La Teología católica, enseñada con entera fidelidad a la Escritura, a la Tradición y al Magisterio de la Iglesia, ofrecerá un conocimiento claro de los principios del Evangelio, el cual enriquecerá el sentido de la vida humana y le conferirá una nueva dignidad.

Estas son, a grandes rasgos, las directrices que da sobre la docencia la *EX CORDE ECCLESIAE*. Ahora bien, ¿cómo actuar estas orientaciones?

El principal reto evangelizador en este aspecto consiste en colaborar en la capacitación de docentes, que manejen con gran competencia su propia disciplina y tengan una apertura interdisciplinaria que les permita dialogar con las otras disciplinas, entre ellas la Teología.

La exigencia de la interdisciplinariedad emana de la necesidad de coherencia del saber y de la existencia de problemas tratados por más de una disciplina o situados entre la investigación pura y el servicio cualificado a la problemática social. Como condición para participar legítimamente en el quehacer interdisciplinario, docentes y estudiantes deben adelantar un trabajo muy *riguroso* en la identidad y autonomía relativa de cada disciplina.

Cuando se habla de integración del saber, no sólo pensamos en la integración de los aportes de las otras disciplinas, integración que resumimos en la palabra interdisciplinariedad. Además de esta integración epistemológica, estamos pensando en otra integración que consideramos igualmente importante, que es la que recapitulamos en la expresión formación integral. Es el deseo de promover el desarrollo armonioso de todas las facetas del ser humano, superando los reaccionismos: desarrollo armonioso de los aspectos intelectuales, afectivos, sociales, artísticos, religiosos, lúdicos, etc., del ser humano. Este desarrollo armonioso se ve seriamente comprometido en este tránsito de la modernidad a la postmodernidad.

Un segundo reto que la Constitución Apostólica plantea a la docencia es establecer un diálogo entre fe y razón. La forma específica de llevarlo a cabo es la inculturación, mediante la cual la Iglesia encarna el Evangelio en las diversas culturas y, al mismo tiempo, introduce a los pueblos con sus culturas en su misma comunidad; transmite a las mismas sus propios valores, asumiendo lo que hay de bueno en ellas y renovándolas desde dentro (Santo Domingo, 230). Un escenario privilegiado para este encuentro entre el Evangelio y las culturas son la Universidades Católicas a través de los proyectos de investigación, seminarios, cursos, foros, publicaciones, etc.

Un tercer reto para la evangelización universitaria es la preocupación ética. Ahora bien, todas nuestras Universidades se han preguntado cómo hacer presente la ética dentro de la vida universitaria sin que ésta sea considerada como un apéndice carente de significación. Dada la importancia del tema de la ética en la Universidad, le dedicaremos un capítulo en esta presentación.

Un cuarto reto para la evangelización en lo referente a la docencia pide estimular una reflexión teológica seria. Esto supone la existencia de un centro teológico (Departamento o Facultad) que no se limite a repetir contenidos. Y también supone que el trabajo pastoral y la reflexión teológica vayan tomadas de la mano. Por eso carece de sentido una separación entre las actividades pastorales y las teológicas. Un Departamento o una Facultad de Teología dentro del campo universitario debería ser el anfitrión de los diálogos sobre la cultura, sobre los retos del desarrollo, sobre los modelos económicos y políticos haciendo viva y operante la interdisciplinariedad.

3. La universalidad como nota característica de la Universidad

La tercera nota distintiva de la Universidad Medieval es la universalidad. Se trata de una característica compleja que se da en varios niveles.

En primer lugar, se trata de una universalidad de jurisdicción, en cuanto se acudía a la sede pontificia, que era el poder universal de entonces, en procura del reconocimiento institucional y para que mediara en los conflictos que enfrentaban a la Universidad con los poderes locales, eclesiásticos o civiles.

En segundo lugar, se trata de una universalidad geográfica, en cuanto la Universidad Medieval se enriquecía con la diversidad geográfica de maestros y estudiantes, quienes procedían de todos los rincones de Europa. De ahí la importancia que tenían dos estructuras, las *nationes* y los *collegia*. Las *nationes* eran las agrupaciones de estudiantes provenientes de determinada región o provincia. Los *collegia* eran albergues instituidos por sus fundadores para ofrecer alojamiento y alimentación a estudiantes de escasos recursos provenientes de determinadas *nationes*. Algunos de estos *collegia* se convirtieron en sede de actividades académicas como las repeticiones; y algunos evolucionaron hacia auténticas Universidades.

En tercer lugar, se trata de una universalidad lingüística, en cuanto el latín, como lengua común, sirvió de vehículo para la comunicación científica y social.

En cuarto lugar, se trata de una universalidad científica y cultural, en cuanto el ansia por abarcar los diversos saberes condujo al estudio de autores provenientes de diversas culturas y tradiciones.

En quinto lugar, se trata de una universalidad titular, en cuanto los saberes adquiridos eran refrendados por unos títulos que permitían enseñar en todas partes.

Esta nota de la universalidad, que es típica de la Universidad Medieval, está seriamente amenazada en la sociedad contemporánea. Veamos cómo se concretan las amenazas a la universalidad.

¡Cuántas veces la universalidad de la Universidad se ve amenazada por los intereses ideológicos! Antes de que se produzca un auténtico debate académico se excomulgan determinadas propuestas, modelos, autores, etc. En ocasiones se levanta, de manera interesada, el estandarte de la libertad de cátedra para decir lo que me viene en gana y para silenciar al **divergente**.

¡Cuántas veces la universalidad de la Universidad se ve amenazada por los muros que se construyen en nombre de la defensa de las fronteras o para impedir migraciones o porque se considera amenazada la seguridad nacional!

¡Cuántas veces la universalidad de la Universidad se ve amenazada por la excesiva parcelación del saber. Desafortunadamente, muchos directivos universitarios carecen de una visión de conjunto que les permita ver la Universidad como un todo. El exceso de especialización produce las distorsiones típicas de las sectas donde sólo es verdadero e importante lo que se encuentra dentro de mi pequeño mundo científico y tecnológico; lo que está fuera de esas fronteras carece de importancia y no merece ser apoyado. Ya los griegos habían sentado un pésimo precedente al considerar como bárbaros a quienes vivían más allá de sus fronteras... Desafortunadamente existen directivos universitarios que consideran como *bárbaras* las actividades artísticas, deportivas, pastorales, negándoles todo apoyo en nombre de la ciencia!

Frente a estas amenazas a la universalidad, la Universidad Católica en cuanto católica, es decir, en cuanto universal, debe tender puentes que unan lo que amenaza separarse: puentes entre profesores y estudiantes, entre el mundo de la Universidad y el de la sociedad, entre la técnica y las humanidades, entre los que poseen el saber y los marginados, entre fe y cultura... Igualmente, la Universidad Católica en cuanto católica, es decir, en cuanto universal, debe favorecer la creación de espacios en donde converjan todas las corrientes intelectuales y culturales de nuestro tiempo y puedan confrontarse en paz y respeto. Además la Universidad Católica en cuanto católica, es decir, en cuanto universal, deberá cultivar una apertura frente a los cambios; con esto se quiere destacar que la Universidad es el lugar por excelencia para el descubrimiento de la verdad y para el avance de la ciencia; de ahí que toda la comunidad universitaria debe estar atenta para detectar las situaciones nuevas que afronta la sociedad para poder colaborar en la búsqueda de soluciones. La Universidad Católica no deberá contentarse con repetir respuestas producidas en el contexto de una hermenéutica de ayer que, aunque verdadera, no dice nada a las nuevas generaciones. Quizás nos preocupamos demasiado por la ortodoxia y concedemos escasa importancia al sentido. Si la Universidad Católica quiere ser fiel a su catolicidad, es decir, a su universalidad, revisará y profundizará continuamente en sus respuestas, estimulará la diversidad de carismas y vocaciones, aceptará el pluralismo de opciones.

4. La autonomía como nota característica de la Universidad

La cuarta nota distintiva de la Universidad Medieval es la autonomía. Para poder penetrar en los alcances de la autonomía universitaria es necesario definir qué se entiende por autonomía. Se entiende por tal el hecho de que una realidad está regida por sus propias leyes. Así se habla de la autonomía del saber en el sentido de que éste determina sus propias

leyes y no existe poder externo que pueda constreñirlo en cuanto saber y determinarle su naturaleza y sus métodos. Cuando se afirma la autonomía del saber no se plantea una autonomía absoluta, ya que la ciencia y el conocimiento se dan dentro de un todo social. Por tanto la afirmación de la autonomía científica implica el reconocimiento de ciertos límites que deben ser tenidos en cuenta. Así, la investigación, que es condición esencial para el avance de la ciencia, debe ceñirse a unas pautas. El progreso del conocimiento no es un valor absoluto que justifique emplear todos los medios sin ponderar otros aspectos, por ejemplo, los éticos.

Después de puntualizar los conceptos de autonomía en general y de autonomía del saber, digamos una palabra sobre la autonomía universitaria, que es consecuencia de la autonomía de la ciencia y del saber. En concreto, la autonomía universitaria postula que la Universidad no puede ser gobernada por una autoridad externa a la comunidad universitaria, ya que la única autoridad que se reconoce en el ámbito universitario es la idoneidad académica.

Desafortunadamente, a lo largo de la historia se han presentado tensiones más o menos graves entre la autonomía universitaria y la pretensión de los poderes políticos, económicos y religiosos que han querido imponer derroteros a la Universidad.

Dentro de la historia de la autonomía universitaria hay un capítulo que no puede ser pasado por alto y es el referente a la Universidad Imperial de Napoleón.

El Emperador necesitaba formar a sus inmediatos funcionarios, que debían serle absolutamente fieles. Para responder a esta urgencia política ordenó a Fourcroy, su secretario de Educación, la creación de un cuerpo de instrucción (*corps enseignant*), regimiento más que corporación de maestros. Este *corps enseignant* es en sustancia la Universidad Imperial o Napoleónica. El objetivo que pretendía Napoleón al establecer este cuerpo de instrucción era tener un medio para dirigir la opinión política y moral. A Napoleón no le interesaba que ese cuerpo generara ciencia; lo que le exigía era la docencia. Así se lograría la unidad cultural, política y pedagógica de Europa, bajo la tutela de Napoleón y de Francia. La Universidad Napoleónica era netamente profesionalizante, en la que no contaba para nada la investigación. Al afirmar la docencia a expensas de la investigación se pretendió amordazar la voz de los espíritus críticos.

La existencia de Universidades calcadas sobre el modelo napoleónico alimentará al sistema político y económico con profesionales capaces de cumplir unas tareas. Y nada más.

El debate sobre la autonomía universitaria adquiere un contorno particular cuando se llega a la Universidad Católica. En respuesta a la objeción de George Bernard Shaw, quien afirmaba que una Universidad Católica era una contradicción en los términos, hay que proclamar con firmeza que una Universidad no deja de ser libre y autónoma porque es Católica. Esto nos lleva a puntualizar varios tópicos:

- Una Universidad Católica no es la Iglesia Católica aunque sirva a la Iglesia y al Pueblo de Dios.
- Una Universidad Católica no es el Magisterio aunque lo respeta y profundiza en sus enseñanzas.

- Una Universidad Católica no es la Iglesia docente, pero es el lugar privilegiado para el encuentro entre la fe y la cultura, para iluminar desde la fe los complejos problemas del mundo contemporáneo.

Las relaciones entre la Universidad Católica y las autoridades de la Iglesia, que deben inspirarse en el reconocimiento de la autonomía del saber y de la libertad de investigación, exigen de parte de las directivas universitarias un profundo sentido de Iglesia, y de parte de las autoridades eclesásticas un conocimiento y una competencia en lo referente a la vida universitaria.

5. La presencia de la ética en la Universidad Católica

En la sociedad de hoy existe una inequívoca necesidad de ética, resultado de los cambios radicales y veloces que estamos viviendo. Profundicemos un poco en el impacto ético del cambio.

En primer lugar, el cambio genera incertidumbre en cuanto avizora nuevos horizontes que ofrecen posibilidades pero que también suscitan temores. A manera de ejemplo, pensemos en los avances de la biomedicina: por una parte, han traído mejoras significativas en cuanto a la calidad de vida; pero por otra parte, estos avances irrumpen en áreas particularmente sensibles del ser humano.

En segundo lugar, el cambio genera inseguridad, en la medida en que aparecen y desaparecen criterios y convicciones. Parecería que todo queda supeditado a los vaivenes de la moda. En semejante contexto, surge la necesidad de orientación, de puntos de referencia. En pocas palabras, surge la necesidad de una ética que permita orientar en medio de la movilidad.

En tercer lugar, el cambio cultural ha producido un mejoramiento del nivel educativo, pues los ciudadanos viven cada día más informados, desean apropiarse de los avances científicos y tecnológicos. Y a medida que se mejora el nivel educativo aumenta el sentido crítico de la población, que ya no acepta pasivamente las orientaciones de sus líderes políticos y/o religiosos quienes decidían qué era lo más conveniente para el cuerpo social. Hoy en día no es así. Las personas cuestionan a sus dirigentes; piden razones que sustenten determinada propuesta social. En consecuencia, el cambio cultural que ha conducido a una elevación del nivel educativo postula la articulación de una ética racional, que ofrezca puntos de referencia en medio de la complejidad de las relaciones sociales.

La Universidad en general y la Universidad Católica en particular no pueden dar la espalda a esta demanda de ética, no pueden hacer oídos sordos a este clamor por los valores. La responsabilidad social que tiene la Universidad nos obliga a hacernos eco de los interrogantes éticos que surgen a nuestro alrededor.

La posición más cómoda sería dar la espalda a esta demanda argumentando que la competencia de la Universidad se circunscribe al ámbito del saber. Sin embargo, esta respuesta no dice toda la verdad. El que hacer educativo implica tres niveles: el primer nivel es el referente al saber, que consiste en la generación del conocimiento y en su transmisión;

el segundo nivel educativo se refiere a las destrezas, en cuanto la Universidad tiene la obligación de ofrecer oportunidades para el desarrollo de esas destrezas (es el saber hacer); el tercer nivel exige de la institución educativa las herramientas para poder decidir (es el saber ser).

Una Universidad que se limite al saber y excluya el saber hacer y el saber ser está haciendo una lectura reduccionista de su compromiso social, en cuanto la sociedad espera mucho más de ella.

Es claro que la Universidad en general y la Universidad Católica en particular, no pueden negarse a ofrecer elementos que capaciten para la toma de decisiones. Pero ¿cómo hacerlo? ¿acaso existe un lugar para la ética en la Universidad?

Estamos convencidos de que la enseñanza fundamental se imparte a través del comportamiento de los docentes. Es inevitable que en el proceso enseñanza-aprendizaje los estudiantes se vayan identificando con alguno o algunos de sus docentes. Se sienten particularmente atraídos por su personalidad o por sus dotes intelectuales o por su éxito profesional. Y a través de esa identificación se van filtrando los valores del Profesor. Por eso ningún proceso educativo es neutral en cuanto a la transmisión de valores. El comportamiento de los profesores es la cátedra por excelencia donde se enseña la Ética.

También creemos que es profundamente universitario el estudio serio y la discusión académica sobre las escuelas de pensamiento que han ido apareciendo a lo largo de los siglos (platonismo, aristotelismo, epicureísmo, estoicismo, Kant, Hegel, Marx, Freud, utilitarismo, positivismo, personalismo, etc.) ¿Cuál es su visión del hombre? ¿Cuál es su propuesta sobre la felicidad? ¿Cuáles han sido las consecuencias cuando se ha pretendido encarnarlas en modelos políticos y económicos concretos?

Creemos que es profundamente universitario suscitar debates que hagan superar la estrecha visión unidisciplinaria en que pueden caer las Facultades y las Carreras. Pongamos algunos ejemplos. Al discutir un proyecto de vivienda, una Facultad de Arquitectura no puede quedarse en los aspectos puramente técnicos; debe preguntarse por el impacto de ese proyecto en la estructura familiar, privacidad, procesos de socialización... Si la preocupación central de la Ética es la dignidad de la persona, toda pregunta por el hombre es una pregunta ética. Al discutir un plan de desarrollo o unas políticas antiinflacionarias, una Facultad de Economía no puede quedarse en las consideraciones técnicas; debe preguntarse por el impacto que tienen esas medidas sobre los diversos estamentos de la población; esta discusión lleva la preocupación ética al corazón de la práctica profesional y de la vida académica. Al analizar un protocolo de investigación, el Comité de Investigaciones de la Facultad, cualquiera que ésta sea, debe controlar rigurosamente el diseño y los procedimientos. Es deshonesto pretender llegar a conclusiones atravesando caminos viciados.

Estos sencillos ejemplos nos indican el papel central que debe ocupar la Ética dentro de la vida universitaria. Estos ejemplos también nos indican que la reflexión ética no puede darse desarticulada de los demás saberes. La Ética es eminentemente interdisciplinaria, ya que no es posible analizar lo que es más conveniente para el ser humano y para la sociedad si no se está en estrecha relación con las Ciencias Sociales.

En un mundo cada vez más especializado estamos tomando conciencia de que una

solución integral de los complejos problemas de la sociedad debe ser el resultado del encuentro de los especialistas. La interdisciplinariedad es el camino. Y la Universidad debe educar para esta convergencia. Dentro de los invitados al diálogo interdisciplinario está la Etica que debe cuestionar a la ciencia y a la tecnología acerca de su impacto sobre la dignidad del hombre. La Etica se sienta a la mesa del diálogo interdisciplinario como *experta en humanidad*.

Hemos llegado al final de nuestro recorrido. Al iniciar esta reflexión decíamos que este encuentro de universitarios es una magnífica oportunidad para hacer un alto en el camino; alto en el camino para evaluar el proceso que se ha vivido hasta este momento y para proyectar el futuro.

Como hilo conductor de nuestra exposición hemos escogido las cuatro notas distintivas de la Universidad Medieval y su concreción en la Universidad Católica de hoy: la corporatividad, la científicidad, la universalidad y la autonomía. Igualmente hemos hecho algunas observaciones sobre la presencia de la Etica en la Universidad Católica.

Esperamos que estas ideas sirvan de estímulo para una reflexión que aborde los retos de las Universidades Católicas Argentinas. Muchas gracias.

Buenos Aires, 7 de octubre de 1994



LA CONSTITUCION Y LOS TRATADOS INTERNACIONALES A PARTIR DE LA REFORMA DE 1994

EUGENIO LUIS PALAZZO

I. INTERNACIONALIZACIÓN DEL CONSTITUCIONALISMO

Si bien el constitucionalismo nace y concreta sus primeras expansiones durante el auge de los estados nacionales, ello ocurre en movimientos que exceden los límites territoriales de sus países de origen: la lucha contra el absolutismo y la falta de libertad del antiguo régimen es común a toda Europa. La emancipación de la metrópoli nace en el norte de América, pero a los pocos años un fenómeno similar ocurre en el centro y sur del mismo continente. Por otra parte la conciencia de la unidad en los países que integran el ámbito cultural de occidente se mantiene desde el imperio romano.

Es decir que la redacción de las constituciones no se realizan en aislamiento, sino que consagran soluciones por una comunidad de naciones. Por otra parte lo que acontece en un estado influye en los demás, sea por imitación, por considerar valiosas las soluciones propuestas, sea por imposiciones a través de presiones de distinto tipo.

Por ello los países que comparten los ideales del constitucionalismo han procurado fortalecerlo, internacionalizando sus principios sustanciales en costumbres y documentos multinacionales.

Este movimiento de internacionalización se inició con plenitud en el Pacto de la Sociedad de las Naciones, tuvo expresión en la Carta del Atlántico de 1941 y en la Carta de las Naciones Unidas de 1945. Poseen especial importancia la Declaración Universal de los Derechos del Hombre (1948) y convenios europeos y americanos que han creado organismos encargados de aplicarlos.

Nuestro país, que había ratificado diversos de estos documentos, incorpora varios de ellos, referidos a derechos humanos, en la reforma de 1994, indicando que *tienen jerarquía constitucional, no derogan ningún artículo de la primera parte de la Constitución nacional y deben entenderse complementarios de los derechos y garantías reconocidos por esta Constitución* (art. 75, inc. 22).

De esta manera se produce una integración entre el derecho constitucional y el internacional en la protección de la democracia y de los derechos y garantías esenciales, al menos en el ámbito de occidente.

Otro fenómeno que guarda alguna similitud con éste, es la aparición de regiones que comparten regulaciones políticas, económicas y de todo tipo, como la Comunidad Europea y, en forma incipiente, que comenzará a hacerse tangible desde 1995, el Mercosur.

De todas formas cabe recordar que la existencia de una constitución no requiere que el estado sujeto a ella sea soberano. También la tienen entidades no soberanas, como los miembros de un estado federal: nuestras provincias, por ejemplo.

