



PRUDENTIA IURIS

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

Mayo 1986 — Diciembre 1988

AUTORIDADES DE LA FACULTAD:

Decano:

Dr. ALFREDO DI PIETRO

CONSEJO DIRECTIVO:

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

Dr. FRANCISCO ARIAS PELLERANO, Dr. JUSTO LOPEZ

Suplentes:

Dr. EDUARDO M. QUINTANA, Dr. FEDERICO MIHURA SEEBER

Por los profesores titulares:

Dr. ALFREDO BATTAGLIA, Dr. ALFONSO SANTIAGO,
Dr. BERNARDINO MONTEJANO

Suplentes:

Dr. JOAQUIN LEDESMA, Dr. ANTONIO BOGGIANO, Dr. CARLOS R. SANZ

Por los profesores protitulares y adjuntos:

Dr. ERNESTO POLOTTO

Suplente:

Dr. ROBERTO PUNTE

Secretario Académico:

Lic. ROBERTO EDUARDO ARAS

AUTORIDADES DE LA REVISTA:

Director:

Dr. ALFREDO DI PIETRO

Subdirector:

Dr. BERNARDINO MONTEJANO

Consejo de Dirección:

Dr. CARLOS M. BIDEGAIN, Dr. LUIS C. CABRAL
y Dr. LINIERS DE ESTRADA

Secretario de Redacción:

Dr. LUIS ESTEBAN ROLDAN

Junta Asesora:

R. P. DOMINGO BASSO, O. P., Dr. JAIME LUIS ANAYA,
Dr. JUAN BARGALLÓ CIRIO, Dr. JUAN ALFREDO CASAUBÓN,
Dr. JUSTO LÓPEZ, Dr. JORGE A. MAZZINGHI
y Dr. LUIS M. DE PABLO PARDO

Con licencia eclesiástica



MATRIMONIO, CRISTIANISMO Y DERECHO

Este editorial retoma un tema ya tratado en forma parcial en el correspondiente al número XII; nos mueve a ocuparnos de él un contexto político adverso a la familia, el cual, debajo de más de un disfraz hipócrita, persigue destruir al matrimonio al asimilarlo en sus efectos con el concubinato, eliminar la benéfica influencia del cristianismo en las costumbres y debilitar la fuerza moral del derecho vigente.

Es un tema complejo, en el cual deben ser tenidas en cuenta la naturaleza y la gracia; un asunto cuya clarificación requiere el esfuerzo de la razón y las luces de la verdades reveladas. En caso contrario sucede aquello que advertía Chesterton: quitad lo sobrenatural y quedará lo antinatural; "antinatural" que hoy llega a proclamarse como expresión de un hombre "liberado", "autónomo" y "maduro", cuando en realidad es signo de animalidad pura, liberada del control y del gobierno de la razón; de una autonomía que lo desquicia al romper la subordinación a toda la ley moral; de una maduración que en verdad es decadencia y hasta a veces, apostasía.

Ante la confusión reinante, promovida por ciertas usinas del engaño, urge aclarar las ideas. El punto de partida, el gran criterio orientador —como siempre en los temas fundamentales— se encuentra en el legado bíblico.

Dios crea al hombre a su imagen y lo crea varón y mujer: dos sexos destinados a la complementación, pues "no es bueno que el hombre esté solo" (Génesis 2,18) y por eso "se une a su mujer y se hacen una sola carne" (Génesis, 2,24).

Posteriormente, Moisés atendiendo a la dureza de los corazones de los judíos y como mal menor para impedir el uxoricidio, toleró el divorcio según consta en el Deuteronomio: "si un hombre toma una mujer y se casa con ella, y resulta que esta mujer no halla gracia a sus ojos, porque descubre en ella algo que le desagrada, le redactará un libelo de repudio, se lo pondrá en su mano y la despedirá de su casa" (24,1).

La obligación del libelo era una traba para el divorcio pues el marido debía recurrir a un escriba, encargado de confeccionar el acta. Esto llevaba tiempo, permitía reflexionar y obligaba a intervenir a un tercero calificado, quien podía oficiar de amigable componedor.

Pero esta situación provisoria es modificada por la autoridad de Cristo que restaura las cosas como fueron al principio: "lo que Dios unió no lo separe el hombre" (Mateo, 19,6); "quien repudie a su mujer y se case con otra, comete adulterio contra aquélla; y si ella repudia a su marido y se casa con otro, comete adulterio" (Marcos, 10,11).

Sin embargo sería un error reducir a términos negativos el mensaje del Nuevo Testamento, pues en él el matrimonio tiene un inmenso sentido positivo, una significación mística, pues representa la unión que existe entre Cristo y la Iglesia, como lo expresa San Pablo: "este sacramento es grande, pero yo lo digo en Cristo y en la Iglesia" (Efesios, 5,32).

La relación de Cristo con la Iglesia es el modelo del matrimonio cristiano, un matrimonio que supera infinitamente al matrimonio natural, sin destruir ninguna de sus propiedades, sin alterar sus fines, sin trastocar su jerarquía, elevándolo e impregnándolo con una vida nueva, la vida de la gracia.

El mandato de la caridad y el temor filial tienen la preeminencia sobre las prescripciones jurídicas y el temor servil. Este es el nuevo contexto dentro del cual debe ubicarse la exhortación de San Pablo: "sed sumisos los unos a los otros en el temor de Cristo. Las mujeres a sus maridos, como al Señor, porque el marido es cabeza de la mujer, como Cristo es Cabeza de la Iglesia... Maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella" (Efesios, 5,21/23 y 5,25).

El legado bíblico es objeto de elaboración en los tiempos de la patristica. Y entre otros San Agustín reivindica el valor del matrimonio, incluso en el orden natural, pues afirma que "es, en todos los pueblos y entre todos los hombres, un verdadero bien; un bien que consiste en la generación de los hijos y en la fidelidad de la castidad conyugal"; pero además entre los cristianos existe otro bien que "consiste en la santidad del sacramento" (Del bien del matrimonio, XXIV, 32).

En la misma obra formula una ilustrativa comparación entre el alimento para conservar el cuerpo y el matrimonio para conservar la especie: "lo que son los manjares prohibidos respecto de la conservación de la vida, lo son el adulterio y la fornicación respecto a la procreación... es más honesto y justo acabar la vida sin hijos que el tener descendencia mediante una unión ilícita y criminosa" (XII,18), ilicitud que hoy se extiende a todos los intentos de obtener la procreación fuera de la unión sexual natural dentro del ámbito matrimonial.

En el cenit de la escolástica, Santo Tomás de Aquino se pregunta si puede existir matrimonio entre infieles y responde que sí, pues "el matrimonio pertenece al oficio de la naturaleza, que precede al estado de gracia, cuyo principio es la fe" (Suma Teológica, Supl.q.59 a.1).

Y como el matrimonio fue instituido principalmente para el bien de la prole, para promoverla a su perfección en cuerpo y alma por medio de la observancia de la ley natural y de los beneficios de la gracia, se concluye que existe verdadero matrimonio entre infieles; pero no perfecto con la última o más acabada perfección. Para alcanzar esta perfección es preciso que la prole sea educada para el culto divino. Y no en orden a cualquier culto, sino en la forma establecida por Dios mediante la Revelación.

Para alcanzar los fines del matrimonio es prescripta por el derecho natural su indisolubilidad, pues como señala Santo Tomás, "es ... natural que la solicitud del padre por el hijo se tenga hasta el fin de su vida y de que el hijo suceda en las cosas de su padre" (Suma contra Gentiles, L.3,c.123) y también es natural que la unión entre los cónyuges se incremente, que la amistad entre ellos se profundice.

La elaboración patristica y escolástica es recogida por el magisterio pontificio, en especial en las encíclicas Arcanum de León XIII y Casti Connubii de Pío XI; también por el Código de Derecho Canónico.

El último define al matrimonio como "un consorcio de toda la vida ordenado por su misma índole natural al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole" (Canon 1055).

Elevado a la dignidad de sacramento, el mismo vínculo matrimonial entre bautizados es sacramento.

El Código recoge la doctrina de la Iglesia de siempre: "las propiedades esenciales del matrimonio son la unidad y la indisolubilidad, que en el matrimonio cristiano alcanzan una particular firmeza por razón del sacramento" (Canon 1056).

Es por eso que el matrimonio sacramental, denominado rato, una vez consumado, no puede ser disuelto por ningún poder terreno, civil o eclesiástico.

Pío XII, con su claridad habitual, ilumina en apretada síntesis el problema de las nulidades y disoluciones matrimoniales: "si la voluntad de los esposos, cuando ya lo han contraído, no puede desatar el vínculo matrimonial, ¿podrá acaso hacerlo la autoridad superior a los cónyuges, instituida por Cristo en la vida religiosa de los hombres? El vínculo del matrimonio cristiano es tan fuerte que si ha alcanzado su plena estabilidad en el uso de los derechos conyugales, ningún poder en el mundo, ni aun el nuestro, es decir, el del Vicario de Cristo, es capaz de romperlo. Es verdad que Nos podemos reconocer y declarar que un matrimonio contraído como válido en realidad era nulo, o por vicio sustancial en el consentimiento o por defecto de forma sustancial. Podemos también, en determinados casos y por graves motivos,

disolver matrimonios privados del carácter sacramental. Podemos, finalmente, si hay una causa justa y proporcionada, desatar el vínculo de los esposos cristianos, el 'sí' pronunciado por ellos ante el altar, cuando conste que no ha llegado a su cumplimiento con la actuación de la convivencia matrimonial. Pero, una vez que esto ha sucedido, aquel vínculo queda sustraído a cualquier injerencia humana. ¿Por ventura Cristo no ha restituido la comunidad matrimonial a aquella dignidad fundamental que el Creador le había dado, en la paradisiaca mañana del género humano, a la dignidad inviolable del matrimonio uno e indisoluble?" (22-4-1942).

Este texto debe ser complementado con la alocución que el mismo Pío XII dirige en 1941 al tribunal de la Sagrada Rota Romana y que es el documento elegido para el presente número de "Prudentia Iuris".

De ambos surge con nitidez la doctrina matrimonial de la Iglesia, que puede resumirse en algunos puntos fundamentales.

En primer lugar, el reconocimiento del derecho natural a casarse; las excepciones son la libre renuncia y la incapacidad psíquica o somática.

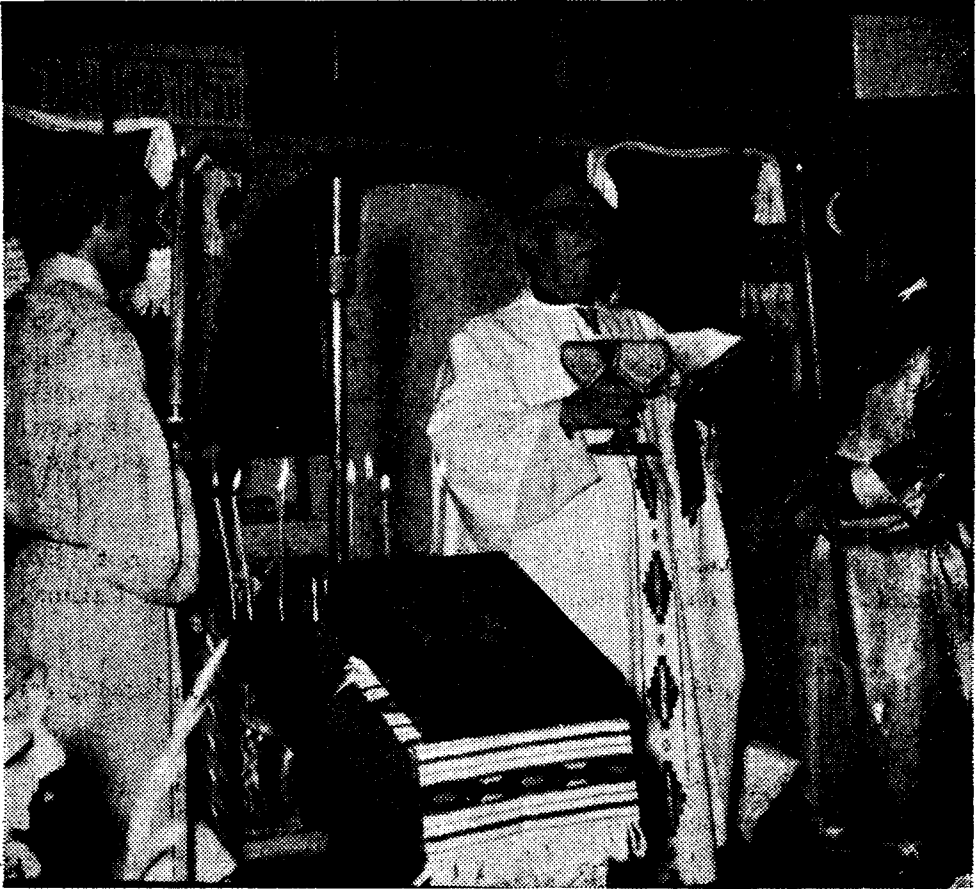
En segundo lugar, la consagración de la norma según la cual "el matrimonio goza del favor del derecho"; de acuerdo con ella y ante un pedido de nulidad, en caso de duda, hay que inclinarse por la validez del matrimonio. Sin embargo, si la invalidez alegada engendra certeza moral, a pesar de su reticencia, la Iglesia declara la nulidad.

En tercer lugar, la posibilidad de la disolución de un matrimonio rato no consumado por justa causa (por ejemplo: la profesión religiosa de votos solemnes)

En cuarto lugar, la posibilidad de disolver un matrimonio válido no sacramental. Este matrimonio "natural" goza de indisolubilidad intrínseca, pero no tiene una indisolubilidad extrínseca absoluta. Aquí lo natural se subordina a lo sobrenatural y a la regla suprema que rige el ejercicio de la potestad vicaria del Papa que es la salvación de las almas.

Todo esto es comprensible y razonable a la luz de la fe; de una auténtica jerarquía de los bienes y de los saberes. Por eso ante un mundo en el cual reinan la incredulidad y el trastocamiento de los valores, las netas palabras de Pío XII suenan como un signo de contradicción: "para la indisolubilidad o disolubilidad del matrimonio no puede valer en la Iglesia otra norma y praxis sino la establecida por Dios, autor de la naturaleza y de la gracia".

B. M.



IN MEMORIAM

1917-1986

SEMBLANZA DE MONSEÑOR JUAN DAN

Monseñor Juan Dan nació el 25 de enero de 1917 en Vadul Crisului, Rumania. Ordenado sacerdote el 27 de diciembre de 1941 en Roma. Nombrado en 1949 Rector de la Misión Católica Rumana en Buenos Aires. Vicario General de las Iglesias Orientales en la Argentina donde también desempeñó numerosas funciones en la Arquidiócesis de Buenos Aires.

El día 28 de agosto de 1986, se extinguió en Buenos Aires la vida del Jefe de la Misión Católica en la Argentina, Monseñor Juan Dan, Prelado Papal y Profesor Universitario. Su muerte llegó como un relámpago, de repente. La noticia de su muerte la recibí un poco tarde, increíble.

Nos encontramos hace tres años en Detroit y estuvo en mi casa durante una semana para descansar. ¡Qué bien se sintió! Hablamos mucho, recapitulando muchos años de los tiempos pasados. Nos volvimos a ver luego de 40 años de separación en los cuales habían pasado cosas terribles para nuestra Iglesia Greco-católica y para nuestra querida patria, Rumania, lejos, del otro lado del gran Océano Atlántico. Hoy las dos sojuzgadas por el comunismo.

El padre Dan nació el 25 de enero de 1917, de padres ferroviarios. Hizo la escuela primaria en su pueblo natal. El Liceo lo terminó en Emanuel Gorjdu en 1934.

Un año frecuentó la Facultad de Derecho de Cluj. Pero su llamado era el sacerdocio.

En 1934 nos encontramos en Oradea, en el Seminario, donde estuvimos solamente una semana, por falta de vacantes en el Liceo. Nos volvimos a ver en el otoño de 1935 en el Concurso de ingreso de la Academia Teológica de Oradea. Fuimos recibidos por el Obispo Valerio Traian Frentui, gran mecenas de la cultura religiosa de Rumania y mártir de la Iglesia Rumana unida en 1952. En Oradea fuimos compañeros dos años, siguiendo el curso de filosofía con sus seis disciplinas, todas en latín. Tuvimos buenos profesores, entre otros el canónico Alisie L. Tautu, los sacerdotes Gavril Stan y Coriolan Tamaran. Fuimos en total quince alumnos, todos buenos seminaristas, muy capaces, entre los cuales se encontraban los sacerdotes mártires Virgil Maxim y Florian Deheleanu durante la persecución entre los años 1948-1979.

Yo me fui a Roma en 1937 junto con Virgil Maxim, como becados del Vaticano, viviendo en el Colegio "Pío Romeno" y frecuentando los cursos del conocido Colegio "De Propaganda Fide".

Un año más tarde, en 1938 llegó también Juan Dan y se anotó en el primer año de teología. "Quiero empezar desde el principio porque así es mejor", decía él. Era una revelación del pensamiento de prepararse seriamente para la gran misión futura. Terminó el curso de Teología en 5 años. Realizó el Doctorado en Teología y después se anotó en la Facultad de Derecho Canónico y en la Universidad de Laterán (Roma). Después de 3 años obtuvo el Doctorado en "Utroque Iuri". Y porque le gustaba la música y tenía una linda voz profunda de bajo, hizo también el Conservatorio de Música de Santa Cecilia.

Tomó los hábitos el 27 de diciembre de 1942 junto con el padre Gheorghe Russu, actualmente párroco en Detroit, nombrados por el Obispo Alexandru Evreinoff, originario de Moscú, exiliado en el Oeste, en Francia y después en Italia, luego de la revolución bolchevique de noviembre de 1917.

En 1942 Rumania estaba en guerra con Rusia. Cuando yo tomé los hábitos el 20 de Julio de 1941 (el autor) el Obispo ruso dijo: "Nuestros países están en guerra, pero nosotros no lo estamos porque somos cristianos".

Siempre en aquella ocasión el Obispo dijo algo que no voy a poder olvidar nunca: "Yo amo mi Patria pero quisiera que Rusia pierda la guerra". No tuvo la suerte que su Patria se salve del comunismo y retornar a su casa. Murió en el exilio.

El Padre Dan estuvo en Roma hasta el 3 de abril de 1948 año en el cual el Papa lo nombró párroco de la comunidad greco-católica de Buenos Aires. Allí fue nombrado profesor de Derecho de la Universidad Católica. También tuvo otros cargos en la Diócesis de la Capital. En calidad de cura desarrolló una rica actividad espiritual y cultural, tanto en Argentina como en el extranjero.