II. LOS TRATADOS INTERNACIONALES EN LA REFORMA DE 1994. SU UBICACIÓN EN LA JERARQUÍA DE NORMAS

A partir de las tendencias internacionales hacia una más efectiva protección de los derechos humanos y a favor de la integración de los países en regiones, de la franca incorporación, desde 1983, de la Argentina a estos procesos; de la jurisprudencia de la Corte Suprema en los casos *Ekmedjian c/Sofovich* y *Fibraca* y, principalmente, de la reforma de 1994, se ha modificado la ubicación de los tratados internacionales en la pirámide jurídica e incluso pueden señalarse distintas categorías de ellos, en punto a su situación jerárquica en el ordenamiento jurídico y a los controles que prevén.

a) Los tratados expresamente mencionados en el segundo párrafo del actual inc. 19 del art. 67, señala la misma norma, como ya se expuso, que *tienen jerarquía constitucional, no derogan ningún artículo de la primera parte de la Constitución Nacional y deben entenderse complementarios de los derechos y garantías reconocidos por esta Constitución.*

Estas tres expresiones sin duda han de ser objeto de múltiples interpretaciones por parte de la doctrina y de la jurisprudencia. En una aproximación que debe juzgarse teniendo en cuenta que es demasiado pronta, cabe señalar:

I) Se trata de previsiones que integran la Constitución y tienen la misma jerarquía que sus normas. Nuestra constitución ya no está contenida en un texto único, pues no han sido incluidas en él ni siquiera como anexos, sino que ha pasado a ser dispersa: se encuentra distribuida en una ley constitucional y en nueve convenios internacionales de igual rango.

II) En caso de hallarse en pugna un precepto de uno de estos tratados con una disposición de la primera parte de la Constitución, el conflicto debe resolverse a favor de la norma de la Constitución.

III) De no existir tal colisión, deberán interpretarse los textos como complementarios, procurando su armonización.

IV) En el supuesto de enfrentarse una cláusula de alguno de estos tratados con otra de la segunda parte de la Constitución, el intérprete deberá, necesariamente, encontrar una solución que permita reconocer efectividad a ambas previsiones, aun forzando la letra de

alguna de ellas, pues no existen diferencias de jerarquía, ni pueden computarse sus respectivas fechas de origen para hacer prevalecer la posterior. Esto último es así porque el acto final de aprobación del nuevo ordenamiento por parte de la Convención Reformadora abarcó la totalidad de los textos con jerarquía constitucional y, además, la jurisprudencia de la Corte Suprema así lo ha resuelto aun para conjugar preceptos incorporados por la reforma de 1957, en la cual no existió una última lectura y ratificación integral del ordenamiento, con otros anteriores (F. 303:1029; 307:1189).

V) A igual solución cabe arribar en el caso de colisión entre normas de dos tratados internacionales que posean esta jerarquía.

VI) Estos tratados son superiores a los enunciados en los acápites “c”, “d” y “e” de este punto y a las leyes.

Para denunciarlos el Poder Ejecutivo necesita la previa conformidad de las dos terceras partes de la totalidad de los miembros de cada cámara.

b) Los demás tratados y convenciones sobre derechos humanos pueden adquirir una jerarquía igual a la que poseen los expresamente mencionados en la Constitución, cuyos alcances acabamos de explicar, si, luego de su aprobación por el Congreso, así lo dispone, en una nueva lectura, el voto de las dos terceras partes de la totalidad de los miembros de cada cámara.

c) Los tratados de integración, cuyo procedimiento de aprobación difiere si se han celebrado con países latinoamericanos o con otros estados, son superiores a las leyes y, además, pueden delegar competencias y jurisdicciones a organizaciones supraestatales. Ello implica que tienen la posibilidad de dejar de lado la distribución de facultades dispuesta por la propia Constitución, lo cual equivale a reconocerles una jerarquía similar a ella. Los límites indicados por el nuevo texto son la necesidad de reciprocidad e igualdad, el respeto al orden democrático y a los derechos humanos.

d) Los restantes tratados y los concordatos también tienen jerarquía superior a las leyes (art. 75, inc. 22 CN). A esta conclusión ya había llegado la Corte Suprema en los casos Ekmedjian c/Sofovich y Fibraca, dejando de lado su anterior jurisprudencia que les otorgaba la misma jerarquía que ellas y aplicaba las reglas propias de los conflictos de leyes, según la cual *la norma posterior deroga a la anterior* (F. 257:99, 271:7).

e) Las normas dictadas en consecuencia de los tratados de integración, que emitan organismos supraestatales, poseen, ellas también, jerarquía superior a las leyes (art. 75, inc. 24CN).

Examinadas las distintas posibilidades de estas normas en cuanto a su jerarquía normativa, cabe diferenciarlas también según posean o no controles jurisdiccionales propios.

Los tiene el Pacto de San José de Costa Rica, claramente a través de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, y también se advierten en la posibilidad de que los estados firmantes requieran la intervención de la Corte Internacional de Justicia ante controversias referidas a la convenciones para la prevención y sanción del delito de genocidio y sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial.

En estos casos dichos organismos van a aplicar los preceptos de estos acuerdos teniendo en cuenta que la Convención de Viena sobre el derecho de los tratados dispone que los estados no pueden invocar las disposiciones de su derecho interno como justificación del incumplimiento de un tratado. Ello puede implicar que los consideren aun por encima de la Constitución Nacional, sin que nuestro país tenga otra alternativa que acatar lo resuelto.

Estas alternativas, si bien introducen algún grado de inseguridad jurídica, significan, desde otro ángulo, retornar al concepto de la superioridad del derecho de gentes sobre el derecho positivo de cada estado.

III. LOS TRATADOS EXPRESAMENTE MENCIONADOS EN LA CONSTITUCIÓN

Para concluir este tema cabe reseñar brevemente los antecedentes de los tratados que ya tienen jerarquía constitucional, recordando, además, que la tienen *en las condiciones de su vigencia*, es decir con las reservas, aclaraciones y declaraciones efectuadas por las leyes que los aprobaron y en los correspondientes instrumentos de ratificación.

a) Declaración Universal de los Derechos Humanos.

Uno de los primeros actos de las Naciones Unidas fue dar cumplimiento al artículo 68 de la Carta que preveía el establecimiento de una Comisión del Consejo Económico y Social dedicada a los derechos humanos, que quedó establecida definitivamente en 1946 y se dedicó primordialmente, en las primeras épocas, a elaborar la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

El proyecto fue preparado y aprobado, finalmente, por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1948, en su Tercer Período de Sesiones.

La Declaración establece un catálogo de derechos reconocidos al individuo por los principales sistemas jurídicos en sus ordenamientos nacionales.

b) Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y Protocolo Facultativo y

c) Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales

El 16 de diciembre de 1966 la Asamblea General de la ONU adoptó, por voto unánime, a través de la Resolución 2200, los llamados Pactos Internacionales de Derechos Humanos.

Este acontecimiento culminó veinte años de esfuerzos de dicho Organismo para adoptar convenciones internacionales universales con el objeto que el ideal común ya logrado, representado por la Declaración Universal, se convirtiera en norma jurídica obligatoria para los Estados que se adhieran o los ratificaran.

Los dos Pactos tienen disposiciones sobre los derechos que fueron proclamados en la Declaración, pero no coinciden exactamente con ellos, pues algunos de esos derechos no se hallan contemplados en los Pactos, mientras que, a su vez, éstos contienen otros que no fueron incorporados en la Declaración.

Fueron aprobados, en nuestro país, por la ley 23.313 de 1986.

d) Declaración Americana sobre Derechos y Deberes del Hombre y

e) Convención Americana sobre Derechos Humanos.

La Carta de la OEA contiene una verdadera declaración de derechos económicos, sociales y culturales, pero carece de un mecanismo de aplicación.

En cuanto a los derechos civiles y políticos, la 9ª Conferencia Interamericana de Bogotá, de 1948 adoptó la Declaración Americana de Derechos y Deberes del Hombre.

La Declaración tiene valor inspiratorio y educativo y establece las metas básicas a que se debe aspirar en América en esta materia.

Sobre la base de un proyecto elaborado en 1959 por el Consejo Interamericano de Jurisconsultos, otros presentados en 1965 por Chile y Uruguay a la 2ª Conferencia Interamericana Extraordinaria y un cuarto preparado por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, en 1967, se aprobó en San José de Costa Rica, en 1969, la Convención Americana de Derechos Humanos que contiene disposiciones similares a la Convención Europea y a los Pactos de la ONU, pero que presenta características propias.

En nuestro país fue aprobada por la ley 23.054, de 1984.

f) Convención sobre la prevención y sanción del delito de genocidio.

Después de la Segunda Guerra Mundial se asistió al proceso de Nürenberg, donde se castigaron los crímenes cometidos por ciertos miembros del gobierno nacional-socialista contra el pueblo judío y otras minorías, a las que se deseaba exterminar.

Bajo la influencia particular de estos acontecimientos, la Asamblea General de las Naciones Unidas adoptó, el 11 de diciembre de 1946, la Resolución 96 (I) en la que se caracterizó al genocidio como adverso a la conciencia humana y contrario a la ley moral.

Dos años después, el 9 de diciembre de 1948, se aceptó, en la III sesión, la Convención para la prevención y sanción del delito de genocidio. En realidad fueron así codificados principios que las naciones civilizadas consideraban ya como obligatorios.

La Argentina adhirió a ella a través del decreto ley 6286/56.

g) Convención internacional sobre eliminación de todas las formas de discriminación racial.

Fue suscripta en Nueva York, sede de las Naciones Unidas, el 13 de julio de 1967. Nuestro país la aceptó por medio de la ley 17.722 de 1968.

h) Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer.

Adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas por resolución 34/180, del 18 de diciembre de 1979. Tiene como antecedentes la Declaración sobre la eliminación de

la discriminación contra la mujer y otras convenciones internacionales celebradas para favorecer la igualdad de derechos entre ambos sexos.

Fue aprobada por ley 23.179, de 1985.

i) Convención contra la tortura y otros tratos o penas crueles, inhumanos o degradantes.

La Asamblea General de las Naciones Unidas la aceptó el 10 de diciembre de 1984. Su antecedente es la declaración sobre la protección de todas las personas contra la tortura y otros tratos o penas crueles, inhumanos o degradantes, efectuada por la misma Asamblea el 9 de diciembre de 1975.

El Congreso argentino la aprobó mediante la ley 23.338 de 1986.

j) Convención sobre los derechos del niño.

Fue adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 20 de noviembre de 1989. Sus antecedentes son la Declaración de Ginebra de 1924 y la de la misma Asamblea General de 1959 sobre el tema.

Fue aprobada, en nuestro país, por la ley 23.849 de 1990.

LOS IUDICIA BONAE FIDEI Y SU IMPORTANCIA EN MATERIA CONTRACTUAL

ALFREDO GUSTAVO DI PIETRO

1. El derecho clásico conoce la expresión *iudicia bonae fidei*, es decir “juicios de buena fe”. Esta aparece como la denominación clásica exacta, y si bien Ulpiano (Dig. 16.3.1.23) habla de la acción de depósito como tratándose de una *actio bonae fidei*, esta denominación no resulta propiamente clásica, habiendo sido posiblemente objeto de una interpolación. Justiniano en sus Institutas (4.28) contrapone las *actiones bonae fidei* a todas las demás, a las que llama *actiones stricti iuris*. Aclaremos, sin embargo, que en el mismo Derecho clásico, los *iudicia bonae fidei*, dadas las características especiales, se distinguen nítidamente ya de las *actiones civiles* que son aquellas cuyas fórmulas están redactadas *in ius* (Gayo IV.45) y de las *actiones honorariae* cuyas fórmulas están redactadas *in factum* (Gayo IV.46).

Lo típico y característico de las llamadas, tomando el lenguaje justiniano *actiones stricti iuris*, es que se corresponden a reclamos unilaterales por parte del actor. Esto es lo que ocurre tanto en las *actiones in rem* (así, el caso de la *rei vindicatio*), como de las *actiones in personam*. Por medio de éstas podemos reclamar un *certum* o un *incertum*. Un ejemplo de lo primero ocurre con la *actio certae creditae pecuniae*, en la cual la *intentio* es para que el demandado, si se encuentra probado, me deba dar p.e. 10.000 sestercios. El caso de un *incertum*, lo tendríamos en la denominada *actio ex stipulatu incerti*, donde se reclama “aquello que ha sido estipulado”, sin indicación de la suma, la cual resultará de la prueba posterior. Pero en todos estos casos de *actio stricti iuris*, la *potestas* del *iudex* se verá más o menos acotada. Tal como lo explica Gayo (IV.48-52), el *iudex* debe observar estrictamente los términos de la *condemnatio*. Si ésta era *certa*, a menos que incurriera en “hacer suyo el litigio” (*litem suam facere*), no puede condenar más allá del monto fijado; de lo contrario debía absolver al demandado. Si era *incerta*, y la *condemnatio* contenía un monte-tope (*cum taxatione*), no podía condenar más allá del mismo. Y si no lo contenía, su libertad era mayor, pero debía limitarse en su condena a lo verdaderamente probado.

En cambio, en los *bonae fidei iudicia*, le está permitido al *iudex* la libre potestad de estimar el monto de lo que se debe restituir al actor conforme a los principios de la *fides* y del *bonum* (*dare facere oportet ex fide bona*; Gayo IV.61; Inst.4.6.39). De este modo, vemos que el *iudex* tenía una libertad muy amplia, ya que al contar con dicha cláusula debía decidir

* Profesor de Derecho Romano en la Pontificia Universidad Católica Argentina en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad de La Plata (Argentina).

no estrictamente conforme al *ius civile*, es decir *ex iure Quiritium*, sino conforme a lo que encontraba equitativo que debiera restituirse al actor conforme al *aequum et bonum*.

Así, en sus aplicaciones principales, nos encontramos con que no solamente debía resolverse el pleito teniendo en cuenta las cláusulas expresamente contenidas en el negocio, sino también aquellas otras que resultaban implícitamente incorporadas atendiendo a la expresión *ex fide bona*. Por ello, es que se consideró que en este tipo de juicios no era necesario que el demandado interpusiera la *exceptio doli mali*, ya que se entendía que la misma estaba sobreentendida en la fórmula, interpretando que el dolo estaba precisamente opuesto a la *fides* (D.24.3.21; D.18.5.3). Y lo que era también muy importante, el juez escapaba a la rigidez de las otras fórmulas, pudiendo apreciar libremente toda una serie de incidencias internas al negocio, como ser la cuestión de los frutos, de los intereses, y más aún, será por este camino de estos *bonae fidei iudicia* que se inicia la vigencia de la *compensación*. Por ello, los textos de Gayo (IV.61) y de las Institutas de Justiniano (4.6.39), luego de mencionar estos juicios, dicen que en la expresión *ex fide bona*, “está comprendido que, tomando cuenta de la prestación que hiciera el actor al contrario por la misma causa, se condene al demandado sólo por el resto”. Y nos precisa más aún Gayo que el juez tenía amplia libertad para realizar compensaciones, puesto que no estaba ello preceptuado expresamente en las palabras de la fórmula, pero “como se la ve a la compensación conveniente en lo relativo al *bonae fidei iudicium*, pasa por ello por estar comprendida en el *deber (officium)* del *iudex* (IV.63).

2. Los *bonae fidei iudicia* eran ya conocidos en tiempos de la República. Cicerón, en sus *De officiis* (3.17.70), nos da una lista de ellos atribuida a Quinctus Mucius Scaevola, y que comprende las *actiones tutelae*, la *actio pro socio*, la *actio fiduciae*, la *actio mandati*, la *actio empti venditi* y la *actio locati conducti*. Gayo (IV.62) reproduce los mismos casos, pero agrega tres más: la *actio negotiorum gestio*, la *actio rei uxoriae*, es decir la acción de la mujer para recobrar los bienes dotales, y la *actio depositi*. Las dos primeras eran conocidas en la época de Cicerón, no así la última. Se puede pensar que esta lista es completa para cada una de ambas épocas, siendo que además coinciden con la lista dada por Lenel en el Edicto Perpetuo (tit.19).

Justiniano procederá a ampliar la lista con la *actio commodati*, la *actio pignoratitia*, la *actio familiae erciscundae*, la *actio communi dividundo*, la *actio praescriptis verbis*, la *petitio hereditatis* (Inst. 4.6.28). Con ello desvirtuará el sentido más restringido a casos estrictos de *bona fides* que existió en la época clásica.

3. En atención a que me refiero a la incidencia de los *bonae fidei iudicia* con los contratos, tomaré la lista dada por Gayo, que es la que substancialmente figura en el título XIX del Edicto. Llama la atención que, dejando de lado las acciones vinculadas con la tutela y con la dote, se haga mención de los cuatro contratos consensuales, es decir la compraventa, la locación, la sociedad y el mandato, amén de la *fiducia* y del depósito.

Esto tiene mucha importancia, puesto que estas figuras, hablando estrictamente en términos clásicos, son precisamente las únicas a las cuales les cuadra la denominación de *contratos*. Ciertamente es que en la época justiniana, este vocablo asumirá una extensión mayor, de la cual los comentaristas medievales terminarán por asentar como cierta la célebre

cuatripartición de los contratos: reales, verbales, literales y consensuales. Pero de lo poco que nos ha quedado como estrictamente clásico, debido por un lado al escaso uso del mismo y por el otro a lo poco que nos ha quedado como cierto por las interpolaciones, podemos aún así, encontrar ciertas pautas esclarecedoras.

Así, el texto de Ulpiano donde cita a Labeón en Dig.50.16.19, quien diferencia entre los negocios aquéllos que se hacen, aquéllos que se gestionan y aquéllos que se contratan. Y cuando habla de los primeros, nos da como ejemplo los actos que se hacen por palabras, mencionando a la *stipulatio* y a las entregas de cosas (como en el mutuo o en el comodato). En cambio, cuando se refiere a *contractum*, nos dice que significa *obligación de una y de otra parte (ultra citroque obligatio)*, que es ello lo que significa el vocablo griego *synallagma* (el equivalente de contrato), dándonos como ejemplos la compraventa, la locación y la sociedad. Esta diferenciación entre los negocios crediticios, es decir, las promesas de pago como ocurre en la *stipulatio*, las daciones de dinero como los préstamos y los contratos como negocios complejos en los cuales se da la bilateralidad de las obligaciones, resulta muy significativo y que aparece perfilada en otros textos, tal como el de Ulpiano en D.2.13.6.3 y el de Pomponio en D.40.7.29 pr.

Si nos atenemos a estas diferencias, la célebre diferenciación cuatripartita de los contratos, aparece inapropiada, puesto que los denominados reales, son propiamente *présumos*, los denominados verbales son *promesas de pago* (la *stipulatio* es algo así como un pagaré verbal) y los llamados literales, participan un poco de ambos. En cambio sólo les cabe la mención de contratos a los *consensuales*, en los cuales se da la característica de la reciprocidad de las obligaciones. Incluso en nuestra terminología seguimos empleando la diferenciación de ellos, como *sinagmáticos*, ya perfectos o imperfectos.

Si conservamos estas aclaraciones, entonces nos podemos explicar el porqué las acciones crediticias nacidas de las promesas de pago, así como las nacidas de los préstamos, al igual que en las obligaciones nacidas de delito, se debe siempre recurrir a acciones de *derecho estricto*. En cambio, los *contratos* entendidos como *synallagma*, no podían ser protegidos por este tipo de acciones, sino que se debía recurrir a procedimientos especiales. Y éstos son precisamente los *bonae fidei iudicia*.

4. Si imaginamos un contrato tan complejo como la sociedad, si la *actio pro socio* hubiera sido de *derecho stricto*, nos podemos imaginar las dificultades del actor para no incurrir en *pluris petitio*. No sabiendo exactamente cuál era el monto de su parte, fácilmente hubiera pedido de más o de menos. Esto no ocurría con un *bonae fidei iudicium*. El juez se encontraba destrabado de estas limitaciones, y podía finalmente dar al actor lo que realmente le correspondía. Dada, por otro lado, la reciprocidad de las obligaciones, y dándose el juego de las causas, ya que una se justificaba por la otra, las partes podían hacer valer las excepciones a su cumplimiento (caso de la *non adimpleti contractu*). El comportamiento de las partes, da motivo para que el *iudex* considere de manera especial si su conducta fue diligente o culposa, determinándose aquí la culpa contractual. También el juez podrá apreciar los intereses de las partes, haciendo lugar a indemnizaciones que luego serán conocidas como el *damnum emergens* y el *lucrum cessans*, así como la determinación de tener que pagar intereses moratorios si la obligación es de dinero.

Todos estos aspectos podían solamente ser analizados y resueltos por el juez, teniendo las manos libres para poder juzgar la marcha del negocio y el actuar de los contratantes a la luz del principio de la buena fe y de la lealtad que se debían el uno al otro en sus relaciones recíprocas.

En suma, entiendo que la relación entre los *contratos* en el sentido de sinalagmáticos y los *iudicia bonae fidei* fue muy estrecha. Y ello hasta tal punto que la aceptación por parte del *ius* de estos contratos consensuales, sólo pudo ocurrir cuando en el horizonte jurídico apareció este tipo especial de fórmulas. Hay que pensar que durante mucho tiempo, el negocio de la compraventa, evidentemente practicado, no se halló reconocido por el *ius civile*, sospechándose que las partes debían solucionar los problemas jurídicos que se producían sometiéndose a un arbitraje. Sólo con la introducción de la fórmula que contenía la cláusula *ex fide bona*, fueron reconocidos por el *ius civile*.

EN TORNO A PRO CAECINA

EDMUNDO J. CARBONE

1. INTRODUCCION .

El *Corpus Iuris Civilis*, las *Institutas* de Gayo así como otras varias obras y fragmentos jurídicos –algunos de ellos justamente cuestionados en su autenticidad¹– constituyen para el estudioso de hoy las más importantes fuentes para el conocimiento del Derecho Romano. Pero no son las únicas, ya que la antigüedad greco-romana produjo numerosas obras ya sean históricas, retóricas, filosóficas, políticas, literarias, etc., que suman importantes aportes y que proporcionan valiosos datos que complementan los conocimientos que se encuentran en aquellos trabajos específicamente jurídicos. No se trata de componer un catálogo de aquellas obras que contienen una apreciable información que ayuda al mejor conocimiento de este secular derecho, pero sí es del caso destacar que entre el abundante legado de la antigüedad cobran singular relieve y descuellan por su mérito propio y abundante volumen los escritos de un protagonista de primer nivel en la vida política y jurídica de la entonces declinante república, que sitúan en un lugar primordial entre las fuentes extrajurídicas que se tienen de esta disciplina. Se está aludiendo a Marco Tulio Cicerón (106-43 AC).

Sus discursos políticos y forenses, sus obras como de *officiis*, de *senectute*, de *oratore*, de *amicitia*, de *republica*, de *finibus*, de *legibus*, *Tusculanae*, los *Topica*, las *verrinas*, etc., lo colocan en un primerísimo lugar para extraer de ellas una mejor y más precisa información del Derecho Romano en esa época de profundas transformaciones en la que le tocó vivir. Actor y testigo de los turbulentos años finales de la república y de la vislumbrada transición al Principado –murió víctima de los esbirros de Marco Antonio–, los escritos que ha dejado a la posterioridad proporcionan una información del más alto nivel para esclarecer muchas cuestiones propias de los albores del derecho clásico.

Entre todos los escritos ciceronianos que se han conservado hasta hoy, sin duda que *pro Caecina oratio* es aquel que contiene el más importante aporte para una más precisa información del derecho de ese momento, particularmente por las cuestiones que se ventilaron en el caso que afectó a un cliente del gran orador. Lo que pone de manifiesto que resulta de sumo interés analizar con algún detenimiento algunos pasajes de este discurso, pronunciado

¹ Tales, la *Collatio legum Mosaicarum et Romanorum*; la *Consultatio cuiusdam veteris iurisconsulti*; el Epítome de Gayo; las Reglas de Ulpiano; los *Fragmenta Vaticana*; los Fragmentos de Autum; las leyes Romano-Bárbaras; los *Scholia Sinaitica*; las Sentencias de Paulo, etc.

a modo de alegato final –de bien probado– ante el tribunal de los recuperadores ². Aunque no satisface, tal vez, toda la curiosidad del lector, como con alguna excesiva exigencia lo señala Boulanger: “de todos los discursos de Cicerón, el *Pro Caecina* es sin dudas aquel que más interesa para el derecho civil de su época. No obstante no aporta tantas enseñanzas como se podía esperar, dado que en los problemas más importantes que plantea el asunto, lejos está de haberse logrado el acuerdo entre los juristas” ³.

Se calcula que este discurso de Cicerón data de los años 69 ó 68 AC, ya que el abogado del contrario, llamado Cayo Pisón, fue cónsul en el año 67 AC y en esta *oratio* se le niega autoridad: *neque auctoritas tuae est* (13, 37), expresión que resulta incompatible con la calidad –actual o pasada– de cónsul. Por lo que necesariamente debió ser pronunciada antes del consulado de C. Pisón.

En lo que atañe a Aulo Cecina, cliente de Cicerón, fue miembro de una antigua familia etrusca de *Volaterrae*. Actualmente, unos 30 km. al O. de Volterra, hay un pequeño poblado y un curso de agua que llevan el nombre de Cecina y en la costa del Tirreno está el consabido puerto: *Marina di Cecina*. El padre de A. Cecina fue amigo de Cicerón, de quien recibió elogios y ambos –padre e hijo– cultivaban la ciencia etrusca, habiendo el primero compuesto algunas obras sobre la adivinación, citadas por Séneca y Plinio. Fue Aulo Cecina, partidario de Pompeyo y redactó un violento panfleto contra Julio César, quien lo desterró a Sicilia; muerto éste, tornó a Roma.

2. El caso

De acuerdo a como lo presenta el ilustre abogado (4 a 8) –en su condición de tal y no como objetivo cronista– la cuestión habría comenzado con un abuso de confianza cometido por Sexto Ebucio, contra quien litiga A. Cecina: aquel pretendía reivindicar como propio el fundo Fulciniano, el que habría comprado por cuenta y orden de Cesenia, esposa de Cecina y pagado con dinero de ésta. Esta mujer, siendo viuda de sus primeras nupcias con Fulcinio, recibió como legado de éste el usufructo de todos sus bienes para que los disfrutara juntamente con el hijo del matrimonio.

Poco después murió Fulcinio (h), instituyendo heredero en su testamento a un pariente llamado P. Cesenio, tal vez hermano o sobrino de su madre.

Es entonces cuando Cesenia decide adquirir el fundo Fulciniano (del que tenía el usufructo que le había legado su difunto marido Fulcinio) contiguo a un campo del que era dueña. Le encomendó el negocio a S. Ebucio, quien desde mucho antes se desempeñaba como su mandatario, siendo entonces cuando se desata el conflicto, ya que Ebucio afirma haber comprado para sí y en cambio Cicerón sostiene que lo hizo para Cesenia. En los cuatro años siguientes a la compra no hubo cuestión alguna acerca de este campo, que ella había

² Los *recuperatores* o *reciperatores* constituyeron un colegio establecido según parece para dirimir conflictos entre ciudadanos y peregrinos. No se conoce bien cual fue su competencia y de entre ellos se elegían tres o cinco hombres para que juzgaran el caso.

³ Boulanger, *Cicerón Discours*, VII, Notice, Paris 1929, p. 61.

dado en arrendamiento; casada en segundas nupcias con A. Cecina, cuando ella muere éste vio la ocasión propicia para reivindicarlo.

Cesenia en su testamento instituyó tres herederos: su viudo A. Cecina en 23/24; un arrendatario de Fulcinio en 2/72 y el nombrado Ebucio en 1/72. Este pretendió que Cecina estaba incapacitado para adquirir por testamento, ya que como habitante de Volterra había sido privado de la ciudadanía por Sila como castigo a esta ciudad que apoyó a Mario. Pero de acuerdo a Cicerón se trató de una vana chicana dado que los volterranos habían conservado el *ius commercii* que los capacitaba tanto para testar como para adquirir por vía testamentaria.

Como resultaba evidente que S. Ebucio pretendía en la herencia de Cesenia algo más que el *sextus unciae* que ésta le había asignado, es que A. Cecina decide contraatacar promoviendo la *a. familiae erciscundae*; pero Ebucio considerándose dueño del fundo Fulciniano exigía que este bien quedara excluido de la herencia, para lo cual cursó una *denuntiatio* a su contenedor mediante la que exteriorizaba su intención de reivindicarlo.

Ante esta amenaza procesal, A. Cecina prefirió eludir el petitorio, juzgando que tal vez estaría más seguro acudiendo al remedio interdictal, dado que de seguro no contaría con las pruebas necesarias para triunfar en la reivindicación. Pero para obtener el interdicto se debía previamente cumplir con la *deductio quae moribus fit*, para cuya concreción acordaron los litigantes trasladarse al fundo Fulciniano y que Ebucio mediante un simulado acto de violencia expulsase a A. Cecina; en este caso, se discute si el interdicto procedente sería el *uti possidetis* o el *unde vi*.

Pero Ebucio se habría apartado de lo convenido y poniendo a la entrada gente armada le impidió a A. Cecina el acceso al fundo, por lo que éste obtuvo del pretor Dolabella el interdicto *unde vi armata* para ser restablecido en la posesión, rehusado por su contrario quien alegaba que aquel no se encontraba en el supuesto previsto en el interdicto, o sea que nunca había poseído.

Ante esta circunstancia A. Cecina exigió de su adversario una *stipulatio* para el caso que la violación del interdicto fuera comprobada judicialmente, obligándose a una suma igual mediante una *restipulatio*, si su pretensión resultaba rechazada. De este modo, el caso llegó a su estadio *in iudicio* sometido a un tribunal de recuperadores, ante el que Cicerón pronunció este alegato.

3. La conducta de Sexto Ebucio

Tal como quedó reseñado los contendientes habrían convenido un acto simulado de violencia, el que era llamado *vis ex conventu* o también *deductio quae moribus fit*. ¿Pero cuál fue la finalidad de este expediente preprocesal?

Para una mejor comprensión conviene recordar que el trámite de los interdictos prohibitorios –en particular el *uti possidetis* era sumamente complejo y arriesgado. Se integra primeramente con una acción *in factum* y arbitraria, que conduce a la absolución del demandado si éste cumplía antes de la condena: se trata del llamado *iudicium*

Cascellianum. El segundo paso era el entrecruzamiento de *sponsiones* y *restipulationes*, por lo que el juicio era denominado *per sponsionem*.

Por ello, para evitar el engorroso y complicado trámite del interdicto *uti possidetis*, que es un interdicto doble, quienes disputaban sobre la posesión de un fundo acudían a una expulsión convencional que abriera las puertas del *unde vi*, interdicto de trámite más asequible⁴. Al respecto de igual opinión es Di Pietro⁵ quien precisa que “esta *vis ex conventu*, sería una forma de violencia simulada, a los efectos de evitar el engorroso camino del *uti possidetis*, y dar pie para actuar por el *unde vi*, que como vimos es *restitutivo* y simple”.

La propia *oratio* confirma esta interpretación (10, 31): *Et hanc res posita, quae ab adversario non negatur, Caecina, cum ad constitutum diem tempusque venisset ut vis ac deductio moribus fieret...* (Esta es la realidad establecida, que no es negada por el adversario, cuando es llegado el día y el tiempo para la violencia y la desposesión establecidas por la costumbre...). Y también más adelante (16,46): *At vero quidem iam est et maiorum exemplo multis in rebus visitatum: cum ad vis faciendam veniretur...* (Pero siendo un uso antiguo y practicado a ejemplo de los antepasados cuando se llegó al sitio para hacer la violencia...). Y el efecto de la *deductio quae moribus fit* era la pérdida de la posesión.

Gayo (4, 170) alude a una *vis et potestas*, pero esta constituye un acto de cooperación con el interdicto, posterior a su dictado y que forma parte del procedimiento del *uti possidetis*. En cambio, la *vis ex conventu* a la que se refiere este discurso ciceroniano importa un rito introductorio del interdicto *unde vi*.

Todo esto explica cabalmente la conducta seguida por S. Ebuco: el acto de violencia simulada concertado con A. Cecina no era un estadio del *uti possidetis* sino un acto preprocesal previo e introductorio del *unde vi*. Pero la presencia de gente armada que le vedó el ingreso al fundo Fulciniano detuvo el procedimiento elegido por el cliente de Cicerón; de tal modo que no hubo desposesión –ya que tal era el efecto de la *vis ex conventu*– por lo que mal podía Cecina invocar algo que no ocurrió. En otras palabras, que si A. Cecina no fue expulsado por medio de la violencia (sea real o simulada) no podía acudir al interdicto *unde vi*. Y dado que como su patrocinado no podía alegar haber sido desposeído, es que Cicerón procura demostrar a lo largo de este discurso que la *prohibitio* llevada a cabo por S. Ebuco mediante la presencia de hombres armados equivalía a la *deiectio* exigida para la procedencia del interdicto elegido⁶.

Claramente lo señala Ulpiano (D. 43, 16, 1, 23), refiriéndose al *unde vi*, cuando dice: *interdictum autem hoc nulli competit, nisi ei, qui tunc, quum deieceretur* (A nadie le compete este interdicto sino al que poseía cuando fue desposeído, y no se considera que es arrojado sino quien posee).

4. La estrategia de los abogados

Cayo Pisón, abogado de Sexto Ebuco, el contrincante de Aulo Caecina, se encontraba

⁴ d’Ors, Derecho Privado Romano, Pamplona 1983, § 92, pp. 134/135 y § 145, n.3, p.196.

⁵ Di Pietro, Gayo Institutas, Buenos Aires 1987, n.179, pp.772/773.

⁶ Boulanger, op. cit., pp.69/70.

jurídicamente en una posición cómoda: era menester la expulsión de quien haya estado en posesión del fundo y como Cecina nunca la tuvo, mal pudo haber desposesión. O sea que faltaba el sustento básico para la procedencia del interdicto *unde vi armata*. Consciente de esta ventaja, C. Pisón no tuvo empacho en que sus propios testigos acreditaran la verdadera violencia ejercida contra el cliente de Cicerón, la que no consistió en una expulsión sino en la simple prohibición de acceder al fundo Fulciniano. Dicho de otro modo, que el impedimento para que A. Cecina dedujera el interdicto era que faltó la *deiectio*, ya que fue víctima de una simple veda de ingreso *–prohibitio–* al mentado fundo, lo que le permitió a C. Pisón sostener que no estaban cumplidos los recaudos de hecho necesarios para que el *unde vi* tuviera andadura.

Debió sostener C. Pisón que la parte contraria no solamente debía probar la ocurrencia del acto violento sino muy especialmente la posesión para poder protegerse con el interdicto *unde vi* y en esto radica la debilidad de la posición de A. Cecina. Del discurso de Cicerón se infiere que C. Pisón debió cuestionar la capacidad de Cecina para adquirir por testamento (7, 18), pero esta cuestión resulta ajena al tema en debate.

La estrategia ciceroniana en el caso consistió en sostener que, como no existía el interdicto *unde vi prohibitus*, debía extendersele analógicamente el *unde vi deiectus*. Para demostrarlo su táctica consistió en la comparación de la fórmula del *unde vi cotidiana* con la del *unde vi armata*, sosteniendo que la segunda no exigía la prueba de la posesión. La fórmula del primero (Gayo, 4, 154) requiere que la posesión no sea viciosa: *cum ille possideret nec vi nec clam nec precario* (como él poseyera sin violencia ni clandestina ni precariamente). Y como la fórmula del *unde vi armata* no contiene la *exceptio vitiosae possessionis*, Cicerón concluyó que la expresión *cum possideret* estaba excluida de la segunda fórmula. la recta interpretación lleva a sostener que este interdicto protege la posesión –aun la viciosa– de la violencia armada, pero siempre es preciso que quien acuda a este remedio haya poseído, situación en la que nunca se encontró Cecina.

Pero el ilustre orador incurre en contradicción, ya que después de haberse esforzado en demostrar que no era necesario ser poseedor para deducir el *unde vi armata*, trata luego de probar que su cliente poseía el fundo Fulciniano, pero con unos medios de prueba poco convincentes y muy débiles comparados con las probanzas rendidas por su contrario. No ha llegado a conocerse cual fue el pronunciamiento de los jueces de este pleito: se considera que Cicerón no lo hubiera ganado en el tribunal de la jurisprudencia, “pero no es imposible que jueces de ocasión como los recuperadores –que habían demostrado su confusión dictando dos reenvíos del asunto– se hayan dejado seducir por la capciosa dialéctica de Cicerón”⁷.

5. El Ius Civile

Ya en otras obras (*de oratore* 1, 66-201) Cicerón había destacado la importancia del *ius civile* para la vida social. En ésta (25, 70) lo ratifica en los siguientes términos: *Nam qui*

⁷ Ibid., p.75.

ius civile contemnendum putat; is vincula revellit non modo iudiciorum sed etiam utilitatis vitaeque communis... (No hacer caso del derecho civil es destruir no solamente los vínculos de los tribunales sino también la utilidad de la vida en común...). Y precisa a renglón seguido: *qui autem interpretes iuris vituperat, si imperitos iuris esse dicit, de hominibus, non de iure civile detrahit; sin peritis non putat esse obtemperandum, non homines laedit, sed leges ac iura labefaciat* (porque si se vitupera a los intérpretes del derecho, acusándolos de imperitos del derecho, se rebaja a los hombres, pero no al derecho civil; pero sostener que no es necesaria la opinión de los peritos no es dañar a los hombres sino hacer daño a las leyes y al derecho).

Todas estas ideas se resumen en esta categórica afirmación (25, 70): *Quod vobis venire in mentem profecto necesse est, nihil esse in civitate tam diligenter quam ius civile retinendum* (Es necesario que os persuadáis que nada en la ciudad debe ser tan salvaguardado como el derecho civil). Y el valor del derecho civil aparece destacado un poco más adelante (26, 73): *Quod enim est ius civile? Quod neque inflecti gratia neque perfringi potentia neque adulterare pecunis possit; quod si non modo oppressum, sed etiam desertum ad negligentius adservatum erit, nihil est...* (¿Pero qué es el derecho civil? Aquel que no puede doblegar el crédito, aquel que no puede quebrantar el poder, aquel que no puede alterar el dinero. Que no solamente no debe ser destruido, sino que desviado o negligentemente observado, nada hay...).

En opinión de Cicerón (28, 78) verdadero jurisprudente es aquel *qui iuris civilis rationem numquam ab aequitate seiunxerit* (que nunca separó el espíritu del derecho civil de la equidad), que durante muchos años puso a disposición del pueblo su ciencia y su talento y *qui ita iustus est et bonus vir et natura, non disciplina consultus esse videatur* (que es tan justo y bueno que parece que su ciencia le viene de la naturaleza antes que del estudio), tan sabio y tan prudente que parece deberle al derecho civil no sólo sus conocimientos sino también su bondad (id). Las virtudes que el orador pone en cabeza del jurisprudente aparecen encarnadas en la persona de Aquilio Gallo, amigo de Cicerón y su colega en la pretura, que por entonces aún no había publicado las fórmulas represivas del dolo (*actio y exceptio doli*, del 65 AC) a las que el orador (*de natura deorum*, 3, 30, 74) calificó como *everriculum malitiarum omnium* (escoba de todas malicias). Y cuando le preguntaban que es el dolo malo, respondía: dar a entender una cosa y hacer otra (*de officiis*, 3, 14). A este pretor también se le deben la estipulación aquiliana (D 46, 4, 18, 1), y una fórmula para la institución de los nietos póstumos (D 28, 2, 29).

También la *interpretatio* es materia de consideración en este alegato ciceroniano. Así, defiende que en los casos en que se ha distinguido el derecho y la justicia, siempre ha prevalecido la opinión que reunía en sí mayor autoridad y equidad (28, 80). Agrega –refiriéndose al interdicto– que si se fundara el derecho sobre las palabras, se perderían las ventajas del interdicto (19, 55).

La distinción entre el derecho civil y el honorario, plenamente vigente en tiempos de Cicerón, igualmente encuentra acogida en este discurso (12, 34): *nam quis agam mecum ex iure civile ac praetorio non habes* (porque no tienes acción contra mí ni según el derecho civil ni el pretorio). Finalmente, superando el rigorismo formalista del derecho arcaico, sostiene que la justicia debe prevalecer sobre las palabras. El tribunal de los centumviro

desechó una tesis de Escévola (24, 67) *quia verbis oppugnare aequitatem videbatur* (porque las palabras contradecían la equidad).

6. La Capitis Deminutio

Escribió Gayo (1, 159): *Est autem capitis deminutio prioris status permutatio, eaque tribus modis accidit: nam aut maxima est capitis deminutio, aut minor, quam quidam media vocant, aut minima* (La disminución de la capacidad es un cambio del primitivo estado, a la que se llega de tres modos: la disminución de la capacidad máxima, la menor que también llaman media y la mínima). Esta tripartición aparece también en Paulo (D 4, 5, 11) y en Ulpiano (11, 10-13). De acuerdo a estos autores, la *capitis deminutio* máxima consiste en la pérdida simultánea de la libertad y la ciudadanía (Gayo 1, 160); la menor o media, cuando sólo se pierde la ciudadanía y no la libertad (id. 1, 161) y la mínima es la mutación del estado de familia, sin cambios en la ciudadanía y libertad (id. 1, 162 y Ulp. 11, 13). Esta doctrina resulta repetida sin apuntar críticas en la mayor parte de los manuales y en otras obras que no lo son; sin embargo, hay algunas voces discordantes que han puesto en tela de juicio su genuinidad.

En efecto, Gayo pone como supuesto de *capitis deminutio minor* la interdicción del agua y del fuego (1, 161), en la que se perdería la ciudadanía y no la libertad. Pero esto no es más que el fruto de una confusión, ya que la *aquae et ignis interdictio* no es una simple y pura pérdida de la ciudadanía romana, sino que el ciudadano para evitar una pena grave se autoexiliaba de Roma: la ciudadanía no le era quitada sino que la abandonaba ⁸.

Esto lo ha llevado a d'Ors a sostener que esta tripartición es desorientadora por cuanto escinde dos ideas que en la concepción romana forman una amistad: *libertas civitasque*, pues la libertad también se la concibe como romana ⁹. Cuando Cicerón defiende la capacidad de A. Cecina para adquirir por testamento, cuestionada por su adversario en razón de la ya mentada sanción de Sila a los habitantes de Volterra, afirma (33, 96) *Qui enim potest iure Quiritium liber esse is qui in numero Quiritium non est?* (¿Porque cómo puede ser libre según el derecho de los Quirites quien no se encuentra en el número de los Quirites?), que es como decir que no se puede ser libre según de los Quirites?), que es como decir que no se puede ser libre según el derecho de la ciudad sino se pertenece a ella. Esta cuestión ya había sido anticipada por Fustel de Coulanges, que había determinado la imposibilidad de la doble ciudadanía así como la inescindibilidad de los conceptos de libre y ciudadano ¹⁰: se es libre porque se es ciudadano.