Publicó muchísimos artículos en las revistas "Buenavestire" de Roma, Perspective de Munich, Action Romaneasca de New York, y en muchas otras de la Argentina. Publicó el libro "Villancicos". Le gustó el folklore rumano. Preparó otros trabajos de carácter histórico y crítico sobre los cuales me habló en su visita de 1983 en Reddick, Illinois. Escribió también muchos artículos sobre el problema de la Iglesia Unida Rumana, a la cual quiso mucho y por cuya tragedia sufrió muchísimo. Lo consumió el dolor y el deseo de libertad de la Iglesia y del país. Fue un gran patriota y un gran luchador anticomunista.

PALABRAS PRONUNCIADAS POR EL DECANO DE LA
FACULTAD DE DERECHO Y CIENCIAS POLÍTICAS
DOCTOR ALFREDO DI PIETRO, EN OCASION DE LA
INHUMACION DE LOS RESTOS DE MONSEÑOR JUAN DAN

Siempre repetida y siempre inédita, la muerte se presenta con nombres y rostros siempre renovados.

Hoy, para nuestro dolor de Decano de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad Católica Argentina, y al mismo tiempo para el muy íntimo de amigo personal de Monseñor Dan, la muerte tiene nombre familiar, próximo, cotidiano.

Y si es siempre actual aquello de que todas las cosas tienen su tiempo y todo lo que pasa bajo el sol tiene su hora, henos aquí asombrados por lo sorpresivo del llamado, cuando muchos proyectos se cobijaban bajo la sencillez jubilosa del sacerdote y el profesor, del patriota y el luchador sin pausa. Sí, es como lo dice el Eclesiastés. Todo lo que pasa bajo el sol tiene su hora. Pero para nosotros, hombres hechos originariamente para la eternidad, es siempre renovadamente dolorosa la hora de los amigos. Nos pesa no haber conversado aquella vez que nos cruzamos apresuradamente por el despacho. Nos pesa no haberle dicho lo mucho que lo valorábamos colegas y alumnos. Nos pesa no haberlo acompañado en sus minutos finales.

Pero hay que recordar siempre que uno es el tiempo de nacer y el de morir. Y la muerte nos conduce cada día un paso más hacia ella. Los pasos de nuestro querido profesor de Teología ya eran muy breves ayer, cuando estuvo en nuestra Facultad y al salir no supo que la dejaba para siempre.

Monseñor Dan, maestro y amigo. Hoy ya estás con Dios. Ha pasado tu tiempo de lucha y travesía. Has hecho honor a la añeja imagen del peregrino de la vida que trashuma estos caminos en busca de la casa del Padre. Ya nos lo decía líricamente en el siglo xv el benemérito Manrique:

Partimos cuando nacemos
andamos mientras vivimos
y llegamos
al tiempo que fenecemos.
Así que cuando morimos
descansamos.

Ha cesado tu tiempo de plantar y de arrancar lo plantado, querido amigo. Aunque muchos frutos tardíos tendrán con los años la marca de tus dotes de hortelano. Tu tránsito ha sido gozoso y valiente. Has llegado a la Casa del Padre con las manos llenas de frutos. Que tu ejemplo sea luz para la oscuridad de nuestro tiempo. Fuerza para la debilidad. Decisión para la tibieza.

Los que estamos en la empresa común de llevar a las naciones la buena nueva cristiana, seguiremos andando al lado tuyo. Porque los amigos y maestros no se van. Simplemente nos preceden. Hasta luego, Monseñor Dan.

Y ruega por nosotros.

CUM O VREA DOMNUL. "COMO DIOS QUIERA"

¿CÓMO ENTIENDE EL RUMANO LA SUMISIÓN A LA VOLUNTAD DE DIOS?

I

Como es lógico, Dios, después de habernos creado a nosotros y al mundo en que tenemos que vivir, cual *dueño universal*: gobernador y administrador sabio, quiere y tiene que querer muchas cosas relacionadas con el mundo y con nosotros, a la vez que nos manifiesta su voluntad por medio de las leyes que El estableció, o por medio de ciertos signos particulares, para que así se cumpla con el fin de cada ser y, en especial, para que el hombre pueda llegar a su fin: la vida eterna.

¿Qué se entiende por «voluntad de Dios»? Los teólogos suelen distinguir: *voluntad de beneplácito* que es la que nos indica lo que debemos hacer y se nos manifiesta por medio de sus mandamientos y consejos; y *voluntad manifestada*, que es la que se refiere o designa los sucesos que su providencia quiere o permite.¹

En concreto, podemos decir que Dios manifiesta su querer por medios variados:

a) su palabra expresada en la Revelación, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento;

b) su palabra manifestada en la creación y por su providencia;

c) su palabra de inspiración que nos es interna y que es más difícil de reconocer como divina que la externa;

d) por medio de nuestro entendimiento y conciencia, que nos ayuda a aplicar las normas generales a los casos particulares de la vida.²

¹ Cfr. AD. TANQUERREY, *Précis de Théologie ascétique et mystique*, ed. 3, Paris, 1924, pp. 479-486.

² Se enumeran hasta cinco *signos*, contenidos en el siguiente verso: *praccipit ae prohibet permittit, consulit, implet*. Unos se refieren al bien, a su realización efectiva; mandamientos, consejos; otros, al mal; prohibición, permiso. En general no hay nada, en el mundo, que no pueda ser para nosotros señal de la voluntad de Dios. Sólo importa saber descubrirla, descubrir las huellas divinas.

No se puede, sin embargo, negar que siempre quedan algunas oscuridades, perplejidades y dudas sobre la decisión o sobre la elección del objeto concreto, sobre cuál será el bien mayor o qué habrá que hacer en este determinado caso. Tales problemas son de muy difícil solución inmediata, pero la conciencia nos facilitará principios y soluciones mediatas, gracias a los cuales podemos suponer, si no saber ciertamente, qué es lo que quiere Dios o qué le agrada más.³

Por lo dicho, es evidente que el hombre *tiene que someterse a Dios*. La sumisión al querer divino, es una obligación especial del hombre para con Dios, Señor y Padre nuestro, como la obediencia es el deber especial del hijo para con sus padres y del inferior para con el superior. Naturalmente, la voluntad divina puede ser aceptada también por otros motivos que no son la consideración del dominio o superioridad absoluta de Dios, como por ejemplo: el amor perfecto, la reverencia a la majestad divina, la gratitud, el deseo del merecimiento del cielo, la penitencia, el anhelo de la perfección, etc. Ahora bien, la voluntad divina ora exige que *hagamos* algo, ora que nos *abstengamos* de hacer, ora que *soportemos*. En los dos primeros casos se trata de la obediencia llamada a *servir* a Dios; en el tercero, se trata de la voluntad humana en *conformidad* con la divina. Y es precisamente en este último caso en el que se notan mejor los actos internos del hombre, mientras que en los primeros se ponen de manifiesto más bien los actos externos. Así pues, en el primer enfoque se evidencia el servicio, la obligación, el deber del hombre *servidor* de Dios; en el segundo, se nota más bien la cooperación, la aceptación consciente del orden y plan divinos, por parte del hombre *colaborador*.

Esta especificación de la actividad humana frente a la voluntad divina, es nuestra y la quisimos marcar porque nos ayudará a una mejor comprensión de la interpretación que da el *rumano* a la sumisión a la voluntad divina. El *rumano*, precisamente, está inclinado a aceptar y cumplir con la obediencia al querer divino, más bien como colaborador humilde, sin dejar de considerarse, por lo mismo, servidor de Dios. Quiero decir que él ve, en esta aceptación, más bien una necesidad o impulso *intrínseco* que extrínseco. Esta sumisión intrínseca se funda, sobre todo, en la emoción, en el sentimiento, en la vida afectiva, en el corazón, en el sentido de Dios, y no proviene de una obligación o consideración de un deber estricto de justicia, o de razones profundamente racionadas o de otros motivos extrínsecos que inducen

3 En su sentido estricto, voluntad divina de *beneplácito* significa el querer divino que se encuentra expresado en los consejos, en oposición a un mandamiento, o, prohibición que obliga bajo pecado grave. A este beneplácito de Dios corresponde en nosotros la perfección de consejo, la perfección en sentido estricto.

siempre a una necesidad impuesta desde fuera. Según nuestro criterio, todas las relaciones entre el alma rumana y Dios, se desarrollan en el interior y sobre un plano ascético-místico y no escolástico silogístico. El rumano, diría yo, se deja más fácilmente convencer por el seráfico Buenaventura que por el angélico Tomás de Aquino. Se siente más contento en el hábito gris de San Francisco de Asís que en el hábito de Santo Domingo.

II

Servir a Dios significa lo que Dios quiere de nosotros, sea mandato sea consejo.⁴

El *rumano*, y cuando digo rumano me refiero sobre todo al paisano rumano, al *tăran* que representa auténticamente al alma rumana o que es tipo vivo y constante de la idiosincracia del pueblo rumano,⁵ sabe, y, más que sabe, *siente* que es esencial y total o definitivamente siervo de Dios (que nos ha creado y nos ha redimido). El siente el gozo y la emoción religiosa del profeta: «Aciérdate de estas cosas, oh Jacob, y tú Israel, pues eres mi siervo. Yo te he formado, siervo mío eres tú; Yo no te olvidaré, oh Israel. He borrado, como nube, tus pecados y como niebla tus maldades.

4 El servicio de Dios comprende, pues el *culto divino* y la *devoción*, que designan la reverencia exterior e interior debida a Dios.

5 La palabra rumana: *tăran* (en plural: *tărani*) deriva de la palabra latina *terra* y designa, en su sentido etimológico, al hombre que cultiva la tierra, al agricultor. De la misma palabra latina, derivan otras en rumano: *tarina* y *tara*. *Tarina* significa la tierra cultivable o cultivada mientras que *tara*, ora indica la tierra patria (*tara românească*), ora, la tierra o lugares donde viven y trabajan los *tărani*.

El *tăran* es un tipo específico de hombre: trabajador del campo que ama de todo corazón, ama el campo con todos sus animales y plantas y ama también el trabajo. En medio de este campo o *tarina*, el *tăran* se siente feliz, y cuando no tiene tierra y trabajo empiezan las desdichas y las amarguras.

El *tăran* vive en el *sat*, aldea o pueblo. La palabra *sat*, según mi opinión, deriva de la palabra latina *fossa* que, como adjetivo en el latín vulgar dio: *fossatum*. (Lugar habitado y circundado de foso, para su defensa. La *tarina* y el *sat*, constituyen para el *tăran* el ambiente vital. Los escritores más importantes que se han ocupado del *tăran* y de su vida, son: LIVIO REBREANU, en sus novelas: *Ion y Rascoala*; ION CREANGA, en sus cuentos, sobre todo en *Amin-tiri din copilărie*; GHEORGHE COSBUC, en sus poesías, especialmente en *Balade si Idile*. Obras que se consideran clásicas.

Para el europeo occidental y para el americano, resulta, naturalmente difícil, comprender el verdadero significado del concepto *tăran* o *sat*, porque en sus tierras no hay tal cosa, puesto que todo está más o menos urbanizado. El *tăran* y el *sat* son un mundo aparte, totalmente distinto de la ciudad; es simple, natural, espontáneo, bueno, puro y sano moralmente porque vive y quiere vivir lejos de las tentaciones del mundo y de la ciudad. La naturaleza con sus leyes admirables y perfectas, reflejo de la ley eterna divina, hace que el *tăran* sea feliz, y que quede siempre atado a su *tarina* y a su *sat*. Este profundo sentimiento de amor hacia todo lo que es campo y trabajo del campo, hizo que en Rumania (aproximadamente un 80 %) la mayoría de la población, aun hoy, viva alejada de las ciudades; prefirieron su condición de *tărani* a la comodidad y prosperidad urbanas.

Conviértete a Mí, porque Yo te he rescatado» (Is. 44, 21-22). El rumano canta con el salmista, manifestando públicamente su alegría: «Oh, Señor, siervo tuyo soy, siervo tuyo!» (Ps. 115, 7).

En este sentimiento, de siervo de Dios, el rumano, lleno de emoción por la presencia de lo divino que actúa en el cosmos, siente que es enteramente, siempre y solamente *de* Dios, por lo cual, enteramente, siempre y sólo para Dios. Por eso mismo, cuando dice: *cum o vrea Domnul*, «como Dios quiera» *cum o da Dumnezeu*, «como Dios Disponga», *stie cel de Sus*, «sabe el que está arriba», *sa fle pe voia omului*, «que se haga según la voluntad del Señor», etcétera, no dice, ni repite palabras tradicionales convencionales, expresadas sólo mecánicamente o por la fuerza de la costumbre externa, sino que las *vive*, porque las cree y las siente. Las siente a su manera, que es la más simple pero la más eficaz.

Naturalmente, con esto no queremos ni mínimamente sostener que el aldeano rumano, el hombre simple del campo, el *taran*, —a quien nos referimos aquí exclusivamente— sea por tanto un muy buen o buen conocedor de doctrina o dogmas cristianos. ¡Nada de eso! Al contrario, de teología como tal y de elaboraciones teológico dogmáticas, el *taran* no sabe nada o casi nada. Los conoce, casi todos, implícitamente, pero los explicita viviendo. Es, precisamente, esta fe, o mejor dicho, este *espíritu de fe* el que lo ayuda y para él vale mucho más que los conocimientos teológicos. La fe es, en realidad, para todos, la llama viva y vivificadora. Ella hace que el hombre de fe, de todos los tiempos y de todos los lugares, sienta la fuerza vital de la religión y que, por ende, el hombre valga tanto cuanto su fe.

En realidad este espíritu de fe es más que un simple conocimiento religioso; es sabiduría, es el verdadero conocimiento teológico, porque no sólo hace ver al hombre su fin último, sino que lo lleva eficazmente hacia él. Acertadamente escribía San Agustín: «Esta es, pues, la grande y completa ciencia del hombre: saber que por sí mismo no es nada y que cuanto es, lo es por Dios y para Dios» (En Ps. 70, 11, cfr. ML. 36, 874). Este espíritu de fe, esta verdad teológica es la llave de toda religión, es el fundamento de la religión, es el eje alrededor del cual gira toda la vida espiritual sobrenatural. San Juan Crisóstomo, Padre y Doctor de la Iglesia y Obispo de Constantinopla, alabando a los tres magos que vinieron del lejano Oriente pagano, para adorar a Jesús, dice: «Pertenece sobretudo al espíritu de fe, el obedecer no considerando los justificativos de lo mandado, sino simplemente la orden recibida» (En Mt. 81; cfr. MG. 57, 83).

Que se acepte la voluntad de Dios, cuando obliga bajo pecado, es decir, cuando la cosa es intrínsecamente mala, es un *derecho* estricto de Dios, dueño absoluto, y, por parte del hombre, es una obligación o *deber* para

con El. Pero es un deber distinto de todos los deberes, es un deber que lo ennoblece, le hace honor y lo lleva hasta la dignidad más alta que pueda existir: servir a Dios. No hay ninguna nobleza, interior o exterior, tan digna de honor y de tan gran valor como el acatar la voluntad de Dios, porque el valor de todo ser y de toda acción depende de su *fin*, que es siempre *un bien*, y el fin de la voluntad divina, luego también del hombre que cumple con ella, es el *sumo bien*. De donde fluye límpiamente la conclusión de que la soberanía de Dios merece, sin vacilación y limitación alguna, que se sigan y cumplan no solamente sus leyes y mandamientos sino igualmente sus deseos y consejos. En este sentido se ha dicho, y con toda razón, que: *servire Deo regnare est*, «servir a Dios es reinar». El servidor de Dios no es un servidor, es un rey.

No cabe duda alguna de que, teológicamente hablando, servir a Dios es reinar, dominar todo, porque, de hecho, se posee todo o se vive para el *todo*: *Deus meus et omnia*, puesto que al que posee a Dios, no le falta nada, ni le hace falta algo. No obstante, en el paisano rumano, no se podrá ver nunca una tal actitud o conducta, ni sentirá jamás en su corazón emociones de un hombre tan superior, tenindose por superior porque acepta la voluntad de Dios. El ni siquiera sospecha o piensa en tales cosas. Quedará, pues, siempre como un cristiano cualquiera, no considerándose en nada ni mejor ni superior. Más bien se considerará más obligado aún para con su prójimo, más listo para ayudarlo, para comprenderlo y para servirlo. Servirlo de corazón.

Por supuesto, el hombre enteramente espiritual no puede hacer nada que merezca el título de obra sobrenatural mientras no tenga un *motivo divino*. Quiere y prefiere, de lejos, lo que es mejor, o a él le parece mejor, y más grato a la voluntad de Dios.

Siempre se entrega sin reserva sólo a Dios: a Dios el dominio y la decisión. Los santos y los místicos, con frecuencia, no sienten más el propio querer. Es la práctica del servicio a Dios realizado en grado heroico. Es la gracia más grande que hace exclamar a San Pablo: «Vivo yo, mas no vivo yo, vive Cristo en mí».

El rumano no vive, su vida religiosa, tan elevadamente, y no llega hasta tanta hondura de misticismo o renuncia. Cumple con la vida de fe en la manera más simple y común, sin pensar en llegar a grados heroicos. Tal vez tiene miedo de pensar o de hacer así o se complace en una *aurea mediocritas*, en su sentido noble, pasar por el medio del camino, *calea mijlocie*. Por eso no llama la atención del observador, ni trata o trataría alguna vez de llamarla. Al contrario, trata más bien de escapársele o de no aparecer. Sirve a Dios porque así es *conveniente*, así es *decente*, así es *humano*, así es *rumano*

y cristiano, porque así es la tradición y la «ley rumana» (*legea stramoseasca*), la ley de los antepasados. Así está escrito: servir a Dios con fe viva, pero con discreción y con modestia, sin mucho aparato y sin ser visto; cuanto menos visto, mejor. Y así, allá en sus iglesias pequeñas e insignificantes, hechas al principio, casi todas, de maderas de los bosques de los Cárpatos, ya se encuentren ubicadas en las cimas de las montañas, ya en los valles o en los campos, pero casi no se notan por lo humildes que son, y en las que, entrando alguien, difícilmente podría ver a otras personas o admirar las bóvedas maravillosamente iluminadas de los templos occidentales. Ahí hay sólo una luz chiquitita, que apenas se ve, y que trata de indicar la presencia del Altísimo. En el altar hay otra luz más grande: la Luz que ilumina a todo hombre y a todo el mundo: Cristo. Pero hay otra cosa que no se ve. Una llama, un fuego que arde vivamente, y a través de los siglos, en el corazón del *taran*, del rumano que está ahí, de rodillas o prosternado, (porque tampoco hay bancos) o, tal vez de pie detrás de una columna. Una llama roja que no se apaga nunca ni se apagó desde dos mil años hasta ahora. Ahí y así están y son el rumano y su fe, el *taran* y su religión. Ninguno de los dos se notan, ni tratan de manifestarse o indicar su presencia con el menor signo. Quieren existir, vivir, *pasar desapercibidos* por el mundo. Y el mundo no los ve, como no los vio durante tanto tiempo. Pero ellos *están, ahí y así*. Y están desde siglos. Inmortales y desapercibidos. En la oscuridad del mundo y en la luz de Dios. Están y *estarán* porque existen, están fijados en la misma Existencia, en el Ser y en la luz aquella del altar, en la Luz del Tabor. Ahí está uno de los pueblos más religiosos de todos los tiempos. No obstante, no se vio, porque no quiso verse, ni se vio el *pueblo* ni se vio su *religión*. Pero bien sabemos, y lo dice hermosamente el español: «La procesión va por dentro».