No solamente d'Ors cuestiona el carácter no romano de la triparticipación ¹¹, lo que lo lleva a cuestionar al texto de Paulo arriba citado, que considera no es genuino, sino que también lo hace Volterra en términos que no dejan lugar a dudas: *La teoría moderna de los tres status no encuentra su exacto lugar en las fuentes romanas, en el sentido que los Romanos no han concebido un status libertatis distinto y separado del status civitatis. En*

⁸ Di Pietro, op. cit., n.85, p.111.

⁹ d'Ors, op. cit., § 208, n.3, p.275.

¹⁰ Fustel de Coulanges, La ciudad antigua, III, 13.

¹¹ d'Ors, loc. cit., n.2.

otras palabras, la *libertas* por tener aplicación y significado práctico, implica necesariamente un *status civitatis* del individuo: si no se la acompaña por un *status civitatis*, la *libertas* no puede tener relieve en el ordenamiento jurídico romano ¹².

Y todo esto encuentra también sustento en Cicerón, quien precisa los alcances de la *aquae et ignis interdictio* (*pro domo sua*, 30, 78) y cuyos efectos destaca en *pro Caecina* (34, 100): *Nam, cum ex nostro iure duarum civitatum nemo esse possit, tum amittitur haec civitas denique, cum is qui profugit receptus est in exilium, hos est in alia civitatem* (porque nadie según nuestro derecho puede pertenecer a dos ciudades, se pierde definitivamente la ciudadanía cuando el prófugo es recibido en el exilio, esto es, en otra ciudad). Pero ningún romano podía perder la ciudadanía en Roma, o sea que no había tal *capitis deminutio minor*, expresión que usa Horacio refiriéndose a Atilio Régulo, prisionero de los cartagineses (*Carmines*, 3, 5, 42). Quien perdió la ciudadanía es extranjero y como tal ajeno al derecho quirritario, para el que no es sujeto de relaciones jurídicas.

7. El edicto del pretor

En un trabajo anterior ¹³ se precisaba que la facultad constitucional de la pretura para establecer las innovaciones que a través del tiempo introdujo en el derecho mediante los edictos (sean perpetuos o repentinos) surgía del *imperium* propio de esta magistratura mayor. Este poder era ejercido discrecionalmente por el magistrado a cargo de la jurisdicción.

En *pro Caecina*, Cicerón distingue entre la razón del derecho y la fuerza del interdicto (19, 56). Lo hace en estos términos: *At vero ratio iuris interditi que vis et praetorum voluntas et hominum prudentium consilium et auctoritas respuat hanc defensionem et pro nihilo putet* (Porque la razón del derecho, la fuerza del interdicto, la voluntad del pretor y el consejo de los hombres prudentes y su autoridad, rechazarán esta defensa y la tendrán por nada).

De lo que parecería que la actitud de los pretores que se sucedieron a lo largo de los siglos haya sido siempre voluntarista, ajena a toda razón. Pero esta sería una errónea interpretación ya que no se trata de ello, sino que el autor está analizando un interdicto, que es uno de los más importantes medios procesales creados por estos magistrados. Y el interdicto, como la propia palabra lo sugiere, es antes que nada una prohibición: *vim fieri veto*. Pero ni esta prohibición era irracional ni los pretores se movieron al solo impulso de su voluntad: por el contrario, ha sido su fecundísima labor la que posibilitó el desarrollo del derecho, abriendo los causes por los que luego transitó la jurisprudencia.

Y ello ha sido –fundamentalmente– obra de la recta razón aplicada a superar las limitaciones e injusticias del rústico derecho Quirritario (Papiniano, D 1, 1, 7, 1).

¹² Volterra, *Istituzioni di Diritto Privato Romano*, Roma 1980, p.51.

¹³ Carbone, De la naturaleza del edicto del pretor, *Prudentia Iuris*, XXI-XXII, pp.101/119.

8. Otras cuestiones

Al igual que en *Topica* 4, 23, recuerda Cicerón en *pro Caecina* (19, 54) el plazo de la usucapión: *Lex usum et auctoritatem fundi iubet esse biennium* (La ley fija la posesión y la garantía del fundo en dos años). Y agrega un caso de interpretación analógica: *At utimur eodem iure aedibus, quae in lege non appellantur* (aplicamos el mismo derecho a los edificios a los que la ley no menciona).

Un concepto distinto de *auctoritas* aparece en 26, 74, ya no como garantía del dominio sino como del propio derecho civil sobre los bienes que se tienen. Por lo que dice: *Aquae ductura, haustus, iter, actus, a patre, sed rata auctoritas harum rerum omnium ab iure civili sumitur* (las servidumbres de acueducto, de abreviar, de paso, de arriar ganado, las tengo del padre, pero la garantía de todas estas cosas viene del derecho civil). Se trata –como lo pone de manifiesto Lévy–Bruhl¹⁴– de un poder de derecho sobre una cosa que se opone al *usus*, poder de hecho sobre la misma cosa.

Analizando el interdicto en búsqueda de argumentos en pro de su cliente, Cicerón afirma (20, 57) *non quo omnes sint ut appellentur procuratores qui negoti nostri gerant* (no todos los que se ocupan de un negocio nuestro se llaman procuradores). Otros testimonios de este discurso prueban, por ejemplo, que *addictio* corresponde a venta en subasta (4, 16): *Aebutium negotium datur. Adest ad tabulam, licetur Aebutius; deterrentur emptores multi, parti gratia Caesenniae, partim etiam pretio. Fundus addicitur Aebutio* (Se le encargó el negocio a Ebucio. Se presentó a la venta y ofertó. Muchos compradores desistieron, algunos por consideración a Cesenia, otros por causa del precio. El fundo se adjudicó a Ebucio)¹⁵. También el carácter abstracto y oral de la *stipulatio* (3, 7) cuando sostiene: *Si quis spondit, quia in re verbo se obligavit uno, id non facit, maturo iudicio sine ulla religione iudicis condemnatur* (si quien *espondió*, se obligó con una sola palabra y no cumplió su obligación, llegado el momento los jueces lo condenarán sin ningún escúpulo)¹⁶.

En este discurso refiriéndose a este interdicto, enseña Cicerón (3, 8) *est enim turpe iudicium* (porque es un juicio infamante). Esto aparece confirmado por Ulpiano en D 43, 16, 13: *neque unde vi neque ullum interdictum famosum est* (ni el *unde vi* ni ningún otro interdicto aporta fama). También puntualiza nuestro orador que renuncia a la *actio iniuriarum* contra S. Ebucio, dado que por este camino no obtendrá la posesión del fundo Fulciano (3, 9 y 12, 35). Y el carácter indirecto del juicio aparece claro cuando dice a los recuperadores (8, 23): *Sponsio facta est. Hac de sponsione vobis iudicandus est* (la *esponsio* está hecha. De esta *esponsio* habréis de juzgar).

En alguna medida Cicerón viene a ser algo así como un precursor, ya que en su tiempo no se distinguía la violencia del temor o amenazas. Sin embargo, en 14, 41 pregunta *cum de possessionis controversia et de privatorum hominum contentione iuris loquatur, tu vis negabis facum, si caedes et occisio facta non erit?* (¿cuándo se trata de una controversia sobre la posesión, de un debate procesal entre particulares, sostendrás que no hubo violencia

¹⁴ Lévy–Bruhl, *Nouvelles études sur le tres ancien droit romain*, Paris 1947, pp.28/30.

¹⁵ *ibid.*, p.156, n.37.

¹⁶ Sobre el empleo de otros verbos, vid. Gayo 3,92.

porque no hubo heridos y muertos?). La cuestión se planteó en la jurisprudencia clásica: Labeón defendía la tesis de que hubo expulsión cuando el poseedor huye por miedo a la turba; en cambio Pomponio exige la violencia corporal (D 43, 16, 1, 29).

También la *expensilatio*, contrato literal con un banquero, aparece descrito en 6, 17, dado que Cesenia habría acudido al préstamo para pagar el precio del fundo Fulciniano: *se autem habere argentarii tabulas in quibus sibi expensa pecunia lata sit accepta que relata* (porque tiene a su disposición los libros del banquero en los que la suma se encuentra como debitada y como recibida). Considera como contratos gratuitos a la tutela, sociedad, mandato y fiducia (3, 7). También admite que la madre puede ser usufructuaria junto con el hijo (3, 7): *usus et fructum omnium bonorum Caesenniae legat, ut frueretur una cum filio* (legó a Cesenia el usufructo de todos los bienes, para que los aproveche con su hijo). En D 36, 2, 26, 2, el marido impone a la cónyuge usufructuaria un fideicomiso de subsidios periódicos en favor de los hijos menores.

Finalmente y como lo precisa Fernández Barreiro ¹⁷ se desprende de *pro Caecina* (3, 8) que el actor gozaba de amplia libertad en el proceso formulario para elegir el medio procesal para anotar al contrario. Y en 7, 19 da cuenta de la notificación que Ebucio hizo a Cecina en el foro romano, de su intención de reivindicar el fundo Fulciniano: *homini Romae in foro denuntia fundum illum de quo ante dixi* (le notificó en Roma en el foro acerca del fundo del que antes dije). Se trata del acto conocido como *denuntiatio*, consistente en dar a conocer la causa del futuro pleito.

9. Conclusión

La revista pasada a este discurso ciceroniano ha puesto de manifiesto que se trata de un testimonio sumamente valioso para un mejor conocimiento del derecho de su época, cuando se instalaban las bases del futuro derecho clásico, justo en los albores de la gran jurisprudencia romana. Si se permite la expresión, se trata del más jurídico de los trabajos del gran orador y el que aporta mayor cantidad de datos concretos.

Va de suyo que se trata de un alegato excepcional, si bien hay fundadas sospechas que el cliente de Cicerón no llevaba la razón. También ha sido puesta en tela de juicio la narración de los hechos desarrollada desde 4, 10 a 6, 17, que no se ajustaría a la realidad. Sin perjuicio de lo cual constituye un testimonio de primer valor no solamente en lo que se refiere al interdicto *unde vi*, sino también acerca de la actuación procesal en general.

A lo largo de las precedentes líneas se ha hecho hincapié en algunos temas que aparecen como los más relevantes, pero un análisis más minucioso permitirá descubrir muchos otros veneros. Si bien Cicerón no puede ser contado en el número de los jurisperitos, sus conocimientos del derecho de su tiempo son lo suficientemente amplios y sólidos como para poder aprovechar al máximo su contenido. Por cierto que hay algunos temas omitidos que hubieran podido satisfacer la curiosidad del estudioso de hoy, pero mal podía Cicerón adivinar el futuro, pese a su gran amistad con tan distinguidos cultores de la ciencia etrusca.

¹⁷ Fernández Barreiro, La previa información del adversario en el proceso privado romano, Pamplona 1969, pp.93/94.

LOS IURIS PRAECEPTA O LA NORMA ETICA COMO IMPERATIVO JURIDICO

ANGEL HUGO GUERRIERO*

SUMARIO: I. ANÁLISIS TERMINOLÓGICO. II. EVOLUCIÓN DEL PENSAMIENTO ÉTICO-JURÍDICO ROMANO. III. TESIS SOBRE LA ESENCIA DEL JUS COMO OBRA ARTESANAL PROPIA DE HOMBRES VIRTUOSOS.

I. ANÁLISIS TERMINOLÓGICO

1.– Objeto de nuestro análisis es destacar que lo primero que la razón capta al hablar de lo justo en el caso concreto, es que el ser humano debe vivir honestamente, no dañar a nadie y dar a cada uno lo que es suyo.

El texto latino se da en las Institutas (I,1,3) y el Digesto (1,1,10,1) extraído del Libro I de las Reglas de Ulpiano: IURIS PRAECEPTA SUNT HAEC; HONESTE VIVERE, ALTERUM NON LAEDERE, SUUM CUIQUE TRIBUERE.

Es de destacar *ab initio* que el texto no tiene correspondiente en las Institutas Gayanas, lo que aboga por su bizantinidad. Sin embargo se debe tener en cuenta que lo único post-clásico que se advierte es probablemente la estructuración del texto dentro de un contexto en el que el legislador se preocupa por definir primero la Justicia, inmediatamente su objeto, o sea lo justo, JUS, pésimamente traducido por el derecho y finalmente el trabajo y virtud (ambas cosas) a que se deben abocar los juristas, o sea la JURISPRUDENTIA.

2.– Es previo al análisis que nos proponemos, aclarar qué se entiende en el texto por JUS, dado que es de aquéllo de que se está hablando.

No se puede traducir Jus por Derecho, ni identificar a éste con la ley. Partir de esa base para interpretar los textos romanos es caer en un error grave que impide arribar a cualquier conclusión valedera.

Coincidiendo con D'Ors (Derecho Privado Romano, unsa, 1977, pág.41), *jus* es lo que la sociedad mediante sus jueces reconoce como ajustado a las conveniencias, o sea que representa la solución justa en el caso determinado. El JUS es por tanto el resultado de un trabajo artesanal (*ars*) que conlleva la necesidad de moldear lo bueno (*id quod convenit*

* Universidad Católica

rerum naturae), con lo equitativo (aequitas), término que los romanos no utilizaron como sinónimo de la *epieikeia* de los griegos que aludían a un correctivo de lo justo: Para los romanos la *aequitas* era un componente de lo justo; de ahí la acertada definición de Celso: *Jus est ars boni et aequi*.

Así las cosas la cuestión en análisis nos pone frente a lo que el jurisprudente debe tener en cuenta si pretende ponerse en contacto con las principales concreciones de lo que en una sociedad debe entenderse como justo: *Jus: ipsa res justa* primera acepción que el Aquinatense da al término (S.T.,2-2,q.57.1 ad I).

3.– Siguiendo con nuestro análisis terminológico, cabe inquirir el sentido del término *praecepta*, participio pasado del verbo *praecipio* cuya acepción según uso que le dieran Salustio, César y Lucrecio (Diccionario Manual Latino-Español, Sopena, 1981, pág.373), es la de tomar anticipadamente, ocupar antes, tomar el primero, obtener de antemano. Sin menoscabo de que el mismo término se utilice para indicar lo que se le manda, aconseja, advierte o se proyecta, este significado está prohibido por el primero, dado que se manda, se ordena lo que se entiende con decir con lo que se tiene preconcebido. Es Vinnio (Comentario Académico y Forense a los cuatro libros de las Instituciones Imperiales de Justiniano, Barcelona, 1867, T.I, pág. 13), el que hace notar que el texto alude no a reglas sino a *ciertas nociones, que nos han sido infundidas por la misma naturaleza y como consignadas, y casi inscriptas en nuestro entendimiento*.

Queda claro en consecuencia que no estamos frente a mandamientos o reglas, sino todo lo contrario, a lo que éstas presuponen, siendo colacionable el texto paulino: *non ex regula jus sumatur, sed ex jure quod est regula fiat* (D, 50, 17, 1).

4.– Lo que primeramente capta nuestra razón al hablar de lo que se debe proponer como solución justa, es que los hombres deben *honeste vivere* o sea vivir decorosamente. Así como el *decor* era según Quintiliano (Sopena, op. cit., pág.140), *quo omnes decet*, lo que está bien, lo que conviene a todos, el *honor* era la consideración que de los demás se merecía, por cuanto *honeste vivebat*: vivía con las exigencias del decoro, o sea lo que condecía con lo que era; de allí la *dignitas* que no era otra cosa que el conjunto de merecimientos de aquél que vivía de forma tal que sus actos condijeran con lo que era.: Eso es la honestidad, cualidad intrínseca del verdadero bien, reñida muchas veces con su otro aspecto: la utilidad: *utilitas cum honestate certat*, decía Cicerón (Sopena, op. cit. pág. 228). Es indudable por otra parte el origen Ciceroniano de la sentencia, *Beate et honeste vivere*, en contra de los que rotulan de bizantina la expresión que comentamos. Lo importante, empero, de esta cuestión es resaltar que para el jurista romano todo el quehacer jurídico no podía descolgarse de la ontología: Para determinar lo que se debe al hombre, es previo respetar lo que es, dado que su conducta se deberá *cohonestar* con su naturaleza. En otros términos y siguiéndolo al mismo Cicerón, cuando hay pugna entre el *Bien útil y el honesto*, es deber del jurista salvar la dignidad del hombre: o sea su vivir honestamente: ésta es la verdadera filosofía de que se jacta el Digesto en su primer libro (1,1,1), cuando dice *Justitiam colimus, et boni et aequi notitiam profitemur... veram, nisi fallor, philosophiam, non simulatam affectantes*. Así visto, el proemio romano del

derecho nos interna en una verdadera lucha que se ventila entre lo que en definitiva debe prevalecer y lo que se presenta como útil o deleitable o ambas cosas a la vez: Lucha que no siempre es dable concluya con una composición de todos esos aspectos. De ahí que se deba concluir que *non omne quod licet honestum est* (Dig. 50, 17, 144), texto éste que tiene su correlativo en la sentencia de Modestino: *In coniunctionibus, non solum quid liceat considerandum est, sed et quid honestum sit* (Dig. 50, 17, 197).

5.– Sigue el texto reparando no ya solamente en el aspecto estático del jus, sino también en lo que hace a su dinamicidad, explicitando las dos primerísimas consecuencias de la verdadera filosofía a la que los juristas romanos decían adscribirse, para diferenciarse de los habladores sin fundamento: los sofistas.

Estas dos deducciones son la de no dañar a los demás y la de dar a cada uno lo que corresponde.

Prueba de que estos dos principios no son autónomos sino deducidos del “decor” y de la “dignitas” y que lo justo no es otra cosa que el encuentro de lo que en cada caso se puede cohonestar con los mismos, son las sentencias que se suceden:

A) *Nullus videtur dolo facere qui suo iure utitur*, texto gayano recogido en D.50,17,55.

B) *Non videtur vim facere qui iure suo utitur et ordinaria actione experitur*, texto éste tomado de Ulpiano en D.50,17,155.

C) *Iure naturae aequum est neminem cum alterius detrimento fieri locupletiore*, tomado de Quinto Mucio en D.50,17,206.

De las sentencias precitadas se desprende que no puede dañar a otro el que obra justamente, lo que no es lo mismo que interpretar que los textos aluden a alguna facultad o al llamado derecho subjetivo cuando utilizan el término jus. Por el contrario, la frase *suo iure uti* quiere decir hacer lo que en el momento se debe hacer, lo justo. Esta interpretación resulta meridiana en el texto Paulino que se recoge en el mismo D.17,151: *Nemo damnum facit nisi qui id fecit quod facere ius non habet*, y otros de la misma procedencia en D.50,171: *Nihil dolo creditor facit qui suum recipit* y en D.50,17,141: *Quod contra rationem juris receptum est, non est producendum ad consequentia*.

Tanto pues, desde el punto de vista substancial como del adjetivo, lo verdaderamente debido a mi persona no puede dañar a otros y si los daña no me es precisamente debido por estar en contra de la porción que en el caso se me debe reconocer (la ratio juris). A quienes duden de la interpretación que a nuestro juicio merecen los textos aludidos, los remito a lo que el indudablemente clásico Gayo dice en sus Institutas (I,53): *Male enim nostro iure uti non debemus, paralelo de aquel otro de Paulo que dijo: In omnibus quidem, maxime in iure, aequitas spectanda sit*”, con lo que se ratifica que en la concepción romana, la equidad forma parte de la misma solución justa y no es un correctivo de la justicia.

Corolario de este análisis terminológico es que en una correcta interpretación de lo justo no cabe más que poner en una misma línea la conducta debida, la ausencia de perjuicio para terceros y el reconocimiento de lo que a ellos pertenece.

II. EVOLUCIÓN DEL PENSAMIENTO ÉTICO-JURÍDICO ROMANO

A) Primera Etapa

En una primera época de la que no podemos fijar plazos, el Derecho no sólo para los Romanos sino para todos los antiguos era el mismo Poder; éste a su vez era un derivado del tener, demostración evidente de la predilección divina. Es así que se creía tener derecho en la medida del propio alcance. El dominio era el *mancipium*, la forma pristina de transferirlo la *mancipatio*, derivaciones todas de la *manus* miembro con que el hombre se contactaba con las cosas; el conjunto de facultades que el *pater* tenía sobre su cónyuge era la *manus* y la forma de obligarse era la auto-pignoración mediante el *nexus*. Sobre las cosas el hombre se establecía (*sedere*) y de esa forma entraba en su *possessio*; la capacidad de derecho era la de apoderarse (*jus capiendi*), que podía hacer valer mediante el derecho de conducir (*jus agendi*); si se pertenecía era *sui juris*, si dependía no era *caput* sino que otro utilizaba su cabeza por la suya (*alieni juris*). En definitiva en sus relaciones privadas el derecho del Romano estaba signado por el alcance de sus mismas manos; su misma familia podía ser por él verdadera o ficticiamente vendida (*mancipatio familiae*), si se dirigía hacia las personas ejercía un *jus in personam*, si hacia la cosa, un *jus in rem*; si la persona se resistía podía sujetarla (*legis actio per manus iniectionem*) si la cosa se colocaba fuera de su radio de poder, tenía facultades para asegurarla mediante la *legis actio per pignoris capionem*.