Este modo de pensar religioso, esta tradición, esta *ley* es *vida*. La ley no modeló la vida, en nuestro caso, sino que la vida formó, modeló, hizo que la ley existiera y que se llamara por eso mismo *legea româneasca* o *legea stramoseasca*, ley rumana, o ley de los antepasados. Fue en ella, en esta vida y en esta ley, donde el pueblo rumano se formó como *pueblo* y como *cristiano*.

La nación y la iglesia nacieron juntas y vivieron en la forma más íntima y perfecta de verdadera convivencia o simbiosis. La historia lo atestigua en cada página. Por eso, salir de esta *ley* sería abandonar la fe religiosa y juntamente también la nacionalidad. Y se explica y comprende. Debiendo

luchar, durante siglos (más de un milenio), contra tantos invasores, todos paganos,⁶ desde los Godos y Hunos hasta los Húngaros y Turcos, los rumanos se han visto obligados, continuamente, a defender su vida nacional y religiosa juntas, en la misma lucha y con las mismas armas. Abandonar la fe en Dios significaba, necesariamente, abandonar también la nacionalidad y, viceversa, abandonar la rumanidad era abandonar el cristianismo.

Maravillosa simbiosis: Dios y Patria, Iglesia y Nación, la herencia de la Tierra y del Cielo. Esto tiene una sola explicación: el pueblo rumano, a diferencia de otras naciones, y esto no ha sido jamás subrayado por los historiadores, *no ha sido convertido* al cristianismo. *Ha nacido cristiano* y ha sido criado en la fe cristiana. Siendo la Dacia ocupada por los Romanos y romanizada, los Dacios, sus habitantes, se mezclaron con los dominadores, y de la unión de estos dos grandes pueblos (uno, digno representante de la fuerza material: el romano; otro, noble encarnación de la fuerza espiritual: el dacio) nació el pueblo *rumano* y nació cristiano (gran parte de los colonos llevados a Dacia, *Dacia Félix*, eran ya cristianos). Con razón, pues, puede llamar el rumano, y así la llama efectivamente, a la doctrina y religión cristiana: *legea româneasca*, ley rumana. El rumano nunca conoció otra religión, a pesar de las muchas tentativas de sus enemigos. La reacción o la resistencia ha sido siempre formidable. Esperemos que así sea también *hoy*, contra el paganismo y materialismo de los «sin-Dios y sin-Patria» que subyugan las tierras rumanas.⁷

III

En la conducta o posición vital que el rumano expresa en sus palabras: *cum o vrea Domnului*, podemos distinguir y encontrar efectivamente, además del espíritu de servir a Dios, el deseo también de *conformarse con la*

⁶ Es sabido que el cristianismo —que comenzó a difundirse por el mundo mediterráneo y se propagó hacia el norte europeo— convirtió a los pueblos poco a poco, y que sólo puede hablarse de continente cristianizado a partir del siglo xi. Fue evidentemente, una verdadera *conversión* de los pueblos, que pasaban del paganismo al cristianismo. En cambio el *pueblo rumano nació* cristiano, porque sus antepasados, Dacios y Romanos, en la Dacia Félix, se cristianizaron en el tiempo mismo en que de ellos, de su unión, nacía un pueblo *nuevo*, el rumano, siglos ii-iv.

⁷ La raíz de esta fuerte resistencia, más bien de esta doble fe o doble ley: *religiosa y nacional*, hay que buscarla muy lejos, en las profundidades milenarias de los pueblos: dacio, tracio y geta. El cristianismo y el rumanismo cimentaron esta fe, diría yo, y elevaron hasta el cielo de la revelación sobrenatural, las ramas de un árbol que ya existía y se nutría de las raíces hondamente arraigadas en el alma de los dacios, antepasados de los rumanos. Raíz esencialmente religiosa y profundamente amante de su tierra: *tara carpato-danubiana*. El Danubio, río sagrado de los dacios; los Carpatos, horizonte, espacio vital y amparo: *¡codru!*

En el pueblo de los dacios y getas —ramas de la misma familia trácica— la fe en la inmortalidad, el sacrificio aun de sí mismo, junto al amor patrio, constituyeron tres grandes

voluntad de Dios. La conformidad de Job: «Dios lo ha dado, Dios lo ha quitado. Bendito sea el nombre de Dios» (Job, 1, 1).

Aunque esta conformidad, según su etimología, podría significar la total asimilación de la voluntad de Dios, sin embargo, según el uso que le damos aquí, se refiere, de modo especial, a lo que ha de sufrir o soportar con dolor o, por lo menos, con molestia. Consiste en que *se quiere, aun en las cosas contrarias, lo que Dios desea o quiere.*

Tampoco aquí llega el rumano hasta la negación del propio creer —la asimilación total de su voluntad con la voluntad divina— en que caen los grandes místicos cristianos. El rumano no es un místico exaltado, ni ama, en general, lo que es demasiado fuera de lo común. No ama, diría yo, lo extraordinario. Precisamente porque queda dentro de ciertos límites prudenciales también en este punto, él no cae tampoco en el fatalismo o pasividad del islam o de los orientales en general. Su actitud, pues, es simplemente serena, consciente y libre, conforme con todo lo que es conveniente dentro de lo humano, razonable y apetecible, debido a lo cual él no se opone a lo que Dios manda, ni con repugnancia, ni con impaciencia, ni con murmuraciones, ni con desesperaciones, sino que lo acepta con *resignación*, aunque, según parece, a él no le gusta buscársela. Digamos mejor: él no se adelanta, pero si Dios le sale al camino, no sólo no lo evitará, sino que lo aceptará debidamente.

Este modo de proceder podría parecer más bien una posición muy negativa desde el punto de vista religioso, puesto que se podría interpretar como una especie de necesidad o fatalidad, acontecimiento que no se puede evitar, y que luego se acepta porque no hay otra salida. Como decir: «dado que no se puede hacer de otra manera», o «puesto que no tengo otra cosa que hacer», «no tengo más remedio sino que aceptar». O, como se dice vulgarmente: «a mal tiempo, buena cara». Pero no es así. ¡Nada de eso! La dicha resignación implica, en realidad, algo mucho más noble y más trascendental, a saber: *una fe consciente* (lo que no es necesariamente una

virtudes nacionales. Con razón, pues, se llamaban ellos mismos: *inmortales*! porque creían que la muerte es sólo un paso hacia la verdadera vida, un cambio de estado y de habitación, como había notado ya Herodoto, IV, 94-96. Estas virtudes eran practicadas con una unción espiritual mística, lo que hacía de los dacios un pueblo fuerte, sobre todo *fuerte espiritual y moralmente*.

Este espíritu, esta fuerza moral, esta tierra fértil, por decirlo así, supo aprovecharla muy bien el cristianismo, sembrándola con lo sobrenatural, perfeccionando y ennoblecendo la antigua religión dácica.

consigo mismo, ora con la naturaleza, ora con Dios, ora con los hombres, con el mundo, etc. Les dice sus penas, pide consejos, espera algo. Es un *canto de deseo*, de una aspiración profunda hacia algo mejor y superior, que el hombre trata de realizar luchando con la vida concreta, porque la quiere vivir y vivir bien y le resulta difícil lograrlo.

fe de teólogo) o un sentido de la *presencia* y *actuación* divinas en todo, aun en lo desagradable. ¡El dedo de Dios! Las huellas de Dios que nos visita. Digamos mejor y más religiosamente: exige la creencia profunda en la *paternidad divina*, lo que se traduce en el lazo de amor providencial existente entre Dios y el hombre, entre el padre y el hijo (y no queda reducido al lazo de unión por el cual Dios crea al hombre y que es un lazo de simple dependencia existencial, filosóficamente considerado). Es evidente, entonces, la diferencia entre las dos conductas o entre los dos enfoques, Tanto los motivos, como el modo en que se realiza esta conformidad, son diferentes, aun teniendo o pudiendo tener ambas el mismo efecto en teoría.

Con una tal doctrina y conducta, el rumano *ya* no se considera sólo siervo sino más bien *hijo*, asciende, se eleva vertiginosamente hasta lo más alto de los cielos, y, entrando en lo más profundo del misterio de su religión, se acerca a su dueño: el Creador, al que llama ya *Padre*, «Tata». Y él sabe que la mano del *Padre*, aun cuando aparezca pegando, de hecho, no pega sino que acaricia. Pero tendría que decir mejor: el rumano no sabe tanto como *siente* que el Padre, lo visita, le pregunta, le hace observación, le corrige, le llama la atención con amor aun cuando le grita. El entiende que el Padre acaricia siempre y que solo sabe acariciar. El rumano *sabe* todo eso porque lo *siente*, y *no al revés*. El no hace teología ni busca con criterio científico las verdades de su fe. Se limita al conocimiento de la existencia, cuya presencia la siente y desea, pero se despreocupa de la *esencia* o le dedica menos interés. Trataré de demostrar mi afirmación con comparaciones.

El alma rumana no es como el espíritu *grieco* que ama y busca la verdad, toda la verdad, la ama por ella misma, digo, por amor a la verdad, es filósofo, tiende a la especulación abstracta y apasionada que conduce a la unidad, por la reducción de todas las cosas, tan múltiples, a la unidad del Uno, a la contemplación de esa unidad o última verdad. El griego examina, piensa y contempla.

Ni es, el rumano, como el *romano*, que ama la disciplina y los caminos que conducen todos a la ley, al derecho, a la norma que obliga restringiendo y constriñendo la libertad o la espontaneidad hasta que, paradójicamente, el *summum ius* se vuelve en *summa injuria*. El romano es, pues, práctico, realista, pero duro.

El *rumano*, en cambio, ve en la verdad, en la justicia, en la ley, etcétera, sólo un medio, un instrumento, una acción por la cual se manifiesta *históricamente* la voluntad divina. El rumano busca el movimiento, el dinamismo, el querer libre y espontáneo, el *amor*: sentimiento, emoción, calor, vida. El rumano es dinámico más bien por las potencias de la vida afectiva que busca y encuentra el *bien* en todo lo que viene de Dios, aun en las cosas más

desagradables. Todo esto excluye cualquier estado de apatía o abulia y, asimismo, el fatalismo o resignación puramente pasiva.

Insistiendo más aún en comparar las concepciones de distintos pueblos, con respecto a la actuación de la divinidad o la naturaleza de la misma, vemos que:

el *hebreo* veía en Dios el *Existente*, el todopoderoso; el que es y crea;

el *griego* veía y explicaba todo a través del *logos*, del concepto, del pensamiento; la *sofía*;

el *romano*, más práctico y terrenal, reducía casi todo a la disciplina externa: la *ley*, el derecho y la obligación, el deber, *verbum prolatum*.

El *rumano*, a nuestro modo de ver, más sentimental y menos prolijo, no busca tanto, no investiga analizando con criterio científico las cosas de religión se limita a *vivir sintiendo* y amando la vida sin conocer sus leyes, la ama en *concreto*, con todas sus alegrías y amarguras. Por eso, para él, el pecado no es ante todo la violación de una ley, el rechazo de una orden, sino y sobre todo la ruptura de las relaciones personales, luego *vitales*, con Dios; es una tentativa de vivir sin El o contra El, es oponerse al amor, a la vida; en el fondo, es elegir el odio, la muerte.

La raíz, pues de esta conformidad con la voluntad divina, es el amor paterno correspondido por el amor filial. Hay dinamismo recíproco, pero con esta diferencia: Dios padre, nos ama y es El quien *sabe* lo que hace y por qué lo hace o por qué lo hace así y no de otra manera; por lo cual, el hombre, hijo, tiene sólo que amar, sin buscar las razones, los «porqués» de las cosas y acontecimientos. Es, en esencia, una especie de: «te basta Mi gracia», de que habla San Pablo.

De ahí que la vida, en sí misma y en concreto, para el rumano es siempre hermosa, buena, y merece ser vivida. El rumano, diría yo, *identifica el bien con lo hermoso*.

El *kosmos* de los griegos, ordenado, adornado y digno sólo de contemplación y admiración, pero frío, se anima, y, en cierto modo, vivifica, hermoseándose más aún en todos sus elementos, para el rumano. El *kosmos* vive y habla con el rumano, y éste contesta, y así con cada elemento cósmico. Así, por ejemplo:

«Codrule, codrutule
Ce mai faci, dragutule?
Ca de când nu ne-am vazut,
Multa vreme a trecut.

Codrule!»

Más aún. Al rumano le gusta hablar con la naturaleza que ama y desea, y sus deseos los expresa en versos y en melodías: *cântece de dor*.⁸ El rumano se hace hermano de todos los elementos cósmicos, en modo especial de las estrellas, de la luna, de las montañas, de los valles, de los ríos, de las flores y del *codru* o selva.⁹

El *codru* fue para los rumanos no solamente refugio seguro, durante tantos siglos de invasiones, sino también un ser vivo, un verdadero hermano con el cual el rumano se desahoga confiándole todos sus secretos, todas sus alegrías y tristezas. El *codru* lo escuchaba, lo comprendía y lo ayudaba. Lo ayudaba a él y a sus caballos y a sus ovejas.¹⁰

Con esto, no obstante, no queremos decir que el rumano llegue hasta el misticismo religioso de un San Francisco de Asís, que hablaba efectivamente, y hablaba en sentido teocósmico, con *il fratello lupo* o con *il fratello sole*. El rumano sólo siente la hermosura y la bondad de la vida esparcida en todos los elementos cósmicos. El goza de ello y queda satisfecho aun cuando los acontecimientos históricos entorpecen su vida. La naturaleza, en particular el *codru*, le está siempre al lado, le da amparo y le sugiere la verdadera interpretación de la vida y de sus penas. La naturaleza lo recrea.¹¹

Teniendo una tal visión de la vida, es claro que el rumano no le puede dar a la *Historia* como tal una interpretación mayor o de importancia capital. La *Historia* recibe, aquí, una dimensión *religiosa* cuyos elementos:

8 *Cântese de dor*. Es muy difícil traducir la palabra rumana *dor*. Indica un conjunto de sentimientos, de deseo, de dolor, de anhelo y aspiración ardiente, de algo mejor; sentimientos que se relacionan con la vida anímica del hombre que sufre por algo, por la ausencia de un bien (persona, o cosa) querido o por la presencia de un mal (persona o acontecimiento) indeseado.

Este *dor*, este estado anímico de lucha y deseo es expresado, por el rumano, en versos que se cantan generalmente, con melodías en tonos menores. En ellos, el rumano ora hable

9 Un ejemplo típico de esta unión íntima del rumano con la naturaleza, es el famoso poema: *Miorita*, versos y melodía que hablan de la muerte, boda mística del rumano con la hermana muerte, que sucede precisamente en medio de la naturaleza revestida de hermosura como nunca; muerte que el *pastor* rumano acepta serenamente, contentísimo de poder tener como testigos a la luna, a las estrellas, a los valles, a los árboles, a los campos, a las flores, a las ovejas, etc.

10 Así como en el poema *Miorita*, el rumano como *pastor* manifiesta su amor para con los elementos de la Naturaleza y para con sus ovejas, en los *Cântese haiducești* (Cantos Heroicos), el rumano como *guerrillero* (*hauduc*) alaba a su caballo, amigo en todas sus hazañas hasta la muerte. Los caballos constituían ya para los dacios y getas una de las riquezas más grandes del país. Cfr. VOPISCUS, *Probus VIII* y BLAISE DE VIGENERE, *Description du royaume de Pologne*, Paris, 1573, p. 38.

11 Cabe aquí una pregunta: ¿hasta dónde llega el cariño del rumano para con su *codru*, para con la Naturaleza? Si analizamos detenidamente todos los poemas, cantos, doinas, etc., y en modo muy especial *Miorita*, podríamos pensar que el rumano, algunas veces, y hasta

tiempo, especie, acontecimientos —hombre— son sólo instrumentos o medios en las manos o voluntad divinas.

El rumano no busca tanto la realización, los efectos, los *frutos* de la Historia, sino el *modo* más hermoso en que se desenvuelve o tiene que desenvolverse la vida en la Historia. Lo que tiene importancia y valor, antes que nada, no es, pues, lo concreto, lo terrenal en sí mismo, lo auténticamente histórico: la *res* o el *quid facti*; sino la forma, la manera, el *cómo* de la realización histórica; el *modus agendi*. Porque el *quid*, o la *res* histórica, precisamente porque es histórica, no tiene transcendencia, es algo temporal, luego intrínsecamente caduca: mientras que el *modus agendi*, el *cómo* de la realización histórica, bajo cualquier forma, queda, permanece realmente en su ontología, siendo revestido de eternidad. En este *modus agendi* se despliegan y entrelazan metafísicamente los motivos finales, las intenciones y las personas de la acción o del *quid* histórico. Por lo cual, justamente, aquí ve el rumano la voluntad divina, y trata de cumplir con ella.

El Tiempo, pues, es siempre un tiempo o movimiento *vivido* (o algo personal) no tanto en la línea o dimensión horizontal, estrictamente histórico —que bien podríamos llamar: *Civitas terrenal*is o *Imperium mundi*— cuanto en la que asciende *vertical* o perpendicular, asciende religiosamente, construye la *Civitas Dei* o el *Regnum Coelorum*. Evidentemente, la interpretación es netamente cristiana, soteriológica y escatológica.

Sabemos que la representación griega del tiempo es siempre relativa al espacio. El griego es, en cierta medida pero constantemente, un observador que *contempla* y admira el espectáculo del mundo, considera el movimiento de los objetos que se desplazan en el espacio, empezando por los astros y planetas. Aquí el tiempo será, necesariamente, la *medida* del movimiento de los cuerpos en el espacio, que siguen una línea determinada y en la cual se pueden marcar puntos, etapas, con relación al observador: lo que ha sido recorrido, el lugar en que se encuentra ahora y lo que queda todavía por recorrer. Más aún. La observación del movimiento de los astros y la presencia de los viejos recuerdos mitológicos, conducen al griego, a considerar el movimiento del tiempo como un *ciclo*, y en el fondo, la Historia

un cierto punto, demuestra en su concepción religiosa o en su visión cósmica, ciertos elementos o indicios de tendencias *panteísticas*. Sería esto una reminiscencia *dácica* del culto del dios de la Naturaleza, Sabazius (dios de las naciones trácicas, que dominaba las cuatro estaciones del año y al que se rendía culto solemne en el otoño y en la primavera), ¿o más bien es el cariño del rumano que ensalza la hermosura del cosmos y de sus leyes tan perfectas hasta los valores trascendentales de la religión? En este último caso no habría nada de panteísmo. ¿O, quizás, se trata sólo de acento y concepción poética, meramente poéticas? Un estudio crítico sobre el tema sería no sólo de gran utilidad sino que resultaría muy interesante para el mejor conocimiento del alma rumana.

no podrá ser otra cosa que un *eterno retorno*, luego, una especie de eternidad terrenal. Una historia sin fin que no tiene, pues, ninguna teleología sobrenatural.

Los *romanos*, amantes no tanto de la contemplación del espectáculo histórico, sino amantes de la acción y de la fuerza disciplinada, han tratado de *hacer* Historia, es decir de realizar el *Imperium* o la *Civitas terrenal*. construyendo sobre la línea horizontal. Dimensión estrictamente histórica. Han llenado el espacio y el tiempo. Son verdaderos creadores de Historia.

Los griegos y los romanos no han realizado, y ni siquiera han podido concebir, al hombre *ioánico* (y no me refiero al hombre ioánico sobrenatural sino al ioánico natural); sólo supieron concebir y formar al hombre *prometeico* (cuyo típico representante es, hoy día, a nuestro ver, la raza anglo-sajónica).

En cambio, los dacios —con los cuales tanto los griegos como los romanos, sobre todo estos últimos, tuvieron relaciones de vida social muy íntima— no pensaban ni obraban *históricamente*, es decir, en la dimensión de la línea horizontal, que es la de la contingencia o de la muerte. Forjaban la Historia edificando perpendicularmente: creyendo en la inmortalidad y amándola y viviéndola.¹²

Los dacios, pues, oponían, al tiempo la eternidad, desembarazando al Ser (perfecto) de las imperfecciones de lo sensible y de lo movable, es decir de la cantidad, y arrancándole, así, al espacio, al cambio y al devenir, lo ponían fuera de la Historia, porque la *eternidad* es, o contiene, la vida *tota simul*, de un solo golpe, puesto que comprende sin sucesión y perfectamente, el pasado, el presente, y el futuro. El tiempo está ligado, necesaria e inevitablemente, a la sucesión, a lo múltiple, a lo que se cambia, mientras que la eternidad es atributo de lo *Uno*. La eternidad *es*, porque es cualidad intrínseca de *lo que existe*, o mejor de *EL QUE ES*.

El rumano, en su alma mucho más dacio que romano, no podía no pensar y no vivir como el abuelo: con los pies sobre la tierra y con la cabeza

¹² Véase el libro: *Dieu est né en exil*, de VINTILA HORIA, en el que el autor desarrolla el problema en forma literaria o de novela. Ovidio, el gran poeta, representante auténtico del espíritu romano fuerte y dominador, exilado a Tomis, puerto de la Dacia, sobre el Mar Negro (hoy, Constanza), puesto en contacto íntimo con la vida cotidiana de los Dacios, conociendo poco a poco su fe religiosa se *convierte*, abandona la fe en la fuerza material del mundo romano y abraza la del mundo espiritual de los Dacios. Dios nace, así, en el corazón del poeta romano y con esto cambia su visión del mundo y de la vida. El orgullo de la materia y su fuerza bruta se inclinan ante la sencillez y pureza de la fe, del espíritu, de la religión.

tendida hacia el cielo; digo, con la proyección de su alma hacia la eternidad. Línea vertical. Todo su esfuerzo, a pesar de las contingencias y en contra de ellas, consistirá, efectiva y no sólo afectivamente, en poderse librar de las garras del tiempo y de sus curvas históricas, para alcanzar al Uno, a lo *que es siempre así*: hermoso, bueno, perfecto.

El *rumano*, por tanto, a diferencia también del hebreo, ve, en la *eternidad*, en lo que *es* o en *EL* que *es*, no sólo la posesión de toda la existencia: «El que *es*» y que «*crea*» con su «*fuerza*», «el todopoderoso», sino el *Existente* perfecto, vivo y personal, cuya obra creadora no termina, de ninguna manera en el sexto día, ni El «descansa» en el séptimo día.

El «Yo soy el que soy», *El que existe*, designa, ante los ojos del rumano, sobre todo la existencia concreta y siempre actuante de *Alguien que es todo*, la suma perfección, al que no se le puede asignar ningún límite, ninguna definición; es el *Ser*, El que crea, mantiene y explica todo el resto; por lo cual, sin esta eternidad, ni el cosmos, ni el hombre, ni la Historia tendrían sentido. Ninguna concepción *materialista* es, o podría ser jamás, admitida por el espíritu y el alma rumana, con respecto al cosmos y su destino. Todo, absolutamente todo, se explica y se puede explicar exclusivamente a través *DEL QUE ES*. Concepción, pues, e interpretación vivida dentro de la religión: *cadena divina*. ¿Cadena? Sí. ¡Pero, divina! ¹³

Este concepto vital y personal del tiempo —o de la eternidad espejada, en cierto modo, en el tiempo— del rumano, nos recuerda las palabras de Dios al pueblo elegido al que le promete asistencia eterna: «Yo seré contigo y te bendeciré. Pues seré contigo y tu raza y mantendré el juramento que hice a tu padre Abraham» (Gen. 26, 3); y las de Cristo a sus Apóstoles: «Yo estaré con vosotros hasta la consumación de los siglos» (Mt. 28, 20). No se trata evidentemente, de una simple presencia de la divinidad, sino de la presencia *actuante*, que asiste y estimula, mueve, ayuda eficazmente al hombre para conseguir su fin, sin que este poder se agote o disminuya jamás. Fluido eternamente *fluens*. *Fluens*! Lo eterno no puede ser ni devorado,

13 El *platónico* soporta el tiempo y sus límites con impaciencia, es decir con lo que a pesar suyo exige tiempo porque se hace lentamente, con y contra la materia que resiste, le repugna. Platón opone el tiempo a la eternidad, pero no lo sabe conciliar, o mejor dicho no ve cómo se puede salvar la eternidad actuando en el tiempo o en la Historia, sin tender a la supresión de la libertad. Nosotros, según él, no hacemos más que realizar o cumplir, en el tiempo, lo que ya está incluido en la *idea eterna* cuya imagen somos.

No es, pues, por casualidad el que tantos filósofos de los últimos siglos hayan negado la libertad del hombre, profesando el determinismo. Fue H. Bergson el que, en nuestro tiempo, partiendo de datos psicológicos, considera las cosas de otro modo y devuelve la *primacía* a lo *vital*, a lo personal, devolviendo, al mismo tiempo, su valor *teológico y moral* a la duración y a la libertad.

ni limitado, ni cambiado por lo temporal. Lo eterno, en el concepto rumano, no tiene ninguna frontera o carencia: ahí todo se sabe y todo se puede. Y cuando se manifiesta, por la creación o por signos, lo hace con amor. En la teofanía, el rumano ve, antes que nada, el amor y la bondad; y no el poder y la fuerza, como los hebreos. El rumano siente y cree en el Dios ioánico: *Deus charitas est*. O, si se quiere, ve, en la obra divina, antes que su grandeza y poder, su *bondad*, por lo cual implícitamente pero expresamente se afirma (lo dicho por S. Tomás de Aquino) que: *bonum est diffusivum sui*. El bien es, por su naturaleza, luego por su acción óntica, expansivo y difusivo.

Fluye, de ahí, también otra conclusión: el *mal* puede provenir —y así es dogmáticamente— sólo del hombre; del hombre que desconoce, en su actuación, al *Ser* mismo, y se coloca o piensa colocarse —mejor dicho, trata de ponerse— fuera del Ser, fuera de la Eternidad, como si tuviera posibilidad de ubicarse fuera de la Existencia. De lo dicho aparece claramente el concepto, que tiene el rumano, del mal: negación o ausencia del bien debido, carencia de *eternidad* en su actuación histórica y temporal. La ausencia del Ser en la Historia. No es juego poético de palabras, como podría aparecer a primera vista. Es, tal vez, la más hermosa y simple definición del mal; por eso la más profunda.

El rumano sabe y lo siente que el mal lo lleva a la muerte, y que Dios, cuando le manda el *dolor*, el sufrimiento, es como una medicina *necesaria* y eficaz (para el hombre de la Historia, como diría el filósofo, o, para el hombre en estado de naturaleza caída, como hablaría el teólogo), que le trae o devuelve la vida, dándole otra vez «existencia» o «ser», *creándolo* nuevamente a imagen y semejanza Suya. Interpretación filosófica y sobre todo dogmática perfecta, aun proveniente de un enfoque nuevo del problema, y que se adapta a las conocidas palabras de San Pablo: «Sabemos, además, que todas las cosas cooperan para el bien de los que aman a Dios» (Rom. 8, 28).

Esta interpretación, como es lógico, nos lleva a los conceptos de la santificación y de la regeneración y redención. Efectivamente, el mal, en la creencia del rumano, no tiene sólo un sentido *pedagógico*, sino además profundamente *soteriológico*. En otras palabras: la *eternidad* puede hacer brotar un bien, o una *línea vertical*, aun en el mal, que, como hechos dicho, se desarrolla exclusivamente por causa del hombre que obra en *dimensión o línea horizontal*.

Insistiendo aún más en el análisis de este concepto, vemos que, para el rumano, la *redención* o la santificación es esencialmente la *restauración del equilibrio*, digo mejor, del estado primario de las cosas, es decir, del hombre.

estado que los teólogos suelen llamar de *justicia original*. Cuando el rumano dice: *ânã la sfârsit tot binele, va învinge*, con todo eso, al fin y al cabo, saldrá triunfando el bien, o: «minciuna are picioare scurte», «la mentira tiene pies cortos», quiere decir, en realidad, que el mal no dura y no puede durar mucho, puesto que no tiene derecho a la existencia, porque lo que *es*, —lo que existe siempre porque tiene que existir—, es solamente el *bien*. Sólo el bien, bajo todas las formas: verdad, justicia, belleza, tiene derecho a la vida. Sólo el bien *vive* real y efectivamente.¹⁴

IV

La conformidad con la voluntad divina se traduce, concretamente, en la aceptación de todo *lo* que Dios quiere y también del *cómo* lo quiere. La creación entera, su organización y gobierno hasta en la más insignificante cosa, se convierten, en la psicología rumana, en su objeto. A veces pueden ser sólo cosas que nos molestan o atormentan, a veces cosas agradables.

En el campo de la *naturaleza* pueden encontrarse, por ejemplo: las asperezas del mundo, las intemperies del clima, la escasez o pérdida de bienes o de personas queridas, desgracias comunes en la vida de la patria o de la iglesia, defectos personales, fracasos, enfermedades, etc.

En el campo de lo *sobrenatural* sufrimos: la sequedad, la desolación, falta de virtud, vicios, etc.

En ambos campos, del espíritu y del cuerpo, de lo natural y de lo sobrenatural, se busca, pues, un *bien perdido* y se sufre por su ausencia. De ahí el dolor, la lucha, el sufrimiento, que para el rumano no va nunca más allá de lo *dramático*, digo, no termina jamás en tragedia como para un esclavo. Esa lucha dramática del alma la poetiza y canta, el rumano, maravillosamente, en su conocida *doina*.¹⁵ Ahí al principio, la melodía es triste,

14 No es éste el lugar para hablar o insistir sobre el tema. Si Dios quiere, en otra oportunidad hablaré sobre el problema del *mal*, del *dolor* y del *pecado* en la concepción rumana, digo del *tãran* rumano.

15 *Doina* es una especie de poesía lírica popular, muy característica del pueblo rumano. Expresa sentimientos profundos y variados, de: deseo (dor), dolor, tristeza, abandono, soledad, cariño, amor, etc. Casi siempre los versos, de la *doina*, se cantan y su melodía es lenta, ora monótona, ora muy ornamentada. Pero hay también *doina* (s) que no tienen versos, son melodías que se canturrean o que se tocan a los instrumentos típicos del *fãran*: *fluer* (pito), *caval* (flauta), etc.

Después del ritmo melódico lento sigue, casi siempre, un ritmo de *joc* (danza), alegre y movido.

A pesar de que la *doina*, sustancialmente, es idéntica en toda Rumania, hay una variedad extraordinaria de versos y melodías, digo *doina* (s) específicas de cada región. Son muy conocidas, por su hermosa melódica o poética, las *doinas* de las provincias de: Transilvania, Maramureș, Oltenia, Moldavia y Bucovina.

o tal vez muy triste, y los versos hablan del dolor del corazón y del alma; se lucha contra el mal y se quiere salir de él y se sale *siempre*. La salida viene marcada por la aceleración cada vez mayor del ritmo melódico, y luego por el cese de las palabras, y terminando con alegría espiritual que el rumano llama *joc*, que es, en verdad, el punto final, la coronación de la lucha, el *triunfo*. Aquí encontramos, si se quiere, dolor, purificación y redención o posesión del bien perdido. No hay nunca desesperación, y menos, muerte por suicidio.

Algunas veces el triunfo podrá tardar, entonces tampoco habrá desesperación, habrá siempre *resignación* que, al comienzo será una abnegación o una renuncia al propio gusto o deseo, pero que luego se convierte en entrega de sí mismo a la voluntad de Dios. «En mi corazón —dice el rumano secretamente— se hizo oscuro, cayó la noche, pero sobre el *codru* y en la noche apareció la luna y las estrellas».

Si cabe la comparación, la lucha inicial, la renuncia al propio querer, sería la *noche oscura* (de que habla San Juan de la Cruz) porque el hombre, todavía no sabe ni ve claro qué tiene que hacer y cómo tiene que hacerlo; luego, empieza a iluminarse, o por *sentir* que tiene que ser así, o por convicción más clara de argumentos de *razón*. Aquí se pueden cruzar los dos caminos: corazón y razón, sentimiento y argumento. De lo dicho se concluye que la concepción rumana de la resignación no es sólo una aceptación *pasiva* o meramente *quietística* de la voluntad de Dios, sino bien dinámica.¹⁶

En tal concepción de la resignación, el rumano no quiere distinguir la *voluntad* divina de la *ciencia divina*, digo, el saber y el querer divinos. Efectivamente cuando él dice: *vede Domnul*, «Dios ve» o *stie Domnul*, «Dios sabe», afirma que, de hecho, la voluntad de Dios es justicia, verdad, bondad, santidad, redención. Es todo lo que conoce como apetecible, como bueno en sumo grado. Esto es, Dios, vida eterna. En esta concepción, pues, la ley es, en realidad, el signo del amor paterno de Dios que conduce al hombre, su hijo, hacia su bien. Es *norma* en la plenitud de su sentido. El rumano exclama con Tobías: «Justo eres Señor, y justos son todos tus juicios; todos tus caminos son misericordia, verdad y justicia» (Tob. 3 2). La razón es evidente: si aceptamos la voluntad ajena, aunque no sea de nuestro agrado, porque es la voluntad de un ser querido, tanto más tenemos que

16 Es sabido que la Iglesia católica ha condenado el *quietismo* aniquilador de la personalidad y de actividad natural y humana, es decir el que excluye la colaboración del hombre con la gracia o ayuda divina. Véanse en DENZINGUER, E., *Magisterio de la Iglesia*, Barcelona, Herder, pp. 1222 y ss., las proposiciones o doctrina quietista de M. Molinos que han sido condenadas expresamente.

aceptar la voluntad de Dios, porque aquí es tan bueno el querer, como lo que ha de quererse.

Así se explica por qué el hombre religioso, verdaderamente religioso, es el más feliz. Es dichoso porque él *tiene lo que quiere*, y porque no podría tener nada mejor de lo que tiene. «¿Cómo no ha de estar mi alma sometida a Dios, si de El me viene la salvación?» (Ps. 61,2). Cristo, en las angustias del huerto de Getsemaní, pide diciendo a su Padre: «No se haga mi voluntad, sino la tuya» (26,39). Ahora bien, el cristiano es un *alter Christus*. Su visión del mundo y de todos los acontecimientos no puede ser sino total y exclusivamente cristocéntrica.

Pero la interpretación que le da el rumano a la sumisión del hombre a la voluntad divina, va también más allá de un mero *soportar*. Su obediencia al querer divino es un *amén cantado de todo corazón*. Frente a la divina Providencia no se permite ninguna censura o palabra que podría sonar irreverentemente. Para el así resignado e iluminado con las luces de lo alto, naturalmente, no puede existir un «tiempo lluvioso horrible», o un «calor insoportable». La vida es siempre buena y hermosa. Esto nos hace pensar en las palabras de Daniel (en la boca de los tres jóvenes, en medio del horno); «frío y calor, bendecid al Señor; loadle y ensalzadle por los siglos» (Dn. 3, 67).

Como resultado o fruto de esta concepción e interpretación, de la sumisión al querer divino, el rumano pudo lograr una marcada *igualdad de ánimo* para con todos y para con todo. Ecuanimidad que le impide encolerizarse contra los destinos contrarios y que le ayuda a vivir en una dulce *paz* o equilibrio espiritual¹⁷ en el cual el hombre no es estático, sino que se mueve, actúa, obra libre y gustosamente, asciende lenta y rápidamente los peldaños de la escalera de la perfección, multiplica y edifica, crea valores en la dimensión de línea *vertical*. Cuanto más arriba esté sobre esta línea, menos le estorbarán los ruidos de la vida o de la Historia, de la agitación y movimiento que el mundo, sobre todo el mundo en sentido bíblico, produce en la línea *horizontal*.

IOAN DAN

17 Esta paz no se debe ni se puede confundir con un "dejarse estar" o con un *laissez faire, laissez passer*, o con una pasividad igual al fatalismo mahometano, donde *todo está ya decretado* desde la eternidad y por encima de la libertad y voluntad del hombre.

ALGUNAS CUESTIONES ETICAS Y PENALES DE LAS MODERNAS TECNICAS BIOMEDICAS

Introducción

Hace ya más de cincuenta años Aldous Huxley escribe *Un Mundo Feliz*. En ese mundo, mundo del futuro, Huxley cuenta que los niños no nacen, son producidos por un Centro de Incubación. Las palabras "padre", "madre" o "hijo mío" carecen de sentido.