Paralelamente en el mundo de los derechos de razón pública, el *populus* era *regido* por un *rex* quien así procedía por ser el que tenía el pontificado que le permitía saber la voluntad de los dioses; el *populus* necesitaba de la *auctoritas patrum* para que su voluntad tuviera trascendencia legal así como el *impuber* necesitaba de la *tutoris auctoritas*; en el campo de las relaciones con los demás pueblos, al Romano lo que le interesaba era ampliar ese espectro del poder que los dioses habían confiado a su *civitas*, de forma tal que pretendió y obtuvo la hegemonía que lo llevó a su máxima gloria de la que incluso llegó a abusar mediante la formalización de pactos en los que muchas veces primaba la desigualdad del trato que daba a sus confederados (*foedera iniqua*).

Como distintivo de esta época cabe pues concluir que lo primero que la razón captaba al establecer los fundamentos de la solución justa que a cada planeamiento se debía dar, era la necesaria interpretación de la voluntad divina. Es interesante la cita de Fustel de Coulanges: La Ley antigua nunca tuvo considerandos. Se daba porque los dioses la habían dictado... El Derecho nació pues al amparo de la Religión... En Roma no se podía ser buen pontífice si se desconocía el Derecho y recíprocamente no se podía conocer el Derecho si se ignoraba la Religión... Derecho y Religión formaban una sola cosa” (La ciudad antigua. pág.226) El *jus* por tanto en esta época era un mandato (*jubeo*) que debía estar acorde con la voluntad divina, la interpretación de cuya palabra determinaba lo que concordaba o no con sus designios (*fas, nefas, de fari: hablar*) Es por otra parte congruente con esta forma de pensar que las leyes no se grabaran (*jus non scriptum*), que su interpretación estuviera en manos de los pontífices y que se consideraran amparadas fundamentalmente por las *mores majorum*. Las leyes antiguas entonces fueron verdadero mandatos divinos (*de legare, mandar*) que se cantaban (*canon de canere*) y, con el tiempo, disposiciones que se leían (*de legere, leer*).

B) Segunda Etapa: Merced a la influencia greco-fenicia y con el correr del tiempo, la causa eficiente del *jus* se bifurcó; ya no fue solo la interpretación de la voluntad divina la materia de la que las soluciones justas se iban a nutrir; a la *naturalis ratio* le llegaba su turno, ya sea entendida objetivamente como el *medium in re* o sea la porción o ración que a cada uno le toca en un justo reparto, ya sea que consideremos que con dichos términos los Romanos hacían mención a la razón natural: Ambas interpretaciones han sido defendidas y creo merecen ser tenidas en cuenta procurando en cada caso dilucidar cuál es el sentido con que dichos términos fueron utilizados. Lo cierto es que apelando a las *naturalis ratio*, los Romanos cambiaban el criterio con que una situación había sido encarada hasta entonces, sentenciando que la verdadera costumbre no era la últimamente aceptada sino que, por el contrario, la *ratio legis* era muy otra. Volviendo a nuestro caso, es preciso coincidir que en esta etapa el *jus* se humaniza y tiene como causa material no solamente lo religioso sino también lo que al hombre interesaba (*res humanae*). Es Ulpiano el que en D.I,1,1), 2, define la jurisprudencia como *Divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientis*; Celso nos pone al tanto de que *Jus est ars boni et aequi* (D.I,1) y posteriormente Justiniano remendándolo en sus Institutas (I,1,4) sentencia *Boni et aequi notitiam profiteamur, aequum ab iniquo separantes...*, Por su parte es Gayo el que con anterioridad y según D.I.8,1, afirma: *Summa rerum divisio in duos articulos deducitur; nam aliae sunt divini juris, aliae humani* El concepto de *natura* pone al Romano en contacto consigo mismo como hombre y frente a las cosas que le están disponibles; el Derecho, entonces, se humaniza y también se racionaliza.

En lo que tiene relación con los derechos de razón privada la mentalidad romana se transforma: el poder sobre las cosas (*plena in re potestas*) pasa a ser el *dominium* o sea lo propio del *dominus*; la relación obligacional deviene *crediticia* o sea fundada en la *bona fides* y la autopignoración se abandona, el contrato deja de ser una forma exclusivamente utilizada para quedar contraído (*contractus*) al cumplimiento de una obligación evolucionando hacia un modo de regular la situación jurídica en que las partes se colocan; el dolo encuentra cabida como acción y como excepción abandonándose la vieja exclusión de que era objeto; la doctrina de la *voluntas* gana predicamento y tiene su victoria oficial en la Causa Curiana.

En el ámbito de los derechos de razón pública, la humanización del derecho es aun más evidente. Modestino en D.I,3,5, nos previene que el derecho o lo dicta la naturaleza (*necesidad*) o lo crea el hombre mediante su razón y consentimiento o lo tenemos recibido de nuestros mayores, o es costumbre aceptada dado que el derecho debe adaptarse a aquellas cosas que suceden frecuente y fácilmente, no a las que raramente acontecen. La voluntad del pueblo es la que en definitiva fundamenta la ley: *Las mismas leyes por ninguna otra causa nos obligan más que porque haber sido aceptadas por la voluntad del pueblo, por lo que se abrogan no sólo mediante el sufragio del legislador, sino también por el consentimiento tácito de todos por desuso* (D.I,3,32,1).

En otro orden de cosas pero no menos importante, se distingue lo que por *naturaleza* era debido al hombre de lo que *por ley* se le reconoce así es que se reconoce que la *libertas est naturalis facultas, que el deportado pierde la ciudadanía pero conserva la libertad: es incapaz por derecho civil pero no por el de gentes* (Marciano en D.XLVIII,22,15). El *jus*

gentium pasa a ser elegantemente definido por Gayo como el que *naturalis ratio inter omnes homines constituit* (Inst.1,1,3), mientras que el *civile* como *quod quisque populus IPSE SIBI ius constituit; id ipsius proprium civitatis est, vocaturque ius civile, quasi ius proprium ipsius civitatis* (D.1,1,9). Con la mención de estos textos concordantes con otros muchos que tratan sobre el particular, pasando por alto la aquí irrelevante discusión sobre la bi o triparticipación del *jus*, queda bien claro que la voluntad legislativa y la materia de que el derecho podía valerse no era ya solamente la divina, sino la que brindaba la misma naturaleza y la propia voluntad de cada pueblo.

Está muy claro que el *jus civile* debía respetar lo que importa a los hombres pero también lo que atañe a los dioses, de ahí que hablaran de *divinarum atque humanarum rerum natura*. El jurista romano reconocía la existencia de un orden y del mismo debía nutrirse como causa material, (o sea *determinable*), para poder con ella elaborar, determinar, la solución justa (*jus*).

Lo Religioso dejó de ser el exclusivo punto de partida para la labor jurisprudencial pero ello no implicó en ningún momento que lo ético se descolgara de lo jurídico. Simplemente hizo caer en la cuenta al Romano que al elaborar sus conclusiones no sólo debía atender a sus dioses sino que también debía mirar a sus congéneres y a todo lo que a ellos importaba (*res*). La máxima de Hermogeniano *Omne jus propter hominum causa constitutum est* (D.1,5,2), entró a tener resonancia en el mundo del Derecho al propio tiempo que se hacía oír Cicerón que en *De legibus* decía: *La ley no resulta de la inteligencia humana ni de la voluntad de los pueblos sino de algo eterno que rige el universo mediante la sabiduría que prohíbe y ordena. Esta ley es a la vez la primera y la última y se identifica con la mente divina* (De legibus, Lib.2do.).

C) Tercera Etapa: La que podríamos catalogar como la última en la evolución de los que fueron las primeras razones del Derecho, se caracterizó por una nueva dicotomización que por una parte lo hizo dependiente de la voluntad del Príncipe y por la otra bizantinizó el *jus* cristalizándolo en un corpus, todo al mismo tiempo que la influencia del Cristianismo polariza la tensión jurídica entre lo que es de Dios y lo que puede ser de los hombres: Entre la *Civitas Dei* y la *hominum civitas*.

Cuando Ulpiano en D.1.4.1., expresó: *Lo que al Príncipe agrada tiene fuerza de ley, porque por la Ley Regia, que se estableció acerca de su potestad, el pueblo transfirió al Príncipe todo su mando y poder*, no hizo más que reconocer la contaminación platónica del derecho de los Quirites. El mismo Ulpiano en D.3,9 hace notar que el *Senado también puede crear Derecho*. En esta fase, la costumbre ya no es lo que se intenta interpretar y restablecer como la primera revelación de las soluciones justas que la ciudad requiere (*jura*), sino que sirve tan sólo para interpretar la ley vigente cumpliendo una función puramente supletoria: *La costumbre inveterada (diuturna consuetudo) suele observarse por derecho y ley (pro jure et lege) en aquellas cuestiones que no provienen del derecho escrito* (Ulpiano en D.1.3,33). En el mismo sentido Paulo en D.1.3,37: *la costumbre es la mejor intérprete de las leyes*; para los de esta época, lo que los mayores legaron no tenía fuerza de ley: Todo lo posterior se juzga prevalente a lo anterior: *Constituciones posteriores fortiores sunt prioribus* (Modestino en D.1,4,4). La ley, aquel primitivo *jussum populi rogante magistratu*, no es más

declarativa de lo que los dioses y la situación particular delatan como justo, sino que es *constitutiva* de una nueva solución (*constitutiones*).

En esta época, lo que antes era la *plena in re potestas*, ahora se denomina *proprietatis* haciendo clara recepción de un concepto cristiano que vio en la propiedad una proyección de la persona humana (algo que le era propio); el trato con los esclavos se suaviza, abunda el *favor libertatis*, la sucesión y la familia potestativa pierden vigencia y se vigoriza la cognaticia, la protección del menor se estructura de una manera más efectiva; para la calificación de los hijos se tiene más consideración por la ley que por la misma naturaleza: Los naturales de la época clásica identificados con los *justi* ahora son una clase de *ilegitimi* porque los *legitimi* son los concebidos en *matrimonio*, el que pasa a tener una connotación elevada por su categorización sacramental; el usufructo en cabeza de la cónyuge superstite se utiliza como forma transaccional para resolver la unidad del patrimonio y los derechos de la mujer; el concubinato, las fundaciones, la adopción, la legitimación de los hijos naturales, son objeto de nuevas regulaciones; desaparece definitivamente la *mancipatio*, la *in jure cessio*, la diferencia entre *res Mancipi et nec Mancipi* y la *traditio* adquiere total relevancia.

En estos tiempos sin embargo perfeccionan nociones no superadas del Jus Romanorum. Siguiéndolo a Pier Angelo Catalano (Diritto e Persone. G. Giappichelli Editore. Torino. 1990), destaco:

a) Se conserva en el Derecho Romano de todas las épocas el concepto de persona y no el de sujeto de derecho que conlleva la existencia de un Estado compuesto por entes a los que reconoce capacidad y no por *homines* que desde su concepción son *personas*.

b) El Derecho Romano no se compadece con una concepción abstracta de la *persona jurídica* considerada ésta como un ente diferente de los miembros que la componen. El *Populus Romanus* no fue otra cosa que una pluralidad de hombres reunidos, que no constituyen una entidad subsistente de por sí... Bien lo hace notar Catalano transcribiendo a Maritain: *Los peores errores en torno al concepto de sociedad tienen su origen en confundir a la sociedad con un ente colectivo compuesto por personas, como si fuera el todo sustancial de un organismo biológico. Y concluye: Esta es una confusión que los juristas romanos no han cometido jamás.*

c) Se conservaron hasta hoy día en la tradición Iberoamericana, los principios que predicán la paridad ontológica entre *natus* y *nasciturus*, utilizando el término *persona por nacer* para todo aquel que ha sido concebido, postura ésta que respeta la sentencia de Juliano en D.1,5,26: *Qui in utero sunt, in toto paene jure civili intelliguntur in rerum natura esse.*

Tal postura es contraria a la europea predominante que inspirada en Savigny y Windscheid, contraponen *persona* a *feto*, o –como en el caso de Italia–, consideran que una cosa es *nasciturus* y otra *conceptus*, lo que choca contra el más elemental sentido común. Los que así se pronuncian se fundamentan: en la teoría de la *ficción*, atribuyendo al *conceptus* el carácter de *persona jurídica*. Sostienen que *toda persona es hombre, pero que no todo hombre es persona*, lo que involucra una positivización del concepto que lleva a consecuencias imprevisibles fundadas en términos tales como *sujeto de derecho, personalidad, capacidad jurídica, persona ficticia*, etc.

Contra estas argumentaciones de carácter abstracto, cabe oponer las concretas que surgen de la sola mención de los textos que –además del ya citado de Juliano–, categóricamente afirman la existencia de la *persona desde su concepción*, entre los cuales, son memorables –Justiniano en C.3,28,30,1: *personam iam natam vel ante testamentum quidem conceptam*. –Gayo en Institutas 2,242, donde habla del –*postumus alienus* como *persona incerta*–.

Finalmente no puedo pasar por alto citar el texto Ulpiano que Justiniano recepta en D.37,9,1,15: “No dudamos que se debe amparar al concebido, tanto más fácilmente cuanto es más favorable la causa de éste que la del impúbero, porque al concebido se le favorece para que nazca y al impúbero para que se le cuente en la familia; sin embargo EL POSTUMO HA DE SER ALIMENTADO NO TANTO PORQUE NACE PARA EL QUE DICE SER SU ASCENDIENTE, SINO PORQUE VERDADERAMENTE NACE PARA LA REPUBLICA.

Coincido con Catalano que las palabras de Ulpiano constituyen una advertencia permanente para todos los pueblos y no solamente para los latinos.

III. CONCLUSIÓN

La consideración de los *Juris Praecepta* y su vinculación a través del tiempo con las causas eficientes de las soluciones justas que los Romanos propugnaron, nos permite caer en la cuenta de que las mismas constituyeron en todos los tiempos un verdadero trabajo artesanal que requirió de sus cultivadores el ejercicio de las virtudes bien llamadas cardinales. No pueden pretenderse soluciones jurídicas sin Justicia; no pueden darse leyes atinadas sin Prudencia; no habrá lucha por el Derecho sin Fortaleza, ni hay posibilidad alguna de que se pueda aplicar bien sin la Templanza.

Vivir en congruencia con el fin que el hombre tiene asignado por su Creador es la forma de vivir honestamente.

No dañar a nadie es vivir poniendo en una misma línea lo útil y lo honesto convencidos de que no hay cosa útil que sea deshonesto.

Dar a cada uno lo suyo es el resumen de las prestaciones interpersonales y el calificativo que merece la conducta del hombre que en el lenguaje ciceroniano, busca la *Sabiduría*, fuente de todos los bienes... que se conoce a sí mismo y comienza a poseer algo de divinidad... que establece una sociedad de amor para con los suyos considerando como tales a todos los que a él están unidos por la naturaleza. (Cicerón. Op.cit.LibroI).

LA OBJETIVIDAD EN EL SABER POLITICO

HECTOR JULIO MARTINOTTI

No he de callar por más que con el dedo,
ya tocando la boca o ya la frente,
silencio avises o amaneces miedo.
¿No ha de haber un espíritu valiente?
¿Siempre se ha de sentir lo que se dice?
¿Nunca se ha de decir lo que se siente?

Francisco de Quevedo y Villegas

SUMARIO: I. A PARTIR DE UNA ANÉCDOTA ESTÓLIDA .II. EL PERSPECTIVISMO EN LA POLÍTICA. III. LA ENTIDAD PROPIA DE LO POLÍTICO. IV. LAS ACTITUDES COGNOSCITIVAS. V. EL SUJETO OPINANTE Y EL OBJETO OPINADO. VI. LA PERTINENCIA DE PRIORIZAR LO OBJETIVO. VII. UNA REITERACIÓN DEL SÍMIL NÁUTICO. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

I. A PARTIR DE UNA ANÉCDOTA ESTÓLIDA

El caminante desorientado se detiene en la acera y pregunta al lugareño: ¿Cuál es la vereda de enfrente? Por respuesta le fue indicada su ubicación; acto seguido cruzó la calzada y, luego de corta circulación, se detuvo ante otro peatón estacionado en ella y le inquirió en los mismos términos. Cuál no sería su sorpresa cuando, por medio del nuevo informante, cayó en la cuenta de que la vereda de enfrente era precisamente la de su primitiva dirección.

Sumido en lúgubres y confusas reflexiones sobre la credibilidad de sus congéneres, decidió repetir la operación de consulta, con idéntico resultado contradictorio. Silente y arriscado sobre la complejidad de asuntos tan triviales, no supo o no pudo advertir la diferencia entre el cambio de perspectiva respecto de la diversidad de respuestas y atribuyó a un disenso entre los hombres lo que, obviamente, sólo consistía en una mutación de perspectivas.

II. EL PERSPECTIVISMO EN LA POLÍTICA

Todos recordamos la herencia revolucionaria de Francia, según la ubicación de los representantes ante la Asamblea, a partir de la cual se rotulan opiniones, intereses y actitudes

políticas como de *derecha* o de *izquierda*, pero también sabemos a la perfección que tal distinción es siempre *relativo a nuestra posición*, luego que nada ni nadie, en sí mismo, puede ser caracterizado a diestra o siniestra con la inamovilidad con que frecuentan los espíritus triviales.

No obstante, esta universalización del perspectivismo político involucra, entre otras connotaciones, una virtud y una falla. Posee el mérito indisputable de retener la impronta *opinable* de todo contenido político, pendiente de la mudanza en las circunstancias o en los talentos. Sin embargo, peca también por omisión; olvida, en efecto, que lo político posee *también* dimensiones permanentes e irreductibles a su mentalización, ya fuere ésta personal, sectorial o colectiva. De modo que si bien la acción ni para el pensamiento políticos, denuncia empero una incompletud que la *noesis* y la *praxis* padecen como secuela cultural del inmanentismo y del relativismo cognoscitivo y operativo.

No parecen ajenas a tales caracteres, propios del perspectivismo, ni la *nueva derecha* ni la *nueva izquierda* europeas, sin mengua de la fecundidad –más intelectual que práctica– demostradas en los años próximos pasados. Menos aún se han mostrado proclives a superar dicha tendencia nuestros pensadores y dirigentes contemporáneos y coterráneos. Como la misma, en cuanto actitud primaria del entendimiento y de la voluntad, aparece conectada a la persistencia de las ideologías y, por lo tanto, de los mitos y utopías que constituyen su ingrediente específico, nuestro enfoque puede incitar a una contribución tendiente a desentrañar su obvia permanencia, que desafía con éxito cuantos pronósticos agoreros las hayan condenado. Pero, al mismo tiempo denunciamos que dicha continuidad es meramente histórica y está irremediamente comprometida con la ruptura cultural de la modernidad, a cuya suerte está indisolublemente unida.

III. LA ENTIDAD PROPIA DE LO POLÍTICO

Aclaraba Julien Freund que la posibilidad misma de una ciencia política depende de la permanencia de la naturaleza humana, tal vez por aquéllo aseverado por Aristóteles que *no hay ciencia de las cosas que pasan*, a pesar de los cambios de Estados, regímenes, ideologías, instituciones y leyes. Por empezar, pues, no puede mudar la naturaleza del sujeto de la actividad pública. Pero, sigue explicando el maestro alsaciano, dicha continuidad no es suficiente –aunque necesaria– aun es preciso afirmar que lo político *es una esencia*, es decir: una actividad permanente, natural, específica e *innata* del hombre.

De lo contrario bien se podría explicar como un mero fenómeno histórico, persistente tal vez pero transitorio al fin. Todo ello sin perjuicio que, desde una visión cósmica, que no escatológica, también la especie humana pudiere ser aprehendida como una galerna fugaz. Es pues con la condición de que la esencia de lo político permanezca idéntica en el espacio y en el tiempo, a pesar de la diversidad de regímenes, de tribulaciones históricas, de decisiones singulares de los hombres o de las aspiraciones confusas y contradictorias de las masas, como es posible la ciencia política ¹.

¹ JULIEN FREUND: *La esencia de lo político*, pg.19, Editora Nacional, Madrid, 1968.

Estas reflexiones pueden ser aplicadas tanto a las *doctrinas* políticas (que constituyen el reservorio intelectual directamente vinculado a la conducción comunitaria), como al *análisis* político (descripción de la realidad medianamente comprometido con la acción) y, finalmente, a la *teoría* política (de la que surgen las reflexiones fundantes y por ello *infundadas* de las dos anteriores). Es justamente la teoría la porción del conocimiento público menos frecuentado por nuestra época, aunque a veces se lo atribuyan los analistas o los meros comentaristas y difusores, siempre prontos a las reseñas rebañegas que denuncian, irrecusables, el rostro agotado de nuestra decadencia cultural.