En nuestros días, Alvin Toffler describe en sus libros algunas de las posibilidades de la revolución genética contemporánea.¹ La alteración biológica de los individuos de acuerdo con las funciones laborales que les sean asignadas, la eliminación de los individuos inferiores, o la utilización del diagnóstico genético para descartar los niños minusválidos/as, son algunas de las hipótesis planteadas.

Estos aspectos, lo llevan a señalar que la definición de lo humano parece volverse borrosa, y entonces interroga: ¿Qué rasgos definen finalmente un ser humano? ¿Cuál es la frontera de lo humano?²

El indudable caos moral que los escritos de Toffler pretenden reflejar en el ámbito de la manipulación y los métodos de procreación, motiva la afirmación del profesor Mantovani, de la Universidad de Florencia, de que se está ante un irreparable sentimiento de repulsión al considerar algunas de estas técnicas, sus consecuencias, y las posibilidades casi increíbles que abren al futuro.³

El informe da la Comisión Warnock en Gran Bretaña, la declaración del año pasado del Consejo de Europa en Estrasburgo, son además otros tantos indicadores de la gravedad del problema y las numerosas cuestiones de diversa índole que plantea.

Teniendo como marco esta inquietud generalizada, surge el reciente documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe, de la Iglesia

1 Nos referimos al *Schock del Futuro* y *La tercera Ola*.

2 Diario *La Nación* del día 8 de julio de 1987.

3 FERRANDO MANTOVANI, *Problemas penales de la manipulación genética*, *Doctrina Penal*, nº 33-34.

Católica⁴ que ha de ser tomado como punto de reflexión por los pensadores, católicos o no, de las distintas ciencias interesadas y preocupadas en el asunto. Allí se afirma que, aún cuando las técnicas biogenéticas pueden constituir un notable progreso al servicio del hombre, al mismo tiempo comportan riesgos gravísimos que inducen a una urgente llamada a la salvaguarda de los valores y derechos más fundamentales de la persona humana.

Nuestro país, aunque ajeno todavía a las discusiones sobre estos gravísimos problemas, y sin plantearse por cierto con tanta intensidad y dramatismo las cuestiones filosóficas, morales, médicas y jurídicas que surgen de esta revolución genética, se encuentra ya con la realización de prácticas y elementos aptos para motivar una urgente reflexión en los órdenes antes mencionados, empezando sobre todo con las cuestiones morales puestas en juego, pues atañen de manera esencial a la dignidad de la persona humana.

Y aquí conviene señalar un principio para tener en cuenta en la interpretación de estas cuestiones: los ámbitos de la *técnica* y de la *moral* sin duda son diversos, ya que diversos son los principios, normas, y fines que los gobiernan. En la técnica, se persigue la eficacia y la utilidad, la perfección de la obra, no la del sujeto que la ejecuta. En la moral por el contrario, se persigue el bien verdadero e integral de la persona humana, lo que implica el conocimiento de su especial estatuto ontológico, de su dignidad, los derechos inalienables que posee y su particular destino; que en el orden religioso contempla su vínculo con Dios, y su ordenación a una vida trascendente.

Sin embargo, la investigación científica, las técnicas, en tanto son conductas humanas, son conductas enjuiciables moralmente, valorables no solamente desde la perspectiva de la eficacia y la utilidad (punto de vista técnico), sino desde su respeto o no a la dignidad humana, del bien o no que aportan a la vida del hombre, su existencia, su racionalidad y obviamente su fin y destino. Por eso el documento recuerda que es falso reivindicar la neutralidad moral de la investigación científica como también argumentar que puede reportar alguna utilidad a unos pero a costas de otros, y mucho menos que puedan servir de instrumento a las ideologías dominantes.⁵

4 Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación (respuesta a algunas cuestiones de actualidad). En adelante: "Instrucción..."

5 "Instrucción..."

De allí que cabe ocuparse en esta exposición de algunas cuestiones morales puestas en juego por las modernas técnicas de reproducción humana y manipulación genética, lo que sin embargo está ordenado a los problemas penales que puedan presentar, y según el marco aconsejado en los documentos del Coloquio Preparatorio del XIV Congreso Internacional de Derecho Penal a realizarse en Viena.

I. UNA NECESARIA REFLEXIÓN ACERCA DEL HOMBRE

En todos los problemas morales, la concepción acerca del hombre determina o condiciona las respuestas a los diversos interrogantes. Sin embargo, en pocos aparece con igual claridad, con un sentido tan definitivo esa relación, como en las cuestiones de la biomedicina.

Desde una perspectiva cristiana, el hombre es una totalidad unificada,⁶ un todo constituido por un cuerpo unido sustancialmente a un principio de animación de carácter espiritual, que por su naturaleza subsistente no está sometido plenamente a los procesos de la materia o a su corrupción.⁷

La racionalidad es la forma de la espiritualidad humana. Por eso el hombre tiene conocimiento intelectual, trasciende los fenómenos y puede llegar hasta la realidad esencial de las cosas, hacer abstracción de sus condiciones materiales elaborando así conceptos universales. El hombre tiene interioridad, reconocimiento, reflexiona, tiene conciencia de su ser y puede descubrir valores. Por eso actúa, no necesariamente inclinado o determinado por sus instintos sino a través de la voluntad, tendencia racional por la que se autodetermina, elige, y se ordena asimismo a la consecución de distintos fines.

Esa naturaleza racional hace que el hombre sea persona, es decir según ajustada consideración de Fabro, la síntesis de los aspectos estáticos (inicial, constituido por la naturaleza racional, inteligente y libre del hombre) y dinámicos (que se refiere al ejercicio actual de la libertad) de un ser espiritual considerado como comprometido en la consecución de un fin propio.⁸

De allí que el hombre sea responsable ante sí y ante los demás hombres, y ante Dios en tanto la persona humana es vista como destinada a una vida trascendente, poseedora de una vocación, de un apetito de infinito.

6 JUAN PABLO II, *Familiaris Consortio*, II.

7 *Gaudium et spes*, P.I.C.I.14.

8 CORNELIO FABRO, *Introducción al Problema del Hombre*, Madrid, Rialp, 1982, p. 175.

Es por eso, que se habla de la persona humana como una singularidad irrepetible, poseedora de una dignidad en el ser que la hace superior a cualquier otro ser que la rodea, y que construye a través de su actuar libre y responsable en relación con la ley (moral, positiva y divina) y el fin último al que se ordena, su dignidad moral. Dignidad que en el cristianismo alcanza su punto más alto por cuanto la persona humana guarda una relación sobrenatural con Dios que lo llama a compartir su existencia.

En esta perspectiva, la dignidad de la persona funda los derechos inviolables de que goza, los que por tanto no quedan a merced del reconocimiento social o político, sujetos a la voluntad de un hombre o una asamblea, y sobre todo impide que sea tratada como un simple medio, como una partícula más de la naturaleza o un elemento anónimo de la ciudad.⁹

Todo en el hombre es humano, todo su ser y su existencia están informados por lo humano, y debe ser considerado como tal. Esta concepción se opone a otras que con acierto el profesor Mantovani¹⁰ califica de utilitaristas, en las que el hombre es entendido como mera entidad bio-socio-económica, hombre masa, hombre medio.

Esta otra perspectiva del hombre tiene distintas concreciones. Puede encontrarse la visión utilitaria de los estados totalitarios en los que el hombre es un engranaje material y anónimo de la estructura técnica del poder. Pero también existe aquella visión —extendida en occidente— que tiene a Bentham y buena parte del pensamiento anglosajón contemporáneo como a sus más destacados expositores, donde como principio se propone la mayor felicidad del mayor número a costa de los menos. Finalmente, se halla lo que el profesor florentino llama utilitarismo individualista-hedónico, basado en la mayor felicidad del individuo conforme un subjetivismo absoluto sin límites, fundado en una autonomía plena, casi anárquica.

II. ALGUNOS PRINCIPIOS A TENER EN CUENTA PARA EL ANÁLISIS MORAL DE LAS TÉCNICAS BIOMÉDICAS

II.1. El cuerpo humano no puede ser reducido por lo dicho a un complejo de tejidos, órganos y funciones, ni puede ser valorado con la misma medida que el cuerpo de los animales, ya que es parte constitutiva de una persona que a través de él se expresa y se manifiesta. Por tanto, cualquier intervención sobre el cuerpo humano no alcanza únicamente los

⁹ *Gaudium et spes*, parte citada, 14.

¹⁰ Ob. cit.

tejidos, órganos y funciones, afecta también y a diversos niveles a la persona misma; encierra por tanto un significado y una responsabilidad moral.¹¹

Nadie en consecuencia, puede lícitamente usar en esta materia los medios y procedimientos que es lícito emplear en la genética vegetal o animal.¹²

II.2. Respetar la dignidad humana implica salvaguardar su identidad, por eso han de buscarse criterios concordantes con ello cuando se utilizan procedimientos no estrictamente terapéuticos sino destinados a mejorar la condición biológica humana.¹³

II.3. En tanto persona, criatura de Dios con un destino trascendente, ningún biólogo puede pretender razonablemente decidir el origen y destino de aquélla en nombre de su competencia científica, particularmente en el orden de la sexualidad y la procreación.¹⁴

II.4. La sexualidad mediante la cual el hombre y la mujer se dan el uno al otro con los actos propios y exclusivos de los esposos, no es algo puramente biológico, sino que afecta el núcleo de la persona humana en cuanto tal.¹⁵

II.5. El impulso sexual tiene como finalidad intrínseca la transmisión de la vida. La primera dimensión de la sexualidad por tanto está destinada a dar origen a la persona. Pero el aspecto procreativo no agota el significado de la sexualidad humana, ya que ésta no sólo se ordena a la transmisión de la vida sino también al amor mutuo. La segunda dimensión entonces de la sexualidad en el hombre tiene un significado unitivo entre dos personas.¹⁶

II.6. La procreación humana presupone la colaboración responsable de los esposos con el amor fecundo, creador de Dios. No hay por parte del matrimonio "un derecho a tener hijos" que lleve a conculcar el derecho a la vida de otra persona.

II.7. Los aspectos procreativos y unitivos son inseparables entre sí, a tal punto que la presencia simultánea de ambos es nota distintiva y específica de la sexualidad humana.¹⁷

11 "Instrucción...", 3 y 4.

12 Ibid.

13 Ibid.

14 Ibid.

15 RICARDO ROVIRA, *Fecundación in vitro-embryo transfer*, Roma, comunicación al Congreso Internacional de Teología Moral, 1986.

16 Ibid. En igual sentido, J. H. O'DOHERTY Y J. VALLE, *Fecundación in vitro*. Buenos Aires, 1986.

17 Ibid, y así también O'Dogherty y Valle, ob. cit.

Por eso se afirma en el documento que “los progresos de la técnica hacen posible en la actualidad una procreación sin unión sexual, mediante el encuentro *in vitro* de células germinales previamente extraídas del varón y la mujer. Pero lo que es técnicamente posible, no es por esa sola razón, moralmente admisible”.¹⁸

II.8. La vida física por la que se inicia el itinerario del hombre en el mundo no agota en sí misma todo el valor de la persona, ni representa el valor supremo. Sin embargo, en cierto sentido es un valor “fundamental” pues sobre la vida física se apoyan y desarrollan los demás valores. Desde el momento de la concepción hasta la muerte existe la inviolabilidad del derecho a la vida del ser humano inocente.¹⁹

Por eso, la vida ya concebida ha de ser salvaguardada con extremos cuidados desde el momento de la concepción,²⁰ pues desde el momento en que el óvulo es fecundado se inaugura una nueva vida, distintas de la del padre y la madre. Es la vida de un ser humano nuevo, que se desarrolla por sí mismo. Jamás llegará a ser humano si no lo ha sido desde entonces. Desde el primer instante se encuentra fijado el programa de lo que será ese viviente: un hombre, este hombre individual con sus características ya determinadas.²¹ En el cigoto resultante de la fecundación está ya constituida la identidad biológica de un nuevo individuo humano.²²

II.9. Debe existir una proporción entre los riesgos de los medios, técnicas, intervenciones terapéuticas o quirúrgicas, y la urgencia o gravedad del problema que se pretende resolver, así como de la importancia y seguridad de los resultados a obtener. El sujeto de estas intervenciones es siempre, desde el principio, un ser humano.

III. SIMPLE RECORDACIÓN DE ALGUNOS PRINCIPIOS JURÍDICOS NACIONALES

Parece incompleto el análisis si no se recuerda siquiera con la simple enunciación (de su profundización nos ocuparemos en otro estudio) de algunos principios jurídicos que guardan relación directa con el tema. Por eso debe tenerse en cuenta:

III.1. El derecho a la vida de implícito reconocimiento en la Constitución Nacional, como lo ha señalado la Corte Suprema de Justicia (*Fallos* 302-1284).

¹⁸ “Instrucción...”, 4.

¹⁹ Declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre el aborto procurado.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid.

²² Ibid.

III.2. El artículo 15 de la Constitución Nacional en cuanto expresa,

todo contrato de compra y venta de personas es un crimen del que serán responsables los que los celebrasen, y el escribano o funcionario que los autorice.

III.3. El derecho a la vida reconocido en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre en su artículo 3.

III.4. La Convención Americana Sobre Derechos Humanos (Ley 23.054), en tanto señala en su artículo 2: "Para los efectos de esta convención, persona es todo ser humano", y en su artículo 4 inc. I: "Toda persona tiene derecho a que se respete su vida. Este derecho estará protegido por la ley y, en general, a partir del momento de la concepción. Nadie puede ser privado de la vida arbitrariamente". Asimismo su artículo 5, inc. I: "Toda persona tiene derecho a que se respete su integridad física, psíquica y moral".

III.5. El Título IV del Libro I, Secc. I del Código Civil, particularmente el artículo 70 donde se dice:

Desde la concepción en el seno materno comienza la existencia de las personas, y antes de su nacimiento pueden adquirir algunos derechos, como si ya hubiesen nacido.

III.6. Lo legislado en el Libro II, Título I. Capítulo I del Código Penal particularmente en los artículos 85 y 86 que reprimen el aborto, y en los artículos 89, 90 y 91 donde se castigan los distintos tipos de lesiones.

IV. VALORACIÓN ÉTICA DE ALGUNAS TÉCNICAS BIOMÉDICAS EL DIAGNÓSTICO PRENATAL

Sin duda el diagnóstico prenatal que permite conocer las condiciones del embrión y del feto en el seno materno, puede significar una ayuda significativa para las intervenciones terapéuticas o quirúrgicas. En casos de hidrocefalia por ejemplo haría posible una intervención temprana. En la constatación de espinas bífidas, mielomeningocele etc., permitiría la intervención quirúrgica o adelantaría los preparativos quirúrgicos para el momento del parto.

El diagnóstico prenatal entonces es moralmente lícito si, con el consentimiento de los padres informados debidamente de las características y peligros del estudio, se busca salvaguardar la vida del embrión sin exponerlo a un riesgo desproporcionado respecto de la importancia del informe a recoger y su eventual provecho médico.

Sin embargo, el diagnóstico prenatal perdería esa licitud moral cuando a través de él se pretende una información a resultados de la cual se contempla la posibilidad de un aborto. De allí que el Documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe califica de gravemente ilícita en el plano moral la actitud de la madre que solicita el estudio a los efectos, de acuerdo con el resultado, de llegar a un aborto. Dicha condena moral por tanto se extiende al padre, parientes, o al mismo especialista que aconseja o impone el estudio para arribar al aborto.

Por eso atenta contra el derecho a la vida todo programa, disposición o cualquier otra medida de las autoridades sanitarias u organizaciones científicas que favorezcan o induzcan al diagnóstico prenatal con el objeto de eliminar los fetos afectados o portadores de malformaciones o enfermedades hereditarias.²³

El principio resulta entonces claro: la terapia médica o quirúrgica sobre el embrión o feto necesita la autorización libre e informada de los padres: debe respetar el derecho a la vida del mismo, respecto del cual nula relevancia tiene la voluntad de los padres, y finalmente salvaguardar la integridad de aquél, lo que implica no exponerlo a riesgos desproporcionados. Por eso, para guardar esa proporción debe perseguirse con el diagnóstico la curación del embrión o feto, mejorar las condiciones de salud o favorecer su supervivencia individual.

La experimentación e investigación sobre embriones y fetos humanos

Es este seguramente uno de los aspectos más inquietantes del problema analizado, pues no sólo incluye las técnicas de manipulación reproductiva sino también uno de los capítulos de la ingeniería genética, que se distingue de aquellas técnicas por la pretensión de modificar el patrimonio genético del hombre, o lograr modificaciones biológicas del mismo. Este ámbito de la ingeniería genética guarda de todas maneras cierta relación con alguna de las técnicas de reproducción, más concretamente con la fecundación *in vitro*, aislada o no del posterior *transfer*, identificada como FIV en el primer caso y FIVET en el segundo.

La Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa en Estrasburgo, durante el año 1986, señala en un documento el respeto de que debe gozar el embrión o el feto humano en cualquier circunstancia, pues ellos gozan de dignidad humana. En esa recomendación, el Consejo analiza la utilización

23 "Instrucción...", 1. 2.

de fetos humanos con fines diagnósticos, terapéuticos, científicos, industriales y comerciales advirtiendo o llamando la atención sobre la falta de determinación del estatuto jurídico del embrión.

Resulta interesante destacar que de esa recomendación se desprende que en el plano biológico la vida humana aparece como un proyecto continuo dentro del cual no parece posible distinguir claramente las primeras etapas del embrión.

El Consejo juzga después de aquellas consideraciones de una forma negativa la producción de embriones destinados a la investigación, la implantación de embriones humanos en úteros de animales o viceversa, la gestación de embriones en laboratorios, la creación de híbridos o quimeras.

Sin embargo, tiene particular interés para la cuestión tratada la recomendación del Consejo de prohibir la conservación de embriones fecundados *in vitro* (FIV) que no vayan a ser implantados en el útero, es decir que no tengan *transfer*, cuando hayan superado los catorce días —excluyendo el tiempo de congelación—. Es decir, que no hay obstáculo alguno en someter al embrión menor de 14 días a investigaciones o experimentaciones, pues supuestamente no es humano, no es persona, no goza de esa dignidad. Lo más aterrador de esa opinión es que después de los 14 días, después de las experiencias o investigaciones a los que se someten esos embriones que no están destinados al *transfer*, a la implantación uterina, deben ser destruidos.

Biólogos, como por ejemplo el genetista francés Jerome Lejeune, ponen en duda el carácter científico que permite sostener la opinión del Consejo, pues ello implica sostener que el embrión menor de 14 días es en realidad un pre-embrión en el sentido de un ser aún no humano. Así obviamente lo afirman Edwards y Steptoe, los profesionales ingleses que produjeron el primer nacimiento de FIVET.

Detrás de este último argumento hay sin duda razones de conveniencia técnica, de pretender investigar sobre embriones humanos, cuyo verdadero estatuto jurídico y biológico se pone entonces en duda. Por eso, aún reconociendo las dificultades de dividir por etapas el proceso genético, aún señalando que desde el comienzo se tienen los elementos determinantes de ese desarrollo, se recurre a los 14 días, lapso en que aparecerían los filamentos nerviosos —aunque hay quienes hablan de que tal aparición se registra unos días antes— y se produce la anidación del embrión en el útero. Antes entonces de ese plazo, de esos 14 días, el embrión es un objeto librado no sólo a la manipulación sino, a cualquiera experimentaciones o investigaciones, para luego ser destruido. Destrucción que increíblemente la lógica de la recomendación del Consejo impone.

Seguramente es este el sentido más trágico que pueda tener aquella reflexión de Montejano por la que define a nuestra época como la era de la "transitoriedad".²⁴ Aquí la transitoriedad la padece el embrión, un ser humano menor de 14 días luego de los cuales está condenado necesariamente a morir, no sin antes haber sido objeto de experimentación científica.

El informe de la Comisión Warnock de Gran Bretaña no escapa tampoco a ese criterio, pues por un lado afirma la gravedad que encierra la manipulación genética, pero privilegia sin duda el avance y la utilidad de la investigación científica. Por eso aconseja se autorice la investigación o experimentación en embriones humanos menores de 14 días, luego de los cuales deben ser destruidos. Esa recomendación sin embargo fue rechazada en la Cámara de los Comunes, que sólo admitió la FIV destinada a la implantación posterior en el útero materno.

Claramente se advierte que la fecundación *in vitro* que no tenga por finalidad el *transfer* al útero de la mujer se convierte por necesidad en una producción de embriones sin otro destino que su destrucción, su sometimiento a investigación o experimentación. Por eso se dice que la técnica FIVET de reproducción guarda una relación directa con la experimentación e investigación en embriones humanos, pues éstos pueden obtenerse del número de aquellos fecundados *in vitro* (generalmente 5 ó 6) pero por razones de utilidad técnica no implantados en el útero (generalmente 3). Ciertamente se puede, con el concurso de un hombre y una mujer, aquél mediante la entrega de un semen y ésta a través de una plurióvulación causada, producir embriones *in vitro* desde el comienzo destinados a la sola experimentación e investigación, es decir, sin guardar relación alguna con los problemas de esterilidad. Esta hipótesis sin embargo parece generalmente condenada aunque guarda cierta similitud con el destino que le aguarda por lo común a los dos o tres embriones obtenidos *in vitro* y no implantados en el útero de la madre que se somete al tratamiento FIVET.

Es por eso relevante remarcar que la adopción de los 14 días como lapso de "humanización" del nuevo ser obtenido *in vitro* parece guardar coherencia con un principio generalmente aceptado: cuando los gametos se unen se dispone ya de toda la información genética necesaria y suficiente para expresar las cualidades innatas del nuevo individuo, un individuo desde entonces distinto de sus padres.

Sobre esta base pueden interpretarse algunos de los principios morales de la Declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe, referidos

²⁴ *Familia y Nación Histórica*, Buenos Aires, Del Cruzamante, 1986.

a esta cuestión. Y así, el documento señala que la investigación médica debe renunciar a intervenir sobre el embrión vivo si no tiene certeza moral de que no le ha de causar daño a éste o a su madre. Obviamente, aún cuando existe dicha certeza, no puede obviarse el consentimiento libre e informado de los padres.

Por eso también, que los embriones vivos —sean o no viables— deben ser tratados como personas humanas, no resultando en consecuencia lícita la experimentación no directamente terapéutica. En estos casos, claro está, el consentimiento de los padres es irrelevante, ya que ellos no pueden disponer de la integridad o la vida del embrión, no son sus dueños, como por otra parte nadie lo es.

Se advierte entonces que la práctica de mantener en vida embriones humanos *in vitro* o congelación con fines experimentales o comerciales es completamente contraria a la dignidad humana.

En el caso de que la experimentación tenga una finalidad claramente terapéutica en beneficio del mismo embrión, como un intento extremo de salvar su vida a falta de otras terapias eficaces, puede resultar moralmente lícita la utilización de fármacos y procedimientos no totalmente seguros.

Así se comprende también, en función de aquel principio al que se hiciera referencia antes y de conformidad con lo expuesto en el punto II, que en el caso de embriones o fetos humanos abortados, sus restos mortales deben ser considerados como los de una persona humana. Por tanto resulta moralmente ilícito y debe ser prohibida toda comercialización de los mismos.

No ofrece duda entonces que resulta inmoral producir embriones humanos destinados a ser explotados como material biológico disponible comercializable.

Otras manipulaciones de embriones humanos

Los intentos de fecundación entre gametos humanos y animales, la gestación de embriones humanos en úteros animales o viceversa, la construcción de úteros artificiales para el embrión humano, son claramente contrarios a la dignidad humana y lesionan el derecho de toda persona a ser concebida y a nacer en el matrimonio y por el matrimonio.

La congelación de embriones constituye también una ofensa al respeto debido al ser humano, además de exponerlo a muerte y lesiones.

De manera semejante todo intento no terapéutico de actuar sobre el patrimonio cromosómico y genético mirando a la producción de seres

humanos especiales —en cuanto a sexo u otras cualidades prefijadas— son contrarias a la dignidad, integridad e identidad de la persona.

Inseminación artificial y FIVET —homólogas y heterólogas—

La inseminación artificial consiste en la técnica por la cual se pretende lograr la concepción humana mediante la transferencia a las vías genitales femeninas del semen previamente recogido. Es homóloga cuando el semen pertenece al marido y heteróloga cuando se trata de un hombre diverso de aquél, y aquí generalmente se habla de donante.

La técnica FIVET está encaminada al logro de la concepción humana pero fuera del claustro materno, pues la unión de los gametos masculinos y femeninos se realiza *in vitro* (FIV), transfiriéndose posteriormente el embrión al útero (FIVET). Es homóloga cuando los gametos pertenecen a los esposos y heteróloga cuando por lo menos uno de los gametos es de un tercero extraño al matrimonio.

La técnica FIVET —tanto homóloga como heteróloga— ofrece un buen número de dificultades u objeciones morales y aún jurídicas. En primer lugar trae aparejado un elevado índice de embriones muertos, de abortos. Por razones de eficacia técnica no se trabaja con un solo óvulo sino que mediante una plurióvulación se obtienen por lo general 5 ó 6, todos los cuales por idénticas razones técnicas serán fecundados *in vitro*. Luego de obtenidos los embriones se transfieren al útero por lo general dos o tres. En las primeras experiencias de la técnica se perdían embriones ya en la etapa *in vitro*, lo que al parecer ahora no se da en igual índice, sin embargo la etapa seguramente más crítica es la de la transferencia de los embriones al útero. En ésta las pérdidas son mayores e incluso habrá que esperar la anidación o no en el útero y la posibilidad de abortos posteriores (naturales) en el proceso que le sigue. Fácilmente se advierte el número elevado de pérdidas de embriones y abortos que ocurren en las tres etapas del procedimiento.

Si se atiende a las estadísticas del Tercer Congreso Mundial de Helsinki (mayo de 1984) sobre los resultados presentados por 58 equipos médicos, de 7.733 *transfers*, sólo iniciaron embarazo 1.160 casos (15 %), pero de ellos solo nacieron 590 niños. Parece pues que los abortos están dentro de la misma lógica de la técnica FIVET. Aunque por cierto puede esperarse una mayor eficacia futura, queda siempre la dura realidad de un número altísimo de sacrificios humanos por un procedimiento que parece

obtener una eficacia similar a la de los tratamientos tradicionales de los problemas tubáricos.²⁵

Pero otro aspecto digno de consideración es lo que ya se denomina como "control de calidad" del embrión. Esto es el seguimiento del desarrollo embrionario y fetal a efectos de ???, descubierta alguna malformación o deficiencia en el mismo, proceder a su aborto. Sobre esto es ilustrativo el acuerdo al que arribaran la señora Brown, madre del primer nacimiento FIVET y los dos médicos británicos que la asistieron, por el cual se determinaba que en caso de deficiencias se procedería al aborto del embrión o feto.

Sin embargo lo que hoy parece despertar la atención más generalizada es el hecho de que en tales procesos de FIVET queden embriones "sobrantes", es decir que por el número de fecundaciones *in vitro*, por el número de ellos que se dejan de transferir al útero, y por el mismo progreso de la técnica empleada resten luego del proceso un número de embriones disponibles y sin destino alguno. Ellos son entonces objeto de experimentación y comercialización.

Atendiendo al número de óvulos fecundados *in vitro* en relación con los finalmente transferidos al útero, se concluye que, en caso de no haber muertos: siempre quedan entre uno y tres disponibles. Y esto en un caso donde la finalidad de la FIV es exclusivamente la transferencia posterior del embrión a la mujer. Repárese que si la intención desde el principio es obtener un alto número de óvulos fecundados *in vitro* para aumentar los embriones sobrantes luego del *transfer* de los tres usuales, la cantidad de seres humanos destinados a la experimentación crecerá en la misma medida, a un costo económico casi similar y sin mayores inconvenientes en la salud de la madre o dadora de óvulos o en los procesos técnicos. De allí que en los documentos mencionados en otros apartados se preste particular atención al control que debe existir sobre el FIVET y obviamente, como se vio, en la utilización de los embriones para fines experimentales o de investigación.

Por eso son aplicables a esta técnica las consideraciones hechas sobre la inviolabilidad de la vida humana inocente, que se inicia según se vio desde el momento de la concepción. Así se han de tener en cuenta para un juicio íntegro a este método de procreación, muchas de las reflexiones que se hicieran al tratar la experimentación sobre embriones vivos. Ello justifica el juicio negativo de la misma. El documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe amplía incluso ese juicio moral negativo al caso en que no hubiera abortos durante el proceso técnico y ni siquiera experimentación

²⁵ Citado por Rovira, ob. cit.

alguna sobre embriones, pues considera moralmente ilícita la técnica en tanto priva a la procreación humana de la dignidad que le es propia y connatural.²⁶

Esta condena se extiende con mayores motivos a la FIVET heteróloga, pues a las cuestiones vistas, los riesgos técnicos y las razones morales antes argumentadas en la FIVET homóloga, aquí se agrega un problema de notoria gravedad.

La FIVET heteróloga en tanto implica el aporte genético de un tercero extraño —donante— a los esposos, es contraria a la unidad del matrimonio, a la dignidad de sus componentes, a la vocación propia de los padres y obviamente al derecho de los hijos de ser concebidos y nacer en el matrimonio y por el matrimonio.²⁷

Se advierte que esta variante de la FIVET priva a la fecundidad conyugal de su unidad e integridad operando una manifiesta ruptura entre la paternidad genética, la gestacional y la legal y educativa.

No extraña entonces encontrar lo que el profesor Mantovani denomina “celos genéticos”, es decir el sentimiento del padre legal que no vive como suyo al hijo nacido con la participación de un tercero donante.²⁸ Esta circunstancia, aunada a la que origina la dualidad paterna o materna que sufre el hijo concebido con participación de un donante, puede ser uno de los elementos más agudos del desarraigo existente que padece ya el hombre moderno y que Víctor Frankl analiza con detenimiento en sus obras.

Por cierto no terminan allí las cuestiones a ponderar pues queda por ver la conveniencia de mantener o no en el anonimato la identidad del donante. Por un lado hay quienes aconsejan la no individualización del dador para evitar así su posible entrometimiento en la vida familiar del nacido con su aporte genético. Pero por otro, hay quienes fundados en razones médicas, esto es atendiendo a posibles problemas de incompatibilidad, inmunología, etc. afirman conveniente la identificación del donante.

El documento de la Iglesia Católica ya mencionado reprueba por tanto como moralmente ilícitas la fecundación *in vitro* homóloga y heteróloga, pero también la inseminación *post mortem* (con el espermatozoides del marido muerto) ya que aquí pueden señalarse los mismos cuestionamientos hechos anteriormente. Y aún reprueba la misma inseminación artificial homóloga

26 “Instrucción...”, 2. A. 1.

27 *Ibid.*, 1.6.

28 *Ob. cit.*

(obviamente la heteróloga por los motivos ya vistos) en tanto afecta la dignidad de la procreación humana, aunque deje a salvo la integridad de la vida humana.

Madre sustituta

Se denomina así a la mujer que le es implantado en su útero un embrión que le resulta genéticamente ajeno, y que ha sido obtenido mediante gametos de terceros con los que acuerda la gestación del mismo y su posterior entrega inmediatamente después del nacimiento. Igual denominación recibe por lo general la mujer que colabora con sus gametos para que sean fecundados con el esperma de un tercero distinto de su esposo, y a los fines de gestar el embrión y producido el nacimiento entregarlo.

La Comisión Warnock ya mencionada propicia declarar ilegal el contrato de gestación e inexistente judicialmente, incriminando además la intermediación comercial.

El documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe condena esta modalidad procreativa como gravemente ilícita. Por un lado representa una falta objetiva contra las obligaciones del amor materno, y la maternidad responsable. Basta reparar en las consecuencias negativas para el ser que se gesta en el claustro de una mujer que por lo menos en los primeros tiempos no se siente su madre, que de alguna manera lo rechaza. Lo siente ajeno. Y por otro, supuesto que en algún momento la relación entre la madre y ese ser que lleva en su seno desde hace meses adquiera un particular afecto, que el sentido maternal comience a transmitirse al feto y a la vez advertir la proximidad de su pérdida, de su separación definitiva, para entender la incidencia negativa de ello en ese hijo.

Un hijo que es de alguna manera reducido a objeto de transacción comercial, y cuyos derechos a ser concebido, gestado y traído al mundo y educado por sus propios padres son absolutamente conculcados, instaurando así no solo la infidelidad conyugal que desde el principio se advierte, sino también la división dentro del núcleo familiar en todos sus aspectos.

Lo que se afirma antes como hipótesis nos permite inferir además las consecuencias de diversa índole que afectan a la misma madre que alquila su seno o incluso aporta su óvulo para la concepción y gestación. La ofensa a su propia dignidad sea quizás el menos grave de los resultados psicológicos, físicos y posiblemente jurídicos que ha de padecer.

V. ALGUNAS CONCLUSIONES A MODO DE APROXIMACIÓN A LOS PROBLEMAS PENALES DE LAS TÉCNICAS BIOMÉDICAS

Esta precedente reseña de algunos principios y cuestiones filosóficas y morales aunque alumbrados por la luz de la fe que anima el Documento de la Iglesia al cual se sigue, no pierden por ello su valor natural y universal, pues en importante medida se encuentran fundados en elementos reconocibles por todos los hombres que aceptan la dignidad de la persona humana rechazando toda ética utilitaria en cualquiera de sus valencias.

Así es posible entender que existe suficiente fundamento objetivo y aun consenso social y pautas jurídicas aplicables, que permiten considerar el disvalor que representan para bienes jurídicos como la vida humana, la salud, el estado civil y la salud pública algunas de las técnicas antes vistas.

Es que, tal como sostienen los documentos del Coloquio Preparatorio (Fribourg-en-Brisgau, 21 al 23 de septiembre de 1987) del XIV Congreso Internacional de Derecho Penal (Viena 2 al 7 de octubre de 1987), se hace cada vez más necesario y evidente un control creciente de la función médica, y particularmente dentro del dominio de los nuevos métodos de biotecnología, en lo concerniente a la genética humana y a la reproducción médicamente asistida o medicina de reproducción.

Por eso, la primera cuestión que aparece es la de discernir en qué medida el derecho vigente brinda soluciones adecuadas a los nuevos problemas biomédicos, lo que implica señalar en qué medida las reformas jurídicas son necesarias. Y aquí conviene destacar dos problemas que se presentan inicialmente a toda pretensión de legislar penalmente en estas modernas técnicas médicas. El primero consiste en deslindar de lo penal los aspectos de control administrativo y sanitario, en donde no pueden estar ajenos los reglamentos profesionales, la actividad de los Consejos Médicos y aún la de los Tribunales de Ética Médica. Porque obviamente no se puede llevar al campo del control penal todas y cada una de las delicadas cuestiones de la biomedicina moderna que afectan la genética y reproducción humana. En tal sentido pues, cabe hablar de una responsabilidad profesional del médico exclusivamente considerada por los órganos administrativos, sanitarios y colegiados, que resulta diversa de la responsabilidad penal. Y es en este ámbito, como el simple análisis de los temas hecho precedentemente torna evidente, dónde debe ejercerse la labor más amplia y de mejores frutos. Los hechos recientes relacionados con la "crotoxina" pusieron de manifiesto este punto neurálgico o determinante del problema, y algunos principios expuestos en las resoluciones judiciales deben ser tomados en cuenta a la hora de razonar sobre los temas de la biomedicina moderna.

Así, vale señalar que la experimentación e investigación debe tener en cuenta la atribución de los poderes del Estado en orden a los reglamentos legales y administrativos tendientes a asegurar no solo la salud y la vida humana sino también el ejercicio médico (conforme se desprende de "N.O y otros c/Estado Nacional, Ministerio de Salud y Acción Social s/medida precautoria" 30-12-86. C. Contencioso administrativo Federal, Sala II), porque la actividad administrativa, así vista, tiene que garantizar las condiciones más adecuadas y seguras para que se posean los derechos a la vida y la salud (CSN, 40.056, enero 27 de 1987, CM del CB de c/Estado Nacional, Ministerio de Salud y Acción Social). Por eso se pone de manifiesto en el fallo citado que la fiscalización de la experimentación reconoce no sólo razones estrictamente científicas sino también el imperativo ético de que el hombre no sea utilizado como una cosa.

La segunda cuestión que aparece en este tema se relaciona de manera directa con lo anterior y ha sido vista con claridad por el profesor Mantovani y esbozada en los documentos de Coloquio antes citado. El problema se plantea en la decisión entre un Derecho Penal de Prevención o un Derecho Penal de Punición, o si se quiere en el predominio de uno de los aspectos sobre el otro. Porque está claro que los bienes e intereses en juego son de tal entidad que la simple punición frente a un perjuicio efectivamente concretado sobre dichos bienes puede resultar absolutamente ineficaz a los fines sociales, políticos, y obviamente individuales. La vida, la salud particularmente relacionada con la integridad de los aspectos externos por los que un ser se reconoce como humano, la modificación de la herencia en sus características humanas, los problemas psíquicos que acarrear los fenómenos de desarraigo en el proceso de gestación, la creación de seres con apariencia corporal humana pero carentes de su identidad o definición ontológica racional, la mixtura de aspectos animal-humano sin perjuicio de su esencial constitución ontológica, la producción de seres humanos con exclusivos fines de investigación y experimentación, etc., son solo algunos de los problemas para los que la sola punición, luego de concretado el daño, es claramente insuficiente a los fines y principios expuestos, no sólo en la primera parte de este trabajo, sino en aquellos que mencionan los fallos más recientes de la Corte Suprema de Justicia.