IV. LAS ACTITUDES COGNOSCITIVAS

Según Freud los *presupuestos* de lo político se imbrincan sobre el trípode de relaciones binarias: mando-obediencia (de la que resulta el orden), público-privado (de la que procede la opinión) y amigo-enemigo (de la que surge la lucha). Toda política, en cuanto tal, requiere dicha *visión tridimensional*. Ha sido frecuente la consideración de lo público desde un punto de vista *práctico*, enderezado a cimentar el prestigio de las autoridades o bien a objetar la acción o la orientación de la dirigencia. Este segundo método: de *justificación* u *objeción*, según el criterio o perspectiva del observador, es el que frecuentemente inspira a los gobernantes, a los comentaristas y al público en general.

Esta vía, opuesta a la actitud especulativa de la ciencia, ha conducido a mostrar lo político exclusiva o preponderantemente desde su papel ordenador (escuelas clásicas), desde su aspecto opinable (liberalismo) o, por fin, desde su rostro agonal (extremismos). Lo curioso es que ninguna de ellas es, en sí misma, una perspectiva errónea, salvo en cuanto desecha a las otras, ni tampoco el método práctico es descartable, excepto en cuanto pretende *sustituir* al especulativo².

No cabe duda que las elucubraciones dominantes en el campo de nuestro interés *postergan*, aunque no siempre desechan, el enfoque teórico que refiere al primero o al tercer presupuesto, en un caso por *antigüedad* y en el otro por incomodidad. Por su parte los *gobiernos de opinión* (como si hubiere alguno que careciere totalmente de ella) disimulan o exorcisan el poder personal mediante diversas estratagemas, como el contrato social o la ficción representativa, según la cual quienes de hecho ejercen el mando aparecen como *mandatarios* o subordinados a quienes de hecho les prestan obediencia. Toda una semántica, proveniente de los filósofos de la ilustración, fue adoptada por los fautores del Estado de Derecho para ocultar o empalidecer el rostro desnudo del poder. Tanto los *oficialistas* como los *opositores* en cualesquiera de los regímenes que lo adoptan, se suman a la comedia de enredos en la cual, por arte de magia se evapora la fuerza y la autoridad en el templo de la Libertad. Aunque bien sabemos que las palabras no truecan el mundo, algunas veces ayudan a que el poder mude de manos.

La clave consiste en apurarse para tomar ubicación en dicho espectáculo colocándose

² HÉCTOR JULIO MARTINOTTI: *El enigma político*, pg.11, Editorial Docencia, Buenos Aires, segunda edición, 1993.

en una *posición* (no importa a derecha o izquierda de qué), recordándonos que el poder político es siempre relativo, cuestionable y recambiable en *todos* sus contenidos, resultando las creencias colectivas ya no una dimensión, sino su última realidad. Hasta los contestatarios de cada régimen, aun operando o criticándole desde sus márgenes, se suman a los términos de la confrontación y, como astutamente lo anticipara Charles Maurras, por ello mismo ya la tienen perdida.

Al efectuar las consideraciones precedentes sólo nos mueve un propósito: promover la comprensión global de lo público, sin las anteojeras que recusara el marqués de Stella, reconociendo todas y cada una de sus dimensiones, pero no de un modo indiscriminado y aditivo, sino con ciertas precedencias e interconexiones, tal como lo requiere el orden natural de los acontecimientos, espejado –de ser posible– en el orden mental de los conocimientos y traducido, luego, al orden operativo de las acciones mediadoras.

V. EL SUJETO OPINANTE Y EL OBJETO OPINADO

Nos han impuesto hasta el hartazgo el lioso apotegma de que *todo* lo político es opinable. Como se trata de una verdad a medias haremos las debidas distinciones. Si se alude a la posición mental del sujeto (entre la duda y la certeza) *siempre* puede estar opinando, aun sobre el teorema de Pitágoras o sobre el dogma sobrenatural, de igual modo que siempre –como los necios– puede tener certezas, aun cuando versen sobre acontecimientos futuros (como los augures o los apostadores). De modo que, *subjetivamente* considerado, todo objeto es opinable: ¡Vaya la crasitud del hallazgo!

La cuestión a nuestro juicio es bien diferente: consiste en decidir si lo político es *objetivamente* opinable, en otros términos: si posee algún rasgo exclusivo que le inhiba provocar certeza alguna en el sujeto, aunque le autorice a salir de la duda. Si apuntamos al pasado o al presente (desinformación aparte) todo *fenómeno político* existencialmente considerado, *no es únicamente opinable*, pudiéndose alcanzar certeza, incluso causal, en su indagación.

Si así no fuera quedaría al margen de cualquier pretensión científica y pertenecería su saber al rango de la *doxa*, no de la *episteme*. Por lo tanto los abundantes sostenedores de este absurdo jamás podrían considerarse cultivadores de ninguna *ciencia política*, por lo demás inexistente.

Pero si se tratare de acontecimientos futuros o de principios o propuestas cuyo rendimiento dependen del mañana, como el futuro no es en sí cognoscible, salvo bajo la especie de conjetura, una buena parte del saber político: la que prescribe conductas preferidas, es efectivamente opinable tanto desde el punto de vista subjetivo como objetivo ⁴.

La confusión de planos, que concluye en la opinabilidad indiscriminada de lo político,

³ MAURICE DUVERGER alude a “las dos caras de Jano” en *Introducción a la Política*, pgs. 11 y s.s. Ariel, Barcelona, s/f.

⁴ Ver: BERTRAND DE JOUVENEL: *L'Art de la Conjeture*, Rocher, Mónaco, s/f.

se funda en la utopía iluminista creyente en la equivalencia individual de las inteligencias y las voluntades. Sobre el particular se expresaba así Schumpeter:

Subsiste todavía la necesidad práctica de atribuir a la voluntad del individuo una independencia y calidad racional que son completamente irreales. Si pretendemos sostener que la voluntad de los ciudadanos constituye *per se* un factor político que estamos obligados a respetar, primero es preciso que exista esa voluntad. Es decir, que tiene que ser algo más que un haz indeterminado de vagos impulsos que se mueven en torno a tópicos dados y a impresiones erróneas... y ésto con tal grado de eficiencia general que pudiera sostenerse, sin notorio absurdo, que la opinión de un ciudadano sería tan buena como la de cualquier otro ⁵.

VI. LA PERTINENCIA DE PRIORIZAR LO OBJETIVO

En el mundo tremolado que participamos, con la obsesión epocal que encubre una soberbia mal disimulada, pungidos por solicitaciones que no dominamos, sin ductores que encaucen la decadencia que disfrazamos de crisis, al modo que los afeites o la cirugía nos permite fingir la juventud cuya fuente hemos secado, nos place suponer nivelado lo que natura creó disimil.

Pero como carecemos, desde nuestra mortalidad entitativa, de la facultad creadora del Señor, no sabemos igualar sin mutilar ni nos es dado asemejar sin prescindir. Aherrojados en la cárcel insoportable de nuestra finitud, negamos la Esperanza en la sobrenaturaleza alabando en desmesura nuestra falsaria ambición temporalista.

En cumplimiento de tales inclinaciones, ínsitas en la modernidad, que es nuestra *intransferible circunstancia*, nos complace tronchar los aspectos inelegantes de la realidad, fáctica o psíquicamente, mediante la ruptura o la enajenación. Ello alimenta las visiones *tuertas* de lo político, pero también la apreciación *a simultáneo* de su diversidad. Si lo político es factor de orden, de opinión y de lucha, como *momentos* de una misma conducta, no prosperaríamos atribuyendo paridad entitativa a los tres presupuestos.

Si la política ofrece un campo feérico para la contienda es porque, previamente, ha generado abundantes opiniones contrapuestas y desde ellas, a veces, provocado pasiones indómitas. Pero si es materia apta para el consenso o el disenso de sus opinantes, será únicamente porque reconocerá un *objeto* sobre el cual dichas valoraciones recaen. Y tal objeto no es otro que el orden generado por el mando en la obediencia de los dirigidos. Luego, *el orden funda la opinión y de ella surge la lucha*. Tal es la secuencia natural del proceso analizado, por tanto éste es el curso a seguir en la curiosidad para desvelarlo, si es que la verdad importa correspondencia entre el sujeto y el objeto.

Una tal perspectiva no desmerece el garbo de antañona retórica ni empece el nobilísimo arte de la elocuencia o el estilo. Repetiremos con el marqués de Valdegamas:

⁵ JOSEPH A. SCHUMPETER: *Capitalismo, socialismo y democracia*, pg.325, Folio, Barcelona, 1984.

Yo no tengo valor para condenar la elocuencia, aunque la elocuencia sea culpable; que la condenen los justos; por lo que hace a mí, yo no sé lo que sucede pero, por más que me ofende su pecado, mientras más peca, amo más a esa bella pecadora ⁶.

Pero no habiendo amor fructífero basado en la confusión, nos perdonará el lector nuestra manía por distinguir, obviando los requilorios y disimulando las omisiones.

VII. UNA REITERACIÓN DEL SÍMIL NÁUTICO

Ninguno de los filósofos políticos de que tengo conocimiento, ningún historiador especulativo, se han atrevido a trazar un mapa del océano en el cual navegan. Ven el universo a semejanza de un barco y su historia como el diario de navegación. No alcanzan a concebir en qué reside la sabiduría de Aristóteles cuando dijo que las artes se habían perdido muchas veces y habían sido restablecidas aunque –naturalmente– en forma diferente, hecho éste que, tal vez, Aristóteles no llegó a advertir. Solamente los solitarios, los sabios descarriados sin ilusiones políticas parecen percibir lo evidente en el curso de los acontecimientos naturales. Acaso, de vez en cuando, algún rudo piloto jubilado, ignorado en su rincón, logre hacer un sondeo secreto con un viejo sedal y una plomada; y acaso masculle una advertencia que el capitán y los oficiales no escuchen por estar demasiado ocupados. Y es que hasta la idea misma de encallar sería de todos modos rechazada por estos navegantes de superficie. Diría que cuando los navegantes son políticos las olas sobre las cuales navegan *son olas de opinión*. Únicamente un conflicto de opinión sería capaz de provocar la tormenta que los echara a pique. Si consiguieran unanimidad de opinión navegarían por siempre a salvo. La tierra no figura para nada en las mentes idealistas de estos marinos ⁷.

⁶ JUAN DONOSO CORTÉS: *Textos políticos*, pg.482, Rialp, Madrid, 1954.

⁷ GEORGE SATAYANA: *Dominaciones y polestades*, pgs.290/291, Sudamericana, Buenos Aires, 1954.

PRESENCIA DE LA IGLESIA EN LA UNIVERSIDAD Y EN LA CULTURA UNIVERSITARIA

CARD. PIO LAGHI

Prefecto de la Congregación para la Educación Católica

CARD. EDUARDO PIRONIO

Presidente del Consejo Pontificio para los Laicos

CARD. PAUL POUPARD

Presidente del Consejo Pontificio de la Cultura

Nota preliminar: naturaleza, finalidad, destinatarios

La Universidad y, de modo más amplio, la cultura universitaria constituyen una realidad de importancia decisiva. En su ámbito se juegan cuestiones vitales, profundas transformaciones culturales, de consecuencias desconcertantes, se suscitan nuevos desafíos. La Iglesia no puede dejar de considerarlos en su misión de anunciar el Evangelio ¹.

En su visita *ad limina* numerosos Obispos han manifestado su preocupación e interés de ser ayudados ante problemas inéditos cuya súbita emergencia, novedad y agudeza toman desprevenidos a los responsables, hacen a menudo inoperantes los métodos tradicionales de la pastoral y desalientan al celo más generoso. Algunas diócesis y Conferencias Episcopales han emprendido estudios y acciones pastorales que ofrecen ya elementos de respuestas. También las comunidades religiosas y los movimientos apostólicos están enfrentando con renovado vigor los nuevos retos de la pastoral universitaria.

Con el fin de poner esas iniciativas en común y de asumir una perspectiva global del desafío, la Congregación para la Educación Católica, el Consejo Pontificio para los Laicos y el Consejo Pontificio de la Cultura llevaron a cabo una consulta a todas las Conferencias Episcopales, a los Institutos religiosos y a diversos organismos y movimientos eclesiales sobre la vocación y la misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo, de la cual una primera

¹ Un ejemplo de la presencia de esta solicitud pastoral en el Magisterio de la Iglesia lo constituye el conjunto de los discursos a los universitarios de S.S. Juan Pablo II. Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Discorsi alle Università*, Camerino, 1991. Para un resumen particularmente significativo en la materia, véase discurso a los participantes al encuentro de trabajo sobre el tema de la pastoral universitaria, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, V/1, 1982, pp. 771-781.

síntesis fue presentada el 28 de Octubre de 1987 al Sínodo de los Obispos ². Esta documentación se ha completado con ocasión de sucesivos encuentros, sirviéndose también de las observaciones hechas al texto publicado de parte de las instituciones implicadas, y de las publicaciones de trabajos y de estudios que se han hecho en torno a la acción de los cristianos en el mundo de la universidad.

Este conjunto de elementos ha permitido individuar un buen número de constataciones, formular interrogantes precisos, trazar líneas orientativas, a partir de la experiencia apostólica de las personas comprometidas en el ambiente universitario.

El actual documento, recogiendo los puntos y las iniciativas más relevantes, se ofrece como instrumento de reflexión y de trabajo, en servicio a las Iglesias particulares. Se dirige en primer lugar a las Conferencias Episcopales y de modo particular, a los Obispos directamente interesados a causa de la presencia de Universidades o Escuelas Superiores en sus territorios. Pero las observaciones y las orientaciones que se hacen tienen igualmente en perspectiva a todos los que, bajo la dirección de los Obispos, participan en la pastoral universitaria: sacerdotes, laicos, institutos religiosos, movimientos eclesiales. Al proponer sugerencias para la nueva evangelización, este documento busca inspirar una profundización de la reflexión en todas las personas interesadas y suscitar una pastoral renovada.

UNA EXIGENCIA URGENTE

La Universidad es, en su mismo origen, una de las expresiones más significativas de la solicitud pastoral de la Iglesia. Su nacimiento está vinculado al desarrollo de escuelas establecidas en el medioevo por obispos de grandes sedes episcopales. Si las vicisitudes de la historia condujeron a la "*Universitas magistrorum et scholarium*" a ser cada vez más autónoma, la Iglesia continúa igualmente manteniendo aquel celo que dio origen a la institución ³. Efectivamente, la presencia de la Iglesia en la Universidad no es en modo alguno una tarea ajena a la misión de anunciar la fe. "*La síntesis entre cultura y fe no es sólo una exigencia de la cultura, sino también de la fe... Una fe que no se hace cultura es una fe que no es plenamente acogida, enteramente pensada o fielmente vivida*" ⁴. La fe que la Iglesia anuncia es una *fides quaerens intellectum*, que debe necesariamente impregnar la inteligencia del hombre y su corazón, ser pensada, para ser vivida. La presencia eclesial no puede, pues, limitarse a una intervención cultural y científica. Tiene que ofrecer la posibilidad efectiva de un encuentro con Jesucristo.

Concretamente, la presencia y la misión de la Iglesia en la cultura universitaria revisten formas diversas y complementarias. Primeramente está la tarea de apoyar a los católicos

² Esta síntesis hecha pública por el Cardenal Paul Poupard en nombre de los tres Dicasterios, fue publicada el 25 de marzo de 1988, e impresa en diversas lenguas. Cf. *La Documentation Catholique*, n. 1964, 19 juin 1988, pp. 623-628; *Origins*, vol. 18, n. 7, june 30, 1988, pp. 109-112; *Ecclesia*, n. 2381, 23 de julio 1988, pp. 1105-1110; *La Civiltà Cattolica*, n. 139, 21 maggio 1988, n. 3310, pp. 364-374.

³ Cf. Juan Pablo II, Constitución Apostólica *Ex Corde Ecclesiae*, 15 de Agosto 1990, n.1.

⁴ Juan Pablo II, *Carta autógrafa instituyendo el Consejo Pontificio de la Cultura*, 20 de mayo 1982, en AAS, 74, 1982, pp. 683-688.

comprometidos en la vida de la Universidad como profesores, estudiantes, investigadores o colaboradores. La Iglesia se preocupa luego por el anuncio del Evangelio a todos los que en el interior de la Universidad no lo conocen todavía y están dispuestos a acogerlo libremente. Su acción se traduce también en diálogo y colaboración sincera con todos aquellos miembros de la comunidad universitaria que estén interesados por la promoción cultural del hombre y el desarrollo cultural de los pueblos.

Perspectiva semejante pide a los agentes de la pastoral universitaria entender la Universidad como un ambiente específico con problemas propios. El éxito de su empeño dependerá, en efecto, en buena medida, de las relaciones que con él establezcan, relaciones que, a veces, se encuentran en estado embrional. De hecho, la pastoral universitaria queda frecuentemente en los márgenes de la pastoral ordinaria. Por ello se hace necesario que toda la comunidad cristiana tome conciencia de su responsabilidad pastoral en relación con el ámbito universitario.

I. SITUACIÓN DE LA UNIVERSIDAD

En el espacio de medio siglo, la institución universitaria ha vivido una transformación considerable, cuyas características, sin embargo, no pueden generalizarse en todos los países, ni aplicarse de manera unívoca a todos los centros académicos de una misma región; cada Universidad es tributaria de su contexto histórico, cultural, social, económico y político. Esa gran variedad requiere ponderada adaptación en las formas de la presencia de la Iglesia.

1. En numerosos países, en especial en algunos de los desarrollados, seguidamente a la *contestación* de los años 1968-70 y de la crisis institucional que precipitó a la Universidad en un cierto desorden, se afirmaron tendencias diversas, positivas y negativas.

Los contrastes, crisis, y especialmente el derrumbe de las ideologías y utopías entonces dominantes, han dejado huellas profundas. La Universidad, hasta no hace mucho reservada a privilegiados, se ha ampliamente abierto a un vasto público, tanto en el campo de la enseñanza inicial, como en el de la formación permanente. Es un hecho importante y significativo de la democratización de la vida social y cultural. En muchos casos la afluencia masiva de los estudiantes es de tal magnitud que las infraestructuras, los servicios y hasta los métodos mismos tradicionales de enseñanza se revelan inadecuados. Por otra parte, fenómenos de diverso orden han provocado, en ciertos contextos culturales, modificaciones esenciales respecto a la posición de los maestros, quienes, entre el aislamiento y la colegialidad, la diversidad de sus compromisos profesionales y la vida familiar, ven debilitarse su estatuto académico y social, su autoridad y seguridad. La situación práctica de los estudiantes suscita también fundadas inquietudes. Concretamente, muchas veces se echan de menos estructuras de acogida, de acompañamiento y de vida comunitaria, por lo que, al ser transplantados de su propio ambiente familiar a una ciudad que les es desconocida, se sienten solos. Además, con frecuencia, las relaciones con los maestros son escasas y los estudiantes son atrapados de improviso por problemas orientativos que no saben afrontar. Muchas veces el ambiente en el que deben inserirse está marcado por la influencia de comportamientos de tipo socio-político y por la reivindicación de una libertad

ilimitada en los campos de la investigación y de la experimentación científica. En numerosos lugares, en fin, los jóvenes universitarios confrontan un difuso liberalismo relativista, un positivismo cientista y un cierto pesimismo ante las perspectivas profesionales vueltas aleatorias por el marasmo económico.

2. Por otra parte, la Universidad ha perdido parte de su prestigio. La proliferación de ellas y su especialización han creado una situación de gran disparidad: algunas gozan de un reconocido prestigio, otras ofrecen apenas una enseñanza de mediocre calidad. La Universidad no tiene ya el monopolio de la investigación en campos en los que destacan institutos especializados y Centros de Investigación, privados o públicos. De todos modos, también éstos participan de un clima cultural específico, el de la *cultura universitaria*, que es generador de una *forma mentis* característica: importancia otorgada a la fuerza argumentativa del raciocinio, desarrollo del espíritu crítico, alto nivel de informaciones sectoriales y debilidad de la síntesis, aun dentro de perspectivas específicas.

3. Vivir inmersos en esta cultura en mutación con una exigencia de verdad y una actitud de servicio conformes al ideal cristiano se ha hecho a menudo difícil. Si ser estudiante y más aun profesor ayer era por doquier una promoción social indiscutible, hoy los estudios universitarios se desarrollan en un contexto frecuentemente marcado por dificultades nuevas, materiales y morales, que se transforman rápidamente en problemas humanos y espirituales de consecuencias imprevisibles.

4. En numerosos países, la Universidad encuentra grandes dificultades en el esfuerzo en pro de la continua renovación que pide la evolución de la sociedad, el desarrollo de sectores nuevos de conocimientos, las exigencias de economías en crisis. La sociedad reclama una Universidad que responda a sus necesidades específicas, comenzando por la de un empleo para todos. De este modo, el mundo de la industria se hace presente notablemente en la vida universitaria, con exigencias específicas de prestaciones técnicas, rápidas y seguras. Esta *profesionalización*, cuyos efectos benéficos son innegables, no siempre encuadra dentro de una formación *universitaria* al sentido de los valores, a la deontología profesional y al confronto con otras disciplinas como complemento de la necesaria especialización.

5. En contraste con la *profesionalización* de algunos institutos, numerosas facultades, sobre todo de letras, filosofía, ciencias políticas, jurisprudencia, se limitan frecuentemente a ofrecer una información genérica en su propia disciplina, sin preocuparse de las eventuales salidas profesionales para sus estudiantes. En muchos países de desarrollo medio, las autoridades gubernamentales utilizan a las universidades como *áreas de estacionamiento* para atenuar las tensiones generadas por el desempleo de los jóvenes.

6. Además, una constatación se impone: en numerosos países, la Universidad que por vocación está llamada a representar un papel de primer plano en el desarrollo de la cultura, se ve expuesta a dos riesgos antagónicos: o someterse pasivamente a las influencias culturales dominantes, o quedar marginada respecto a ellas. Le es difícil afrontar esas situaciones, porque a menudo deja de ser una *comunidad de estudiantes y de profesores en búsqueda de la verdad*, para transformarse en un mero instrumento en manos del Estado y de las fuerzas económicas dominantes, con el propósito exclusivo de asegurar la preparación técnica y profesional de especialistas y sin prestar a la formación educativa de la

persona el lugar central que le corresponde. Por lo demás —y tal situación no deja de tener graves consecuencias—, muchos estudiantes frecuentan la Universidad sin encontrar en ella una formación humana capaz de ayudarles en el necesario discernimiento acerca del sentido de la vida, los fundamentos y la consecución de los valores y de los ideales, lo cual los lleva a vivir en una incertidumbre grávida de angustia respecto al futuro.

7. En países que estuvieron o están aún sometidos a una ideología de tipo materialista y atea, ésta ha penetrado la investigación y la enseñanza, singularmente en los campos de las ciencias humanas, de la filosofía y de la historia. Resulta por ella que, aun en aquéllos que han vivido cambios radicales a nivel político, los espíritus no han adquirido todavía la libertad suficiente para operar los necesarios discernimientos en el ámbito de las corrientes dominantes de pensamiento y percibir en ellas la presencia, a menudo disimulada, de un liberalismo relativista. Se abre camino cierto escepticismo ante la idea misma de la verdad.

8. Se advierte por doquier una gran diversificación de los saberes. Las diferentes disciplinas han llegado a delimitar su propio campo de investigación y de afirmaciones, y a reconocer la legítima complejidad y diversidad de sus métodos. Se hace cada vez más evidente el riesgo de ver a investigadores, docentes y estudiantes encerrarse en su propio sector de conocimientos, y limitarse a una consideración fragmentaria de la realidad.

9. En ciertas disciplinas se fortalece un nuevo positivismo sin referencia ética: la ciencia por la ciencia. La formación *utilitarista* se impone sobre el humanismo integral y lleva a desconsiderar las necesidades y las expectativas de la persona, a censurar o a sofocar los interrogantes más constitutivos de su existencia personal y social. El desarrollo de las técnicas científicas, en el campo de la biología, de la comunicación, de la robotización, plantea nuevos y cruciales problemas éticos. Mientras más capaz se hace el hombre de dominar la naturaleza, más depende de la técnica, y más necesidad tiene de conquistar su propia libertad. Esto presenta interrogantes inéditos sobre las perspectivas y los criterios epistemológicos de las diversas disciplinas del saber.

10. La difusión del escepticismo y de la indiferencia generados por el difundido secularismo camina parejamente con una nueva demanda religiosa de perfil no bien definido. En este clima, caracterizado por la incertidumbre de la orientación intelectual de profesores y alumnos, la Universidad resulta a veces un medio en el que se desarrollan comportamientos nacionalistas agresivos. Sin embargo, en algunas situaciones, el clima de contestación es inferior al conformismo.

11. El desarrollo de la formación universitaria *a distancia* o *tele-enseñanza* hace posible que la información sea accesible a un mayor número, pero el contacto personal entre el profesor y el estudiante corre el riesgo de desaparecer, y, con él, la formación humana ligada a esa relación irremplazable. Algunas formas mixtas combinan oportunamente teleenseñanza y relaciones episódicas entre profesor y estudiante: ellas podrían constituir un buen instrumento de desarrollo de la formación universitaria.

12. La cooperación inter-universitaria e internacional conoce un progreso real allí donde los centros académicos más desarrollados están en grado de ayudar a los menos avanzados. Pero esto no sucede siempre en ventaja de éstos últimos: las grandes Univer-

sidades pueden, en efecto, ejercer un cierto *influjo* técnico, o incluso ideológico, más allá de las fronteras del propio país, en detrimento de los países menos favorecidos.

13. El lugar ocupado por la mujer en la Universidad y su acceso generalizado a los estudios universitarios constituyen en algunos países una tradición ya bien establecida, mientras en otros aparecen como un aporte nuevo, una excepcional posibilidad de renovación y un enriquecimiento de la vida universitaria.

14. El papel central de las Universidades en los programas de desarrollo va acompañado por una tensión entre la prosecución de la nueva cultura generada por la modernidad y la salvaguardia y promoción de las culturas tradicionales. Sin embargo, para responder a su vocación, la Universidad carece de una *idea directriz*, de un hilo conductor entre sus múltiples actividades. Ahí radica la crisis actual de identidad y de finalidad de una institución orientada por su naturaleza misma hacia la búsqueda de la verdad. El caos del pensamiento y la pobreza de criterios de fondo impiden el surgimiento de propuestas educativas aptas para afrontar los nuevos problemas. No obstante sus imperfecciones, la Universidad sigue siendo, por vocación, junto a las demás Instituciones de enseñanza superior, un lugar privilegiado para la elaboración del saber y de la formación, y juega un papel fundamental en la preparación de los cuadros dirigentes de la sociedad del siglo XXI.

15. Un nuevo impulso pastoral. La presencia de los católicos en la Universidad constituye de por sí un motivo de interrogación y de esperanza para la Iglesia. En numerosos países, esta presencia es, en efecto, a la vez imponente por el número, pero de alcance relativamente modesto; ésto es debido al hecho de que demasiados profesores y estudiantes consideran su fe como un asunto estrictamente privado, o no perciben el impacto de su vida universitaria en su existencia cristiana. Algunos, incluso sacerdotes o religiosos, llegan hasta a abstenerse, en nombre de la autonomía universitaria, de testimoniar explícitamente su fe.

Otros utilizan esa autonomía para propagar doctrinas contrarias a las enseñanzas de la Iglesia.

La falta de teólogos competentes en los campos científicos y técnicos, y de profesores con una buena formación teológica, especialistas en las ciencias, agrava esta situación. Esto evidentemente reclama una toma de conciencia renovada con miras a un nuevo impulso pastoral. Además, aun apreciando las loables iniciativas emprendidas un poco por doquier, es necesario constatar que la presencia cristiana parece por lo general reducirse a grupos aislados, a iniciativas esporádicas, a testimonios ocasionales de personalidades famosas, a la acción de este o de aquel movimiento.

II. PRESENCIA DE LA IGLESIA EN LA UNIVERSIDAD Y EN LA CULTURA UNIVERSITARIA

1. *Presencia en las estructuras de la Universidad*

Enviada por Cristo a los hombres de todas las culturas, la Iglesia se esfuerza por participar con ellos la buena nueva de la salvación. Siendo depositaria de la Verdad revelada por Cristo sobre Dios y sobre el hombre, tiene la misión de conducir hacia la auténtica libertad mediante su mensaje de verdad. Fundada en el mandato recibido de Cristo, se abre

para iluminar los valores y las expresiones culturales, corregirlos y, si necesario fuera, purificarlos a la luz de la fe para llevarlos a su plenitud de sentido ⁵.

En la Universidad la acción pastoral de la Iglesia, en su rica complejidad, comporta en primer lugar un aspecto subjetivo: la evangelización de las personas. En esta perspectiva, la Iglesia entra en diálogo con las personas concretas –hombres y mujeres, profesores, estudiantes, empleados– y, por medio de ellos, aunque no exclusivamente, con las corrientes culturales que caracterizan ese ambiente. No hay que olvidar después el aspecto objetivo, o sea, el diálogo entre la fe y las diversas disciplinas del saber. En efecto, en el contexto de la Universidad, la aparición de nuevas corrientes culturales está estrechamente vinculada a las grandes cuestiones del hombre, a su valor, al sentido de su ser y de su obrar, y, en particular, a su conciencia y a su libertad. A este nivel, es deber prioritario de los intelectuales católicos promover una síntesis renovada y vital entre la fe y la cultura.

La Iglesia no puede olvidar que su acción se ejerce en la situación particular propia a cada Centro universitario y que su presencia en la Universidad es un servicio hecho a los hombres en su doble dimensión personal y social. Por lo tanto el tipo de presencia varía según los diversos países, marcados por diferentes tradiciones históricas, culturales y religiosas. En particular, allí donde la legislación lo permite, la Iglesia no puede renunciar a su acción institucional en la Universidad. Está atenta a apoyar y a promover la enseñanza de la teología donde esto sea posible. La capellanía universitaria, a nivel institucional, reviste una importancia particular en el ámbito del *campus* mismo. Con la oferta de un amplio abanico de propuestas de formación doctrinal y al mismo tiempo espiritual, constituye, una de las mayores posibilidades para el anuncio del Evangelio. Mediante la actividad de animación y de toma de conciencia, promovidas desde la capellanía, la pastoral universitaria puede esperar conseguir su objetivo, a saber, crear dentro del ambiente universitario una comunidad cristiana y un compromiso de fe misionera.

Las Ordenes religiosas y las Congregaciones ofrecen una presencia específica en las Universidades y contribuyen, con la riqueza y la diversidad de sus carismas –especialmente su carisma educativo– a la formación cristiana de los profesores y de los estudiantes. Es necesario que esas comunidades religiosas, muy empeñadas en la enseñanza primaria y secundaria, consideren en sus opciones pastorales la importancia de la presencia en la enseñanza superior y evitan toda forma de repliegue bajo pretexto de confiar a otros esta misión tan congenial a su vocación.

Para ser aceptada e irradiante, la presencia institucional de la Iglesia en la cultura universitaria tiene que ser de calidad, aun si con frecuencia falta el personal y aun los medios financieros necesarios. Esta situación requiere una capacidad de adaptación creativa y un adecuado esfuerzo pastoral.

2. La Universidad Católica

Entre las diversas formas institucionales con que la Iglesia está presente en el mundo

⁵ Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Veritatis Plendor*, nn. 32-33.

universitario, hay que destacar a la Universidad Católica, que es en sí misma una institución eclesial.

La existencia de un número importante de Universidades Católicas –muy variada según las regiones y los países, ya que va desde la multiplicación dispersiva en unos, hasta la carencia total en otros– es en sí misma una riqueza y un factor esencial de la presencia de la Iglesia en la cultura universitaria. Sin embargo, a menudo ese *capital* está lejos de dar los frutos que legítimamente se esperan.

Indicaciones importantes para promover el papel específico de la Universidad Católica fueron dadas por la Constitución Apostólica *Ex Corde Ecclesiae*, publicada el 15 de Agosto de 1990. Esta señala que la identidad institucional de la Universidad Católica depende de la realización conjunta de sus características en cuanto *universidad* y en cuanto *Católica*. No alcanza su plena configuración sino cuando logra dar un testimonio serio y riguroso como miembro de la comunidad internacional del saber y, al mismo tiempo, expresar, en explícita vinculación con la Iglesia, a nivel local y universal, su propia identidad católica, que conforma de modo concreto la vida, los servicios y los programas de la comunidad universitaria. Así la Universidad Católica, por su misma existencia, consigue el objetivo de garantizar bajo una forma institucional una presencia cristiana en el mundo universitario. De lo cual se deduce su misión específica, caracterizada por múltiples aspectos inseparables.

La Universidad Católica, para cumplir su función ante la Iglesia y ante la sociedad, tiene la tarea de estudiar los graves problemas contemporáneos y de elaborar proyectos de solución que concreten los valores religiosos y éticos propios de una visión cristiana del hombre.

Seguidamente viene la pastoral universitaria propiamente dicha. A este respecto, la Universidad Católica no está ante desafíos sustancialmente diferentes a los que deben afrontar otros centros académicos. Sin embargo, conviene destacar que el problema de la pastoral universitaria empeña a una institución que se define *Católica* en un nivel de profundidad que es el mismo de las finalidades que ella se propone conseguir, a saber, la formación integral de las personas, de aquellos hombres y mujeres, que, en el contexto académico, están llamadas a participar activamente en la vida de la sociedad y de la Iglesia.

Un ulterior aspecto de la misión de la Universidad Católica es, en fin, el empeño respecto al diálogo entre fe y cultura, y el desarrollo de una cultura arraigada en la fe. Por eso mismo, si hay que procurar que en todos los lugares en los que los bautizados participan a la vida de la Universidad se desarrolle una cultura en armonía con la fe, la urgencia es todavía mayor en el ámbito de la Universidad Católica. Ella está llamada, de forma privilegiada, a ser un interlocutor significativo del mundo académico, cultural y científico.

Evidentemente, la solicitud de la Iglesia respecto a la Universidad –bajo la forma del servicio inmediato a las personas y de la evangelización de la cultura– encuentra en la realidad de la Universidad Católica una referencia ineludible. La exigencia creciente de una presencia cualificada de los bautizados en la cultura universitaria resulta así un llamado lanzado a toda la Iglesia para que tome una conciencia cada vez más clara de la vocación específica de la Universidad Católica y favorezca su desarrollo como un instrumento eficaz de su misión evangelizadora.

3. Fecundas iniciativas en obra

Para salir al encuentro de las necesidades originadas por la cultura universitaria, numerosos Iglesias locales han llevado a cabo diversas y oportunas iniciativas:

1. Nominamiento por parte de la Conferencia Episcopal de asistentes eclesiásticos universitarios, dotados de una formación *ad hoc*, de un estatuto específico y de un apoyo adecuado.

2. Creación de equipos diocesanos diversificados de pastoral universitaria, en los que se expresa la responsabilidad propia de los laicos y el carácter diocesano de esas unidades de misión apostólica.

3. Primeras etapas de un trabajo pastoral orientado hacia los rectores de Universidades y hacia los maestros de Facultad, cuyos ambientes están frecuentemente dominados por preocupaciones técnico-profesionales.

4. Acciones en orden a la creación de *Departamentos de Ciencias Religiosas* aptos para abrir perspectivas nuevas a profesores y a estudiantes, y conformes a la promoción de la misión de la Iglesia. En esos *Departamentos* los católicos tendrían que ejercer un papel de primera importancia, en particular cuando las estructuras universitarias están privadas de Facultad de Teología.

5. Instauración de cursos regulares de moral y de deontología profesional en los Institutos especializados y en los Centros de enseñanza superior.

6. Promoción de movimientos eclesiales dinámicos. La pastoral universitaria logra mejores resultados cuando se apoya en grupos o movimientos y asociaciones, a veces poco numerosos pero de calidad, sostenidos por las diócesis y las Conferencias Episcopales.

7. Búsqueda de una pastoral universitaria que no se limite a una pastoral de jóvenes genérica e indiferenciada, sino que tome como punto de partida el hecho de que muchos jóvenes se encuentran profundamente influenciados por el *ambiente universitario*. Aquí está en juego en gran medida su encuentro con Cristo y su testimonio cristiano. Esta pastoral se propone, consecuentemente, educar y acompañar a los jóvenes para afrontar la realidad concreta de los ambientes y de las actividades en que conviven.

8. Promoción de un diálogo entre teólogos, filósofos y científicos, capaz de renovar profundamente las mentalidades y de dar lugar a nuevas y fecundas relaciones entre la Fe cristiana, la teología, la filosofía y las ciencias en su concreta búsqueda de la verdad. La experiencia demuestra que los universitarios, sacerdotes y laicos especialmente, están en primera fila en el mantener y promover el debate cultural sobre las grandes cuestiones que afectan al hombre, la ciencia, la sociedad, y los nuevos desafíos que se abren al espíritu humano. Toca especialmente a los maestros católicos y a sus asociaciones promover iniciativas interdisciplinarias y encuentros culturales, dentro o fuera de la Universidad, y, conjugando método crítico y confianza en la razón, confrontar los datos metafísicos y las adquisiciones científicas con los enunciados de la fe, en el lenguaje de las diversas culturas.

III. SUGERENCIAS Y ORIENTACIONES PASTORALES

1. *Sugerencias pastorales propuestas por Iglesias locales*

1. Una consulta, que llevarán a cabo Comisiones episcopales *ad hoc*, permitiría conocer mejor las diferentes iniciativas de pastoral universitaria y de la presencia de los cristianos en la Universidad, y preparar un documento orientativo para apoyar las iniciativas apostólicas fructuosas y promover las que resulten necesarias.

2. La institución de una Comisión nacional para asuntos relativos a la Universidad y a la Cultura ayudaría a las Iglesias locales a poner en común sus experiencias y capacidades. Su tarea sería promover para los seminarios y para los centros de formación de religiosos y de laicos un programa de actividades, de estudios y de encuentros sobre *Evangelización y Culturas*, con un capítulo explícitamente dedicado a la cultura universitaria.

3. A nivel diocesano, en ciudades universitarias, conviene alentar la institución de una comisión especializada, formada por sacerdotes, universitarios y estudiantes católicos que sean capaces de ofrecer indicaciones útiles para la pastoral universitaria y la acción de los cristianos en los ámbitos de la enseñanza y de la investigación. Esta comisión ayudaría al Obispo a ejercer la misión, que le es propia, de suscitar y confirmar las diversas iniciativas de la diócesis, y de relacionarlas con las de carácter nacional o internacional. Investido de responsabilidad pastoral al servicio de su Iglesia, el Obispo diocesano es el primer responsable de la presencia y de la pastoral de la Iglesia en las Universidades del Estado, en las Universidades Católicas y en las privadas.

4. A nivel parroquial, es de desear que las comunidades cristianas, sacerdotes, religiosos y fieles, presten una mayor atención a los estudiantes y a los profesores, así como también al apostolado que se ejerce en las capellanías universitarias. La parroquia es, por su propia naturaleza, una comunidad dentro de la cual pueden crearse fructuosas relaciones para un más eficiente servicio del Evangelio. Por su capacidad de acogida juega un papel notable, sobre todo cuando favorece la fundación y el funcionamiento de Residencias estudiantiles y universitarias. El éxito de la evangelización de la Universidad y de la cultura universitaria dependen, en gran medida, del compromiso de la entera Iglesia local.

5. La parroquia universitaria es en algunos lugares una institución más que nunca necesaria. Requiere la presencia activa de uno o más sacerdotes bien preparados para este específico apostolado. Esta parroquia es un medio único de comunicación con el mundo académico en su variedad. Permite establecer relaciones con personalidad de la cultura, del arte y de la ciencia, y asegura a la vez una penetración de la Iglesia en ese ambiente tan complejo en su multiforme singularidad. Lugar de encuentro, de reflexión cristiana y de formación, brinda a los jóvenes la posibilidad de aproximarse a una realidad de Iglesia hasta entonces desconocida o mal conocida y abre la Iglesia a la juventud estudiantil, a sus problemáticas y a su dinamismo apostólico. Lugar privilegiado de la celebración litúrgica de los sacramentos, la parroquia es antes que todo lugar de la eucaristía, corazón de toda comunidad cristiana, culmen y manantial de todo apostolado.

6. Donde sea posible, la pastoral universitaria debería crear o intensificar fructuosas

relaciones entre las Universidades o Facultades Católicas y los otros medios universitarios según formas diversas de colaboración.

7. La situación actual constituye un llamado instante a organizar la formación de agentes pastorales cualificados dentro de las parroquias, los movimientos y las asociaciones católicas. Invita urgentemente a la elaboración de una estrategia de largo alcance, ya que la formación cultural y teológica requiere una preparación apropiada. En la práctica, muchas diócesis no están en grado de organizar y realizar tal formación de nivel universitario. La puesta en común de los recursos de las diócesis, de los institutos religiosos especializados y de los grupos de laicos permitirá afrontar esta exigencia.

8. En cualquier situación, se trata de concebir la *presencia* de la Iglesia como una *plantatio* de la comunidad cristiana en el ambiente universitario, mediante el testimonio, el anuncio del Evangelio, el servicio de la claridad. Esta presencia hará crecer a los *christifideles* y ayudará para llegar hasta aquellos que se encuentran alejados de Jesucristo. En esta perspectiva, parece importante desarrollar y promover:

– Una pedagogía catequética de carácter comunitario, que ofrezca diversidad de propuestas, presente la posibilidad de itinerarios diferenciados y de respuestas adaptadas a las necesidades reales de las personas concretas.

– Una pedagogía del acompañamiento personal, hecha de acogida, de disponibilidad y de amistades, de relaciones interpersonales, de discernimiento de las situaciones vividas por los estudiantes y de los medios concretos para mejorarlas.

– Una pedagogía de la profundización de la fe y de la vida espiritual, arraigada en la Palabra de Dios, ahondada en la vida sacramental y litúrgica.

9. Finalmente, la presencia de la Iglesia en la Universidad llama a un testimonio común de los cristianos. Inseparablemente de su dimensión misionera, este testimonio ecuménico constituye una contribución importante a la unidad de los cristianos. Según las modalidades y en los límites fijados por la Iglesia, y sin perjuicio del cuidado pastoral debido a los fieles católicos, esta colaboración ecuménica, que supone una formación adecuada, resultará particularmente fructuosa en el estudio de los problemas sociales y, en general, en la profundización de todas las cuestiones que atañen al hombre, al sentido de su existencia y de su actividad ⁶.