Teniendo en cuenta pues las dos cuestiones antes mencionadas parece conveniente por principio que el Derecho Penal se articule con la legislación sanitaria y administrativa por un lado y la labor de los Colegios o Corporaciones Médicas por otro. En tal sentido el Derecho Penal debe hacerse cargo sobre todo de la prevención de conductas que afecten de manera profunda y manifiesta los bienes jurídicos que se mencionaran al principio, dejando la labor punitiva para aquellos casos en que las técnicas

de reproducción son utilizadas para fines ajenos a ellas o producen daños que la falta de experimentación en sede científica hacen de suyo posibles. Y aquí debe tenerse en cuenta que estas técnicas de reproducción o cualesquiera otras de orden genético que no tengan una finalidad de terapéutica deben motivar una atención especial del Derecho Penal en orden al dolo exigible en el tipo penal a legislar. En cierto sentido las circunstancias que se acaban de señalar pueden caracterizar las exigencias dogmáticas del “dolo eventual”.

Esos parecen entonces los principios más genéricos de una legislación penal sobre la cuestión. Pero en vía de concretar y precisar esa legislación resulta necesario apuntar lo siguiente:

1. El derecho a la vida implícitamente reconocido en nuestra Constitución, encuentra su determinación precisa en el artículo del Código Civil, y la Convención Americana sobre Derechos Humanos. De manera que desde el momento de la concepción la actual legislación nacional reconoce el estatuto de “persona” a ese ser (y así las distinciones biológicas de huevo o cigoto, embrión y feto, resultan irrelevantes, pues aún indicando estadios del desarrollo de ese ser concebido, siempre se está ante un ser humano; menos aún puede hablarse de “pre-embrión” en el sentido de identificar ese estadio como un momento pre-humano del proceso.

Así, todo programa —sanitario o de instituciones privadas— tendiente a promover el diagnóstico pre-natal como medio destinado a la eliminación de los seres con afecciones o malformaciones debe ser prohibido y penado. Aquí, la figura de aborto expuesta en el Código Penal cobra toda su operatividad, por eso debe estar atento a cualquier pretensión de ampliar las causales del artículo 86 del Código Penal para desincriminar el aborto. En particular teniendo en cuenta que el inciso 2º de suyo contradice una visión personalista del ser humano.

2. Sin embargo, el diagnóstico prenatal orientado en su caso a la actividad terapéutica sobre el embrión es obviamente un gran avance de la medicina. Por eso aquí debe tenerse en cuenta que dada la complejidad y riesgos que ofrecen algunas de las intervenciones terapéuticas en el embrión debe exigirse por un lado el consentimiento libre y plenamente informado de ambos padres (atento a la actual legislación sobre patria potestad). Vale recordar aquí los principios del Código de Núremberg y la llamada Declaración de Helsinki. Pero si la finalidad de la intervención sobre el embrión no es terapéutica, sino experimental, ni siquiera la autorización de los padres es relevante.

En el primer caso las lesiones que pueda presentar el niño al nacer deben ser evaluadas en función del “dolo eventual” que pudiera haber

guiado la labor del médico, particularmente si la intervención no guardaba proporción entre su peligrosidad o riesgo y los beneficios de tipo informativo, terapéutico etcétera a obtener.

En el segundo caso, las lesiones que pueda presentar el niño pueden ser atribuidas al médico a título de “dolo eventual” o “directo” según las circunstancias, e incluso, de mediar consentimiento libre e informado de los padres (cuya falta de relevancia jurídica se señalara) estos serían corresponsables a igual título que el profesional.

Todos estos casos presuponen normas ya existentes y en tal sentido el embrión del que se habla cuando se dice referencia a su muerte o aborto es el que se encuentra en el seno materno. El concepto penal de aborto implica la muerte del feto en el seno de la madre —independientemente de su expulsión—, razón por la cual no puede entenderse a la muerte del embrión o el feto *in vitro*. Distinto es el caso de la muerte en el seno materno del embrión obtenido *in vitro*, pues allí no interesa el método con que fue concebido sino la conducta de matar a aquel una vez anidado en el útero. Y aquí aparece una cuestión difícil de resolver por las características que produce: habrá aborto en el caso de que el ginecólogo o genetista produzca la muerte del embrión obtenido *in vitro* si éste se ha anidado en algún momento en el útero. Pero no si la muerte se produce en la manipulación del mismo antes de la anidación.

Si se toma el caso de las lesiones que presenta el niño al nacer parece irrelevante a los fines jurídicos que éstas hayan tenido su origen antes de la anidación del embrión o durante su estada *in vitro* o el momento de la transferencia.

3. Lo dicho demuestra que el “embrionicidio”, esto es la muerte del embrión obtenido *in vitro* y causada en ese medio o en el momento de la transferencia al útero —obviamente no estamos hablando todavía de la muerte culposa, sino dolosa—, no se encuentra contemplada penalmente. Aquí pues es necesaria la creación de una figura que castigue esa muerte, es decir que concrete la defensa del derecho a la vida desde el momento de la concepción, abarcando en fecundación *in vitro* (FIV) el período previo a la anidación. Hasta entonces no se puede hablar de mujer preñada, ni la muerte del embrión constituye conducta de aborto. El “embrionicidio” es pues una conducta distinta del aborto aunque el bien jurídico protegido y el sujeto en el que se reside sea en ambos casos el mismo. Lo que aquí debe tenerse en cuenta es la especial situación del embrión, esto es la autonomía casi absoluta que posee respecto del seno materno y su dependencia del medio obtenido técnicamente. Esto último

implica particularmente la labor técnica —ginecológica o genética— que sobre él se desarrolla.

Así la muerte del embrión obtenido *in vitro* y aún no anidado, causada por diversas circunstancias: haber “sobrado” después de una FIVET, presentar alguna malformación o carecer de la “calidad” suficiente para justificar su *transfer*, tiene una hipótesis típica diferente del aborto. Por cierto una y otra conducta por sus grandes similitudes pueden integrarse en un mismo artículo, sin embargo es manifiesto que la labor dogmática practicada sobre el tipo penal del aborto parece repeler la integración de un tipo que contenga circunstancias tan particulares.

4. Sin embargo una legislación o regulación sanitaria o profesional que impida la creación de embriones *in vitro* que no tengan otro destino que el *transfer* al útero ayudaría en gran medida a evitar la aplicación en los hechos de la figura del “embrionicidio”. Y con esta misma reglamentación quedaría de hecho contemplada la imposibilidad de creación *in vitro* de embriones destinados a experimentación, investigación o comercialización. Y con esto caen además los intentos de ingeniería genética a través de la implantación de embriones humanos en úteros animales.

5. Sin perjuicio del destino de los embriones conseguidos *in vitro* con la finalidad exclusiva de experimentación e investigación, las lesiones que éstos sufran pueden tener una cierta autonomía, y quizás no exijan una nueva norma penal. Y aquí es válido incluir las lesiones que cualquier embrión pueda padecer sometido a congelación, sea cual fuere el destino posterior del mismo.

6. La legislación penal contempla entre las lesiones los daños psíquicos. En tal sentido no parece necesaria una norma expresa sobre el particular, y sin embargo parecerían justificar un capítulo aparte dentro de las reflexiones penales sobre estos temas. Es que fácilmente se colige la serie de importantes dificultades que pueden sufrir psíquicamente los seres humanos sometidos a técnicas de ingeniería genética e incluso a técnicas de reproducción heteróloga.

7. Y aquí deben plantearse los problemas no sólo de lesiones que puede sufrir el niño con padre genético, padre real, y madre genética, o el que tenga madre genética y padres legales, y demás combinaciones posibles, sino también la afectación del estado civil de las personas. En tal sentido toda técnica reproductiva heteróloga cuestiona este bien jurídico y pone a consideración el tema de la identidad del donante, el funcionamiento de los bancos de semen y la intervención de madres sustitutas.

8. La madre sustituta o portadora, trae aperajados problemas de lesiones y de estado civil. Pero también por las características de la relación que se entable entre quienes encargan la gestación y esa madre, aparecen temas relacionados con la comercialización de personas. Sobre ese particular algo mencionamos en nuestra Constitución Nacional —art. 15— sin embargo es obvio que se necesita una legislación expresa sobre la cuestión. Si la madre portadora además de gestar el niño hace un aporte genético parece conveniente que aquél deba pertenecerle; más difícil nos resulta opinar en otros casos, en los cuales no tenemos aún resuelta la cuestión.

Esta última reflexión es una prueba de que el presente trabajo no es más que una aproximación tentativa, un simple panorama del tema, abierto por tanto a nuevos y diferentes planteos. Los problemas tratados indican las difíciles cuestiones en juego y la necesidad de un estudio profundo y atento a sus muy diversas facetas. A pesar de ello entendemos que los principios morales y jurídicos que fueron señalados deben ser tenidos en cuenta a la hora de dar soluciones a esta encrucijada crítica en que se encuentra el ser humano.

GUILLERMO JORGE YACOBUCCI
Universidad Católica Argentina

EL RACIONALISMO MODERNO: CONFIGURACION Y PROYECCIONES

SUMARIO: 1. Un nuevo criterio de certeza. 2. Una nueva actitud ante la realidad. 3. Del nuevo criterio de certeza a una nueva visión del mundo. 4. Itinerario intelectual del racionalismo. 5. Apogeo del racionalismo. 6. Relativismo y colectivismo. 7. El racionalismo dentro de la Iglesia. 8. La tragedia del racionalismo. 9. Grandeza y miseria del racionalismo.

El racionalismo es uno de los fenómenos centrales en la historia de Occidente durante las dos centurias que transcurren entre mediados del siglo XVIII y mediados del siglo XX. En términos generales, su auge coincide con el revisionismo crítico del siglo XVIII que culmina en la Ilustración; su apogeo con los grandes sistemas de pensamiento racionalista del siglo XIX: el idealismo dialéctico absoluto de Hegel (1770-1831), el positivismo sociológico de Comte (1798-1857) y el materialismo dialéctico o histórico de Marx (1818-1883); y sus crisis con la disolución de estos grandes sistemas en el relativismo y el colectivismo del siglo XX.

El estudio del racionalismo ofrece un interés y una dificultad especial. Exige considerar como históricos, esto es, como relativos a una época y a un medio, supuestos intelectuales que son parte de nuestra propia mentalidad, de nuestra manera de mirar y concebir el mundo. En este sentido, su estudio no puede menos que representar una especie de introspección o autocrítica.

Esta autocrítica es más fácil y más provechosa para quienes pertenecemos al mundo de habla castellana y portuguesa que para otros occidentales como los europeos o los estadounidenses, dado que en nuestra mentalidad, bajo una corteza racionalista más o menos densa, pervive en mayor medida que entre ellos, la visión realista y teológica del mundo, que precedió al racionalismo. Ella explica en buena parte ese desdén con que nosotros, sin dejar de admirar lo que *tienen* otros pueblos más poderosos, miramos lo que ellos *son*. Contamos pues, con un contrapunto para estudiar el racionalismo que el europeo o el estadounidense muchas veces tienen que descubrir tras largas y minuciosas investigaciones.

Sea que de esta autocrítica salga fortalecida una u otra vertiente de nuestra mentalidad —la realista o la racionalista— ella es siempre prove-

chosa, porque nos pone en condiciones de examinar los fundamentos de nuestra manera de pensar. Y esto, al menos al hombre culto, universitario o no, le es indispensable.

1. Un nuevo criterio de certeza

El racionalismo es ante todo una *actitud* mental, una nueva manera de mirar las cosas, una nueva postura frente a la realidad. Su raíz es la búsqueda de la certeza, de un saber seguro, inobjetable, al margen de los conocimientos transmitidos, vale decir, al margen de la Revelación y de la tradición de la Antigüedad clásica.

Los descubrimientos geográficos y científicos que se suceden a partir de fines del siglo xv mostraron en forma cada vez más acabada los errores y limitaciones de la Física, es decir, de los conocimientos sobre la naturaleza que se remontaban a Aristóteles, Galeno y Ptolomeo. De rechazo, arrojaron también una sombra de duda sobre la Metafísica, esto es, los conocimientos acerca del ser de las cosas y Filosofía de los grandes pensadores de la Antigüedad y del Medioevo, entre los que se contaban Platón, el propio Aristóteles y su principal continuador medieval, Santo Tomás de Aquino. Se produjo así una conmoción intelectual que comprometió uno de los pilares del pensamiento europeo: la autoridad de los clásicos griegos y latinos.

Pero mucho mayor fue la conmoción religiosa originada por el protestantismo. Con él apareció el libre examen de las Sagradas Escrituras, al margen de la autoridad y de las enseñanzas de la Iglesia. La propia Revelación divina pasó así a convertirse en materia de disputa. De esta suerte, se conmovió el otro pilar, hasta entonces indiscutible e indiscutido, del pensamiento europeo: la autoridad de la Revelación divina, tal como se contiene en las Sagradas Escrituras y en la Tradición de la Iglesia y es propuesta por el magisterio eclesiástico.

Surge entonces la búsqueda de nuevos criterios de certeza, la preocupación por las condiciones del conocimiento cierto y verdadero, en una palabra, por el *método* —en griego, camino— adecuado para adquirir conocimientos seguros, comprobados, inobjetables.

En lugar de preguntarse, como se había hecho hasta entonces, *qué son* las cosas, *qué se sabe* sobre ellas, se pregunta *qué se puede demostrar* sobre las cosas, *qué puede uno comprobar* sobre ellas. Se prescinde así, al menos hipotéticamente, de la Revelación, cuyo contenido escapa en su núcleo fundamental a toda comprobación por la razón humana: son los misterios

superiores a la razón, que ésta sólo puede admitir por la autoridad de Dios, manifestada a través de la Revelación. Se prescinde también, al menos en cuanto su contenido no ha sido previamente comprobado, de las obras clásicas: con las noticias *anteriores a la razón*, cuya verificación ella no siempre está en condiciones de realizar y que sólo cabe admitir por la autoridad de los antiguos, que dan testimonio de ellas.

Entre los pensadores que contribuyeron a forjar este nuevo criterio de certeza se destacan el holandés Hugo Grocio (1583-1645) y el francés Renato Descartes (1595-1650). Ambos son sinceramente creyentes, el primero protestante, el segundo católico. Sin embargo, ambos prescinden hipotéticamente de las verdades reveladas, para limitarse a determinar lo que la razón humana puede comprobar por sí misma de un modo inobjetable. Dan así el primer paso hasta la construcción de un mundo formado únicamente por lo que la razón humana logra demostrar.

Grocio lo hace en el campo del derecho y postula frente al derecho establecido, al que califica de voluntario, esto es, creado artificialmente por la voluntad humana, un derecho natural racionalista, fundado en la razón humana que lo deduce *a priori* de la naturaleza individual del hombre y lo comprueba *a posteriori* a través de los derechos de los distintos pueblos. Este derecho natural está dotado de una certeza semejante a la de las matemáticas: es universal, necesario e inmutable y por tanto, también válido para todos los tiempos y para todos los hombres, sean católicos o protestantes, cristianos o no cristianos, independientemente del hecho de que Dios exista, de lo cual, como el mismo Grocio advierte, nadie podría dudar sin gran impiedad.

Lo que hizo Grocio en el campo del derecho, lo hizo Descartes en el campo de la filosofía. Propuso un nuevo método de conocimiento cuyo objeto es formular ideas claras y distintas, como los conceptos matemáticos, dotadas de una certeza que estuviera más allá de toda duda. En consecuencia, sostuvo que la razón humana demuestra que la realidad se reduce en último término a dos órdenes absolutamente distintos entre sí, el de la *res cogitans* y el de la *res extensa*, vale decir, de la substancia pensante y de la substancia extensa. Introdujo así una disociación metafísica entre espíritu y materia, entre lo suprasensible, accesible a la razón humana a través de la especulación y lo sensible, accesible a través de la experimentación. Esta disociación es básica para todo el pensamiento racionalista ulterior.

El criterio de certeza, adoptado por Grocio y por Descartes y que sirve de punto de partida al racionalismo moderno es, pues, no admitir otros conocimientos que los adquiridos por la razón, que ella misma está en condiciones de comprobar. Esta comprobación se busca por dos vías

fundamentales, que corresponden a la distinción metafísica postulada por Descartes entre *res extensa* y *res cogitans* y son o bien, la *vía experimental*, en el caso de los hechos que el investigador está en condiciones de reproducir y observar cuantas veces lo desee, como son los del mundo sensible y mensurable, o bien mediante la *vía especulativa*, en el caso de las realidades con un contenido suprasensible, entre las que se cuentan las actuaciones humanas, desde la religión, la moral, el derecho y la historia hasta la filosofía, la política y el arte.

Pero este dualismo metafísico cartesiano resultó pronto insostenible para los racionalistas. La mayoría de los autores posteriores a Descartes estimó que la razón humana demuestra que toda la realidad se reduce en último término a un único principio, llamado o bien idea por los que lo consideran puramente espiritual y accesible a través de la especulación o bien materia por los que lo consideran puramente material y accesible a través de la experimentación. Tal es el fundamento común a las dos grandes corrientes en que desemboca el pensamiento racionalista posterior a Descartes, el idealismo y el materialismo. Ambas alcanzan su culminación en el siglo XIX, la una con el idealismo dialéctico, absoluto de Hegel y la otra con el materialismo dialéctico o histórico de Marx.

Entre los iniciadores de esta reducción del dualismo cartesiano a una forma de monismo está el pensador inglés Tomás Hobbes (1588-1679), fundador del positivismo moderno. En contraste con Grocio, Hobbes, en lugar de colocar al derecho dentro del campo especulativo del *deber ser* suprasensible, lo colocó dentro del campo fáctico, del *ser* sensible o de los simples hechos. Conforme con esto postuló que el estado natural y originario del hombre no era la sociedad sino el individuo, de suerte que la sociedad y el Estado no tenían otro origen que el contrato o pacto entre los individuos que los componen y, por tanto, no existía otro derecho que el impuesto por el Estado. En este sentido, Hobbes no sólo niega el derecho natural y es por tanto, el padre del positivismo jurídico moderno, sino que también lo es del contractualismo social moderno.

2. Una nueva actitud ante la realidad

La clave del racionalismo es la actitud ante la realidad implícita dentro del nuevo criterio de certeza. Conforme con él, la búsqueda de un conocimiento cierto consiste en la búsqueda de verdades al alcance de la razón humana, que ella misma esté en condiciones de comprobar. Lo cual no conduce a una visión de la realidad tal como es y se presenta a la razón humana, sino a una visión de la realidad tal como la razón humana la concibe y se la representa, por los medios de demostración a su alcance.