2. Desarrollar el apostolado de los laicos, especialmente de los maestros

“La vocación cristiana es, por su misma naturaleza, vocación también al apostolado” ⁷. Esta afirmación del Concilio Vaticano II, aplicada a la pastoral universitaria,

⁶ Cf. Pont. Consilium ad Christianorum Unitatem Fovendam, *Directorio para la aplicación de los Principios y de las normas sobre el ecumenismo*, Ciudad del Vaticano. 1993, nn. 211-216.

⁷ Concilio Vaticano II, Decreto sobre el apostolado de los laicos *Apostolicam Actuositatem*, n. 2.

resuena como un vibrante llamado a la responsabilidad de los maestros, de los intelectuales y de los estudiantes católicos. El compromiso apostólico de los fieles es un signo de vitalidad y de progreso espiritual de toda la Iglesia. Desarrollar esa conciencia del deber apostólico entre los universitarios se sitúa en línea de continuidad con las orientaciones pastorales del Concilio Vaticano II. De tal modo, en lo más vivo de la comunidad universitaria, la fe se vuelve fuente irradiante de una vida nueva y de una auténtica cultura cristiana. Los fieles laicos gozan de una legítima autonomía para ejercer su vocación apostólica específica. Para impulsarla, se invita a los pastores no sólo a reconocer esta especificidad, sino también a alentarla vivamente. Este apostolado nace y se desarrolla a partir de las relaciones profesionales, de los intereses culturales comunes, de la vida cotidiana compartida con los diversos sectores de la actividad universitaria. El apostolado personal de los laicos católicos es *“el principio y la condición de todo apostolado seglar, incluso del asociado, y nada puede sustituirlo”*⁸. Sin embargo, resta necesario y urgente que los católicos presentes en la Universidad den un testimonio de comunión y de unidad. A este respecto, los movimientos eclesiales son particularmente preciosos.

Los profesores católicos juegan un papel fundamental en la presencia de la Iglesia en la cultura universitaria. Su calidez y generosidad pueden incluso suplir en ciertos casos las deficiencias de las estructuras. El compromiso apostólico del profesor católico, concediendo prioridad al respeto y al servicio de las personas, colegas y estudiantes, les ofrece aquel testimonio del *hombre nuevo siempre dispuesto a dar respuesta a todo el que le pida razón de su esperanza, haciéndolo con dulzura y respeto* (cf. 1 Pe 3,15-16). La universidad es ciertamente un sector limitado de la sociedad, pero que ejerce cualitativamente una influencia que desborda ampliamente su dimensión cuantitativa. Ahora bien, en contraste con esa preeminencia, la figura misma del intelectual católico casi parece haber desaparecido de algunos espacios universitarios; en este punto los estudiantes lamentan dolorosamente la falta de verdaderos maestros, cuya presencia asidua y disponibilidad personal hacia ellos podrían asegurar un acompañamiento de calidad.

El testimonio del profesor católico no consiste ciertamente en introducir temáticas confesionales en las disciplinas que enseña, sino en abrir el horizonte a las inquietudes últimas y fundamentales, en la generosidad estimulante de una presencia activa ante las preguntas, a menudo no formuladas, de esos espíritus jóvenes que andan a la búsqueda de referencias y certezas, de orientación y de metas. De esto depende su vida de mañana en la sociedad. Con mayor razón, la Iglesia y la Universidad esperan de los sacerdotes profesores, encargados de docencia en la Universidad, una competencia de alto nivel y una sincera comunión eclesial.

La unidad se promueve en la diversidad, sin ceder a la tentación de querer unificar o formalizar las actividades: la variedad de impulsos y de medios apostólicos, lejos de oponerse a la unidad eclesial, la postula y la enriquece. Los pastores tendrán en cuenta las

⁸ Ibid, n. 16.

legítimas características del espíritu universitario: diversidad y espontaneidad, respecto de la libertad y de la responsabilidad personales, rechazo de todo intento de forzada uniformidad.

Conviene animar a los movimientos o grupos católicos, llamados a multiplicarse y desarrollarse, pero es importante también reconocer y revitalizar las asociaciones de laicos católicos cuyo apostolado universitario cuenta con una larga y fecunda tradición. El apostolado de los laicos es fructuoso en la medida en que es eclesial. Entre los criterios de valoración destaca el de la coherencia doctrinal de las diversas iniciativas con la identidad católica; a éste hay que añadir el de la ejemplaridad moral y profesional, que, junto a la vida espiritual, garantiza la autenticidad irradiante del apostolado laico.

CONCLUSIÓN

Entre los inmensos campos de apostolado y de acción de que la Iglesia es responsable, el de la cultura universitaria es uno de los más prometedores, pero también uno de los más difíciles. La presencia y la acción apostólicas de la Iglesia en un ambiente de tanta influencia en la vida social y cultural de las naciones, y del que tanto depende el futuro de la Iglesia y de la sociedad, se realiza a nivel institucional y personal con el concurso específico de sacerdotes, laicos, personal administrativo, profesores y estudiantes.

La consulta y los encuentros con numerosos Obispos y universitarios han puesto de manifiesto la importancia de la cooperación entre las diversas instancias eclesiales interesadas. La Congregación para la Educación Católica, el Consejo Pontificio para los Laicos y el Consejo Pontificio de la Cultura renuevan su disponibilidad para favorecer estos intercambios y para promover encuentros a nivel de Conferencias Episcopales y Organizaciones Internacionales Católicas, así como de las Comisiones de Enseñanza, de Educación y de Cultura que estén implicadas en ese sector específico.

Al servicio de las personas comprometidas en la Universidad y, por medio de ellas, al servicio de la sociedad, la presencia de la Iglesia en el ambiente universitario se inscribe en el proceso de inculturación de la fe como una exigencia de la evangelización. En el umbral de un nuevo milenio en el que la cultura universitaria será un componente mayor, el deber de anunciar el Evangelio se presenta cada vez más urgente. Esto pide comunidades de fe capaces de transmitir la Buena Nueva de Cristo a todos los que se forman, enseñan y ejercen su actividad en el ámbito de la cultura universitaria. La urgencia de este compromiso apostólico es grande, ya que la Universidad es uno de los más fecundos lugares creadores de cultura.

“...La Iglesia es plenamente consciente de la urgencia pastoral de reservar a la cultura una especialísima atención. Por eso la Iglesia pide que los fieles laicos estén presentes, con la insignia de la valentía y de la creatividad intelectual, en los puestos privilegiados de la cultura, como son el mundo de la escuela y de la universidad, los ambientes de investigación científica y técnica, los lugares de la creación artística y de la reflexión humanista. Tal

presencia está destinada no sólo al reconocimiento y a la eventual purificación de los elementos de la cultura existente críticamente ponderados, sino también a su elevación mediante las riquezas originales del Evangelio y de la fe cristiana”⁹.

Ciudad del Vaticano, 22 de mayo de 1994
Solemnidad de Pentecostés.

⁹ Juan Pablo II, Exhortación Apostólica post-sinodal *Christifideles Laici*, sobre la vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo, 30 de diciembre 1988, n. 44.

III ENCUENTRO INTERNACIONAL DE DERECHO DE AMERICA DEL SUR

“El derecho y la Integración hacia el siglo XXI”

“Pasos previos para la integración política de América Latina” *

LIC. FLAVIO FERNANDO AGATIELLO PIÑERO **

SUMARIO: I – LA INTEGRACIÓN POLÍTICA. II – EL PANORAMA MUNDIAL ACTUAL. III – LA CRISIS DEL ESTADO NACIONAL. IV – LOS ESTADOS CONTINENTALES. V – LA GRAN NACIÓN LATINOAMERICANA. VI – EL MODELO FEDERATIVO. VII – LA PRESERVACIÓN DE LAS IDENTIDADES LOCALES. VIII – LOS PRESUPUESTOS PARA LA INTEGRACIÓN POLÍTICA.

I. LA INTEGRACIÓN POLÍTICA

Encontrar una definición exacta para el concepto de integración es ciertamente dificultoso. En términos generales, podríamos afirmar que la *integración* es la acción y el efecto de constituir, a partir de los *todos* preexistentes (ahora considerados como partes), un nuevo *todo* distinto de los mismos y con un orden propio, superior al de sus antecedentes y, obviamente, más abarcativo que el de aquéllos.

Pero, si miramos en derredor, observaremos que la noción de integrar puede ser aplicada a muy diversas áreas o materias. Y es así que podemos hablar de integración cultural, económica, política, etc.

Sin lugar a dudas, en la actualidad, son los procesos de integración económica los que

* Ponencia presentada por el Lic. Flavio Fernando Agatiello Piñero en representación de la Escuela de Ciencias Políticas de la Pont. Universidad Católica Argentina para el III Encuentro Internacional de Derecho de América del Sur, realizado en la ciudad de Asunción del Paraguay del 2 al 5 de junio del corriente.

** Cátedra de Relaciones Internacionales I, Facultad de Derecho y Ciencias Políticas, Pontificia Universidad Católica Argentina

seducen a los intelectuales de toda América Latina y, especialmente, en el ámbito de los países que integramos el Mercosur.

Pero, tristemente, este sobredimensionamiento del aspecto crematístico, ha vaciado de contenido al verdadero proceso de integración, que lleva siempre implícito su carácter esencialmente político.

II. EL PANORAMA MUNDIAL ACTUAL

Los tiempos presentes, como todos sabemos, tienen características muy peculiares: las distancias se achican, el espacio se contrae, y las nuevas tecnologías nos sorprenden a diario. Las realidades, aun aquellas más simples y aparentemente intrascendentes se complican y, paralelamente, se enriquecen con miles de interrelaciones insospechadas, con vínculos impensados, con otros aspectos hasta entonces desconocidos para el estudio de esa área del saber.

Esos son los desafíos de este tiempo que nos toca vivir. Frente a esto surge la necesidad de dar soluciones no sólo económicas, sino también *respuestas políticas originales*, para superar la avalancha de situaciones y problemáticas que día a día se nos presentan en cada uno de nuestros pequeños países del extremo sur del continente.

La realidad nos fuerza a aceptarla. El mundo del presente es demasiado complejo para el escaso potencial de cada uno de nuestros países aún ensombrecidos por el subdesarrollo. Por todo esto debemos reconocer que el modelo del pequeño estado nacional está agotado ¹. Si, aunque nos duela y pretendamos resistirnos, el estado nacional ha caducado y, lamentablemente, se halla en vías de extinción.

III. LA CRISIS DEL ESTADO NACIONAL

Ninguno de nuestros pequeños estados está en condiciones de poner orden, de hacer justicia, de tener los medios económicos y tecnológicos para generar prosperidad para su población creciente. Ni Argentina, ni Paraguay, ni Uruguay, ni Brasil se basta a sí mismos. Cada uno en su medida, no logran los objetivos expuestos.

Y negarlo es un absurdo. Acaso, ¿llamaríamos *soberano* a un estado que no puede discutir seriamente los términos de intercambio con las grandes potencias? ¿O a un estado que para hacer inversiones realmente significativas deba recurrir al financiamiento externo? ¿O a un estado que no logra un incremento del ingreso per cápita en términos reales y en forma sostenida? ¿O a un estado preso de la desnutrición, la mortalidad infantil, el analfabetismo, la corrupción y la burocracia? ¿O a un estado que esté condenado a comprar tecnología obsoleta porque él no es capaz de desarrollar tecnología de avanzada por sí mismo?

¹ Arias Pelerano, Francisco. *Notas sobre la Concepción del Mundo y la Política*. EUDEBA, Buenos Aires.

Considero que un estado nacional de tales características no es soberano. Y creo que esas líneas generales que pretendí trazarles, pueden ser fácilmente comparadas con el panorama que suele apreciarse en cada uno de los estados latinoamericanos supuestamente *soberanos*. Es el síndrome del desarrollo impotente. Y le llamo impotente, porque ninguno de nuestros países podrá salir del mismo por sus propias fuerzas.

Pero no todo el panorama es desalentador. El mundo desarrollado, naturalmente, ha sufrido esta crisis antes que nosotros. Y, los estados nacionales de Europa no se empeñaron en desconocer que el modelo del estado nacional estaba agotado. Todo lo contrario: buscaron soluciones. Y, de ese modo, sin quererlo, nos dieron un ejemplo a imitar, un modelo a seguir. Sin que con ello pretendamos desconocer todas las diferencias del caso.

IV. LOS ESTADOS CONTINENTALES

Ese ejemplo a imitar es lo que, en economía internacional, se denomina bloques económicos. Y, en política internacional, se conoce como estados-continentes. Ambos son dos caras de una misma moneda, dos aspectos de una misma realidad. En ambos se procura escapar a las miserias locales mediante la única alternativa posible: la integración política y económica de los pequeños estados, en nuevas unidades políticas que sí sean viables.

Y llamo la atención sobre este punto porque el futuro pertenecerá, por la propia dinámica de la realidad política y económica, a los estados continentales, integrados en esa aldea global que es nuestro planeta Tierra.

En ese futuro, los estados nacionales no sobrevivirán. O, al menos, no lo harán con dignidad. Sólo subsistirán como objetos pasivos de la política de los grandes bloques, y no como auténticos sujetos de la historia política y económica de nuestro planeta.

Pero, como ustedes habrán podido observar, esto excede ampliamente la mera perspectiva económica de los procesos de integración. Y eso lo comprendieron muy bien los europeos, que, no conformes con la integración económica del Mercado Común Europeo, decidieron integrarse políticamente formando una nueva unidad política que superara la mezquindad de sus estados nacionales. De ese modo surgió la Comunidad Europea de Naciones.

Formaron así una suerte de confederación, teniendo en vista lo que hacia fines del siglo XVIII hicieron las trece colonias de los Estados Unidos de Norteamérica. Pero Europa, a diferencia de lo que oportunamente hicieron los Estados Unidos, no está aún en condiciones de avanzar hacia un modelo más integrado: el federalismo.

V. LA GRAN NACIÓN LATINOAMERICANA

A esta altura, muchos de ustedes se preguntarán: ¿Y cómo se aplica esto al caso sudamericano o latinoamericano? A decir la verdad, la historia nos está jugando una *mala pasada* ¿Por qué? Porque Latinoamérica desde siempre estuvo llamada a la unidad.

Y, si no logró consumarla, en buena parte fue por desidia y mezquindad de cada uno de los gobiernos locales. Ellos prefirieron, desoyendo las voces de prohombres como Bolívar o San Martín, formar países aparte antes que reunir a todos los latinoamericanos en una única gran nación. Lamentablemente, la elite política de Buenos Aires, fue una de las que más se opuso a la ambicionada unidad hispanoamericana.

Por eso, hablo de una *mala pasada* de la historia. América Latina, y es aun más notorio en Sudamérica, forma una unidad natural y no artificial. En efecto, América Latina es una única patria por origen (pasado) y por vocación (futuro). Nuestro subcontinente está llamado a ser una sola nación, y no un mercado común o una mera unión aduanera.

Y si nos cabe alguna duda, conviene recordar las frases de Manuel Ugarte: *Hay desde el punto de vista del carácter más diferencias entre dos provincias de Francia que entre dos repúblicas nuestras. Quien las recorra todas, de norte a sur, viajará sin cambiar de ambiente y aunque pase fronteras múltiples tendrá la sensación de no salir del mismo país*².

Y continúa: *En ninguna de nuestras repúblicas actuales se ha creado una nación. Sólo cabe hacer una nación con el conjunto de ellas. Recordemos que aun en las épocas y las zonas más favorecidas por los dioses, Atenas, Esparta, Corinto, nada lograron aisladas. Solo Grecia llegó a tener un día acción sobre el mundo.*

VI. EL MODELO FEDERATIVO A SEGUIR

Pero el hecho es que, Europa, donde conviven pueblos tan distintos por su cultura, su raza, su economía, su estilo de vida política, y que constituyen en sí mismos verdaderas naciones aparte, logró encaminarse hacia una integración política que trasciende los meros aspectos económicos.

Mientras tanto, América Latina, que por naturaleza estaría llamada a ser una única gran nación ya que ninguno de sus *países* o *pagos* forman en sí mismos una auténtica nación en toda la dimensión de la palabra, continúa mirando con recelo toda posibilidad de integración política. ³

Debemos hacer de nuestros mercados en proceso de integración, un único gran mercado dentro de un único gran país. Porque las economías de nuestros países aún son pequeñas, en buena parte ineficientes, inestables, con problemas crónicos muy serios. Entonces ¿qué solidez pueden tener los lazos que unan a economías con tamañas características? Cada crisis coyuntural de cualquiera de las economías puede desmoronar nuestro proyecto de integración.

Para darle firmeza a nuestros proyectos, debemos crear una unidad política superior que esté por sobre cada uno de nuestros estados y que tenga el poder público necesario para afrontar las crisis económicas de cualquiera de sus integrantes. Sólo así la integración económica tendría el soporte político necesario para que las soluciones lleguen a tiempo, cuando los problemas se planteen.

² Ugarte, Manuel. *La Reconstrucción de Hispanoamérica*. Editorial Coyoacán. Buenos Aires, 1961.

VII. LA PRESERVACIÓN DE LAS IDENTIDADES LOCALES

Pero algo debe quedar muy en claro. Si los estados que actualmente forman los Estados Unidos, hubieran constituido tan sólo un mercado común, su proyecto hubiera seguramente naufragado. Porque únicamente a través de la creación de un gobierno federal, que reuniese en sí el poder del que carecían cada uno de sus estados miembros, pudo asegurarse la prosperidad económica de aquella gran nación. Otro tanto está ocurriendo en Europa. Y algo similar deberá suceder en América Latina si no nos queremos condenar al fracaso.

En estos momentos, muchos se preguntarán por la suerte de nuestros pequeños estados (Argentina, Brasil, Paraguay, Uruguay, Bolivia, Chile) si ese nuevo gran estado se constituyera. La respuesta es simple si recordamos las palabras de Ortega y Gasset: *Entorpece sobremanera la inteligencia de lo histórico suponer que cuando de los núcleos inferiores se ha formado la unidad superior nacional, dejan aquellos de existir como elementos activamente diferenciados*³.

La existencia de cada uno de nuestros pequeños países debe persistir como de hecho existe el estado de Nueva York, o el de Virginia, dentro de los Estados Unidos de Norteamérica. Ni Nueva York, ni Virginia, perdieron nada al integrarse en los Estados Unidos. Antes bien, se aseguraron una vida más segura y próspera de la que ciertamente hubieran tenido de haber pretendido subsistir separadamente del resto de los estados federados de norteamérica.

VIII. LOS PRESUPUESTOS PARA LA INTEGRACIÓN POLÍTICA

Por último, quiero dejarles algunos elementos que encuentro muy interesantes en orden a una eficaz integración política. A estos elementos, magistralmente desarrollados por el Profesor Dr. Francisco Arias Pelelano, Director de la Escuela de Ciencias Políticas de la UCA, les llamaré *presupuestos para la integración política*⁴.

Ellos son los siguientes:

1º: Un país o núcleo de países convocantes: los países convocantes serán aquellos que llamarán a los restantes países de nuestro subcontinente a adherir a la constitución de la gran nación latinoamericana. Ellos serán, por así decirlo, aquellos estados que darán el puntapié inicial al proceso de integración política. Sin este primer paso, nada sería posible. Sin lugar a dudas, los países que integramos el MercoSur, una vez afianzadas nuestras mutuas relaciones, debemos ser los que convoquen al resto de América Latina.

2º: Un tesoro de creencias fundamentales compartidas: la legitimidad de la estructura estatal de nuestra gran nación latinoamericana deberá reposar en el conjunto de las creencias y valores compartidos por la enorme mayoría del pueblo latinoamericano. Sólo así se logrará el apoyo popular para tamaña empresa. De esta manera, las resistencias internas (a

³ Ortega y Gasset. *España Invertebrada*. Revista de Occidente. Madrid, España.

⁴ Arias Pelelano, Franciso. *La Integración Latinoamericana es Tarea Política*. Editorial Club de Buenos Aires. Buenos Aires, 1987.

cada uno de nuestros países) y externas, serán superadas. Dichos valores morales y espirituales provienen, en nuestro caso, de la integración de la cultura indígena con la religión cristiana traída a América por la evangelización, de la mano de españoles y portugueses.

3º: Una ideología política aceptada con un plan de grandes prioridades concretas: aquí me refiero al sistema democrático, al respecto de la propiedad privada, a la procuración del orden con justicia, y la salvaguardia de los altos valores de nuestra identidad latinoamericana.

4º: Una clase dirigente identificada con estos objetivos: dicha clase dirigente deberá estar constituida por integrantes de todos nuestros países, y seguir el camino trazado por el mentor de la unificación italiana: *Ejecutando siempre cosas grandes que tienen constantemente suspensos y admirables los ánimos de los súbditos, a los cuales, preocupados con las eventualidades de tales empresas, no les queda tiempo para intentar nada contra el Rey, porque unas a otras se suceden sin interrupción. También aprovecha al príncipe dar raros y buenos ejemplos en el gobierno interior de su principado*⁵. Y continúa: *Los príncipes procurarán, por consiguiente, que todas sus acciones resulten grandes y famosas.*

⁵ Maquiavello, Nicolás. *El Príncipe*. Editorial Marymar. Buenos Aires, 1988.



Este libro se terminó de
imprimir en talleres Graficos **CYAN S.R.L.**
Potosi 4471 Capital Federal TE. 982 - 4426
en el mes de diciembre de 1994