Tal es la visión racionalista de la realidad, cada vez más alejada de la visión simplemente racional —o realista— de la realidad, hasta entonces dominante en el pensamiento europeo.

En efecto, para el racionalismo sólo es real lo concebible por la razón humana. Únicamente de esto cabe tener certeza. De lo demás no; y, por tanto, ni siquiera cabe afirmar que exista. Así, pues, dentro del horizonte mental del racionalismo no hay cabida para realidades que superen a la razón humana: ni para un Dios, cuya grandeza sobrepase los límites del entendimiento humano, ni para un mundo, cuya complejidad sólo pueda ser plenamente conocida por un entendimiento divino. Por eso, los iniciadores del racionalismo en el siglo xvii, aunque sinceramente creyentes como lo fueron Grocio y Descartes, prescinden al menos hipotéticamente de la Revelación y sus seguidores no pueden menos que rechazarla en nombre de la razón, como lo hicieron los enciclopedistas del siglo xviii, hasta llegar a proponer un sustituto racionalista de ella, como lo hicieron finalmente los creadores de los grandes sistemas de pensamiento racionalista del siglo xix: Hegel, Comte y Marx.

El universo mental del racionalismo es pues, más estrecho que el universo mental simplemente racional. En lugar de contener todo lo inteligible en sí mismo, contiene tan sólo lo inteligible para la razón humana. En esta identificación de la realidad con lo inteligible para la razón humana se fundamenta la nueva actitud del racionalista frente a la realidad: la afirmación del poder de la razón humana para transmutar la realidad tal cual es, en otra distinta, tal cual ella misma dictamina que debe ser.

La raíz de esta actitud es clara. Desde que se hace coincidir la realidad con lo que la razón humana alcanza a comprobar por sí misma, los límites de la razón son también los límites de la realidad. De esta manera la razón humana deja de reconocerse limitada exteriormente por la realidad y pasa a erigirse a sí misma en medida de la realidad. En efecto, si la realidad no se extiende más allá de lo que cabe dentro de la razón humana, tampoco está la razón humana circunscripta por la realidad, inmersa dentro de un universo real anterior y superior a ella al cual le es imposible substraerse. Antes bien, nada le impide sobreponerse al mundo real y forjar otro distinto, conformado según sus propios dictados.

Esta es precisamente la misión suprema de la razón humana y el objeto de la ciencia dentro del pensamiento racionalista; substituir la realidad tal cual es por otra distinta tal cual ella misma dictamina que debe ser. Dentro de este mundo conformado por la razón, el hombre no tendrá un lugar y una misión determinados de antemano, como sucede dentro del mundo real, sino el lugar y la misión determinados por su propia razón.

En una palabra, para el racionalismo es indigno del hombre como sujeto racional, conformarse con aplicar su razón a entender la realidad —*intus legere*— y a jugar un papel *dentro* del universo, tal cual es, sin que él mismo haya intervenido para nada en su diseño, limitándose a buscar la perfección y la justicia mediante una mera transformación de esa misma realidad, dentro de las limitaciones propias de su naturaleza y de la naturaleza de las cosas. En lugar de eso, sostiene que lo propio del hombre, como sujeto racional, es aplicar su razón a hacer realidad un mundo ideal, más perfecto y más justo, diseñado por su razón, donde él mismo no estará sometido a otro poder que el de su propia razón. En el fondo el racionalismo rechaza la realidad, como algo anterior a la razón, imperfecto e injusto, que la razón está llamada precisamente a abolir y reemplazar.

Esta actitud frente a la realidad diferencia netamente al racionalismo moderno de otras formas de pensamiento racional conocidas desde antes, como son la visión realista del mundo de raíz griega y la visión teológica del mundo de raíz cristiana. Una y otra coinciden en reconocer a la realidad como algo que en todo caso supera a la razón humana, cuyas limitaciones le impiden abarcarla totalmente. Es decir, parten por reconocer una insalvable desproporción, que el racionalismo ignora, entre la realidad inteligible en sí misma y la realidad inteligible para la razón humana: lo concebible para el entendimiento humano es tan sólo una parte de lo inteligible en sí mismo. Según esto, los límites de la realidad distan mucho de coincidir con los de la razón humana, pues derivan de una razón superior, el entendimiento divino, único capaz de abarcar cuanto es inteligible en sí mismo. En consecuencia, la realidad se impone a la razón humana como algo anterior y superior a ella, a lo cual ella misma no está en condiciones de substraerse. Tal es el punto de partida del realismo.

Según esto, el papel de la razón y el objeto de la ciencia humana no es otro que *conocer la realidad tal cual es* (realismo) y dentro de ella, reconocer el lugar y la misión del hombre, en el seno de ese mundo real anterior y superior al mismo hombre, plenamente inteligible para el entendimiento divino y sólo parcialmente concebible para el entendimiento humano. De ahí tomó su nombre la filosofía entre los griegos: amor a la sabiduría, que en sí misma es un atributo de la divinidad.

Por su parte, el enfoque teológico, propio del cristianismo, añade a esta visión realista una dimensión trascendente. De este modo refiere el más acá terreno al más allá divino, donde tiene su razón de ser, tanto por su origen como por su fin. Esta explicación última de la realidad por la causa primera, que es Dios, supone —no elimina— las explicaciones inmediatas, a través de las causas segundas, que son los agentes creados. Así la realidad

inteligible para la razón humana tiene su explicación última en la razón sabia de Dios que gobierna todos los actos y movimientos (*Lex aeterna* = ley eterna). Ella rige cada cosa según su naturaleza: el orden físico mediante leyes (físicas) impuestas que se cumplen infaliblemente y el orden humano a través de leyes (morales) propuestas para ser cumplidas libremente por los hombres. Al conocer esta ley eterna, la razón humana reconoce también cuál es el lugar y la misión que el propio Dios ha asignado al hombre dentro del universo (*Lex naturae* = ley natural), que cada uno ha de adoptar libremente como regla y medida de su actuación terrena si quiere alcanzar la relativa felicidad en esta vida y la completa felicidad en la vida ultraterrena. La razón y la libertad humana son, pues, un don divino que coloca a todos y cada uno de los hombres radicalmente por encima de las demás realidades terrenas, como los únicos capaces de acoger deliberadamente la invitación de Dios para disponerse en esta vida a participar eternamente de su gloria.

En cuanto al racionalismo se alza contra el mundo real, tal como es, en última instancia, según los dictados de la razón divina, para substituirlo por un mundo ideal, tal como debe ser según los dictados de la razón humana, no puede menos que alejarse cada vez más de esta cosmovisión realista y teologal que le precedió. A la luz de ella es fácil trazar las grandes etapas del itinerario intelectual del racionalismo: comienza por prescindir hipotéticamente de verdades que superan a la razón humana, luego las rechaza en nombre de la razón, para enseguida proponer un substituto de ellas e intentar finalmente imponer por la fuerza este substituto frente a la realidad. Tal es el resultado ineludible de una búsqueda de la certeza en los conocimientos humanos, movida no por el amor del saber, que dio su nombre a la filosofía, sino por el afán de poder, que late detrás del intento de conformar la realidad a los dictados de la razón humana.

3. Del nuevo criterio de certeza a una nueva visión del mundo.

A partir del nuevo criterio de certeza se acomete la revisión crítica de los grandes temas del pensamiento occidental: Dios, el hombre y la naturaleza. La revisión abarca la teología y las ciencias sagradas, la metafísica y las ciencias humanas, la física y las creencias de la naturaleza.

De ellas son estas últimas las que reciben un mayor impulso bajo el signo del racionalismo, porque es ahí donde rinde más fruto el nuevo criterio de certeza. Se produce un auge de las llamadas ciencias exactas: de la materia cuantificable, como las matemáticas y del mundo sensible, como las ciencias experimentales. Recuérdese los trabajos de Pascal (1623-62) y de Leibniz (1646-1716) en el campo de las matemáticas, los descubrimientos de

Galileo (1564-1642) y de Newton (1642-1727) en el de la física y las investigaciones de Linneo (1707-78) y Buffon (1707-88) en el de la biología.

En contraste, el conocimiento de Dios se vuelve cada vez más inaccesible. Al prescindir de la Revelación, la sagrada teología se convierte en mera teología natural o teodicea y deriva hacia la búsqueda de un fondo común a todas las religiones que viene a ser como un mínimo común denominador en materia religiosa. De ahí la declinación de la teología y de las ciencias sagradas.

Al auge de las ciencias exactas y a la declinación de las ciencias sagradas, corresponde una aproximación de las humanidades o ciencias del hombre a las primeras, la propia razón humana termina por no ver en el hombre sino un elemento más dentro del mundo físico natural, sujeto a las mismas leyes que rigen a los seres irracionales.

Este deslizamiento de las humanidades hacia las ciencias exactas es claramente perceptible a través de los autores racionalistas del siglo XVIII.

Así, por ejemplo, en Montesquieu (1689-1755) es ya patente la transposición de las categorías propias del hacer, cuyo objeto son las cosas que el hombre produce, al obrar humano, cuyo objeto son las acciones que el hombre realiza. Montesquieu parece pensar que un Estado se puede construir, como si se tratara de un artefacto técnico. Según él el único modo de garantizar los derechos de los individuos es limitar el poder del Estado, a través de una división mecánica de su ejercicio entre distintos sujetos, que se encarguen respectivamente de los llamados tres poderes: ejecutivo, legislativo y judicial. En consecuencia, hace consistir el despotismo no en un real abuso del gobernante, sino en la mera reunión de estos tres poderes en un mismo titular. Esta será una de las ideas matrices del constitucionalismo del siglo XIX, que se aplicará con toda seriedad a construir un Estado con la misma perfección que una máquina. Su punto de partida no es el carácter y la manera de ser de los hombres concretos que componen la población, sino unos derechos del hombre abstracto, que se suponen tan universales e inmutables como las leyes del mundo físico. En función de ellos se diseñan los modelos constitucionales que, al igual que los productos de la técnica, se suponen válidos para todos los pueblos de una misma época. Dentro de estos modelos constitucionales, la comunidad política es considerada como un mero artefacto técnico y los hombres concretos, como simples objetos.

La siguiente generación racionalista, a la que pertenecen los enciclopedistas como Rousseau (1712-78), Diderot (1713-84) y D'Alembert (1717-83) es más radical. Rechazan abiertamente tanto la idea de Dios como la de patria y proclaman en su lugar, como una exigencia de la razón humana, el ateísmo y el cosmopolitismo, llamados a emancipar a los hombres de las

divisiones religiosas y nacionales, que ellos consideran simplemente como productos del oscurantismo y la ignorancia. Su gran empresa es la Enciclopedia, monumental obra de divulgación del pensamiento ilustrado, concebida con el propósito de transformar al europeo en un individuo liberado de sus creencias y de su pasado y sometido únicamente a los dictados de la razón, cuyos intérpretes son los propios filósofos o autores ilustrados.

Rousseau es autor de dos tesis que gozaron de gran favor durante el siglo xix. La primera afirma que el hombre es bueno por naturaleza y ha sido corrompido por la sociedad. Con ella se reemplaza la noción cristiana de pecado original por la noción racionalista de culpa social, colectiva e impersonal. En consecuencia, substituye el llamado cristiano a la conversión interior de cada persona, como presupuesto para una efectiva transformación exterior de las instituciones, por la llamada revolucionaria a transformar exteriormente las instituciones para cambiar así al hombre.

La otra tesis está íntimamente relacionada con esta transformación exterior de las instituciones. Postula que los hombres nacen libres e iguales, de suerte que corresponde a los propios individuos constituir por sí mismos a la sociedad mediante un pacto social que garantice su libertad e igualdad bajo el poder de la voluntad general. Con ello se reemplaza la concepción aristotélica de la naturaleza social del hombre —*zoon politikon*— por la concepción racionalista de la naturaleza individual del hombre. La sociedad queda así reducida a una polvareda de individuos y el propio hombre a una cifra o número, insignificante, dentro del conjunto social. En consecuencia, la visión cristiana de una sociedad y de un poder instituido en sus lineamientos generales por Dios es substituida por la visión racionalista de una sociedad y de un poder constituidos exclusivamente por los propios individuos humanos, a través de un acuerdo de voluntades o contrato.

Esta teoría del pacto social es otra de las ideas matrices del constitucionalismo del siglo xix. Sirve de base a la condenación de las instituciones históricamente establecidas hasta entonces por ser contrarias a la libertad e igualdad natural del hombre y la elaboración de las constituciones escritas precisamente con el objeto de garantizar los derechos de los individuos e instituir un poder cuyo fundamento no venga de arriba —de la gracia de Dios— sino de abajo, de la voluntad general.

Finalmente, el pensamiento ilustrado culmina con la creencia en el progreso indefinido de la humanidad por obra de la razón. Sus principales intérpretes son Turgot (1727-81) y Condorcet (1743-94). El progreso indefinido condensa toda la fe de los ilustrados en el poder de la razón para conducir a la humanidad desde las tinieblas del pasado hacia un luminoso futuro de felicidad y perfección siempre en aumento.

El fundamento de esta creencia son los avances, cada vez más espectaculares de la ciencia y de la técnica. Para los ilustrados estos adelantos traen consigo necesariamente un perfeccionamiento no sólo material, sino también moral del hombre. Es decir, conducen no sólo al conocimiento y al dominio del mundo exterior, sino también al conocimiento y dominio de sí mismo. De ahí la preocupación general de los ilustrados por la educación, en especial, por la educación popular y la difusión de las llamadas ciencias útiles: la física, la química, la biología, las matemáticas y los conocimientos técnicos y su menosprecio de las humanidades: las lenguas clásicas, la historia, la metafísica y la teología.

Pero la idea del progreso indefinido tenía para los ilustrados un alcance aún mayor. Permitía explicar la historia sin la intervención de Dios, al que relegaban al papel de mero espectador. En este sentido es frecuente la comparación con el relojero que, después de echar a andar la máquina del universo, se limita a observar su movimiento, regido únicamente por leyes naturales. De ahí el rechazo de la posibilidad de una Revelación divina y de los milagros, por considerar que el curso de las leyes naturales era inalterable, incluso para el mismo Dios.

En suma, esta creencia racional en el progreso indefinido viene a ser el sustituto de la creencia sobrenatural en un Dios que después de esta vida premia a los buenos y castiga a los malos. De ahí que los enciclopedistas descartan la búsqueda de la salvación personal como supremo ideal colectivo, para relegarla al plano de mero asunto personal y, en cambio, propongan la búsqueda de la felicidad terrena como único ideal colectivo, al que debían tender todas las instituciones sociales: el gobierno, la enseñanza y la economía.

Esta creencia en el progreso indefinido persiste durante el siglo XIX y anima a los grandes sistemas de pensamiento racionalista: el idealismo de Hegel, el positivismo de Comte y el materialismo de Marx, en todos los cuales alienta la convicción de haber descubierto el curso necesario de la historia.

Pero esta creencia se derrumba bruscamente durante la primera mitad del siglo XX. Las dos guerras mundiales, de 1914-18 y 1939-45, la crisis económica mundial del período intermedio y el surgimiento de los Estados totalitarios, también a partir de la primera postguerra, hacen dudar de que el progreso técnico y el moral vayan unidos. Esta desilusión es uno de los factores decisivos y al mismo tiempo una de las manifestaciones más claras del ocaso intelectual del racionalismo.

4. Itinerario intelectual del racionalismo

Lo anterior es sumamente ilustrativo para comprender el itinerario intelectual del pensamiento racionalista.

El deslizamiento de las humanidades hacia el campo de las ciencias exactas, cuya expresión más reciente son algunas de las llamadas ciencias sociales, basadas en la aplicación de métodos experimentales a la conducta humana, es el resultado de una serie de afirmaciones que terminan por identificar lo natural con lo que la razón humana está en condiciones de demostrar.

Se afirma así la *razón natural* frente a la razón iluminada por la Fe y se exalta a la filosofía y a los propios filósofos como mentores, luces o antorchas de la humanidad. En materia teológica se afirma la *religión natural* frente a la religión revelada y se exalta el deísmo o ateísmo como exigencia de la razón universal. En lo que toca al hombre, se afirma la *moral natural* frente a la moral revelada y se exalta la filantropía, el amor a la humanidad como ideal universal. Se afirma la *sociedad natural* frente a la sociedad instituida, fundada en las creencias y en las costumbres que distinguen entre sí a los hombres y a los pueblos y se exalta el estado de naturaleza, la sociedad fundada en el pacto o contrato social y la ley como expresión de la voluntad general. Finalmente, se afirma el *derecho natural* frente al derecho establecido, fundado en un Derecho común romano-canónico, unas costumbres y una legislación del pasado, diversos en cada pueblo, y se exaltan los derechos del hombre individual y los vínculos contractuales, libremente contraídos.

Esta exaltación de la naturaleza, entendida tal como la razón humana por sí sola está en condiciones de demostrarla, desemboca en tratar al hombre como *uno más* dentro de la especie humana: un individuo dentro del género, numéricamente distinto de los demás, pero con iguales derechos y, por tanto, sujeto a una legislación uniforme impuesta desde arriba.

Esto es, después de todo, un ideal constante desde el absolutismo ilustrado hasta el constitucionalismo liberal o socialista. Lo que varía es *quién* tiene la misión de imponer esa uniformidad: si *un monarca* que reina por la gracia de Dios, o *un parlamento* manejado por oligarquías que representan los ideales partidistas dominantes o, en fin, *un Estado*, manejado por una única oligarquía, la del partido portador de la ideología oficial. Para el absolutismo ilustrado *la ley es protección de los débiles* frente a los poderosos, acordada por el monarca; para el liberalismo *la ley es regla de la actuación individual* encaminada a mejorar la propia situación, garantizada por el Estado; y para el socialismo, *la ley es regla de la actuación individual*

encaminada a mejorar la situación de la colectividad, establecida por el Estado.

De cualquier forma, la eliminación de todo derecho anterior y superior a la razón, fundado en la Revelación o en la tradición y, por tanto, válido por igual para gobernante y para gobernados, no puede significar otra cosa que la sumisión incondicionada de los gobernados a la ley impuesta por quien dice gobernar en nombre de la razón. El intento racionalista de liberar a los hombres de sus creencias y de su pasado, que se imponen a la razón en nombre de la Revelación y de la Tradición, parece tener en todas partes el mismo precio: sacrificar en alguna medida a los hombres concretos, con sus diversidades y su personalidad histórica, ante un hombre abstracto, *propuesto en nombre de la razón* por los pensadores de una época inmediatamente anterior e *impuesto a la fuerza* por los gobernantes del momento.

Al respecto no deja de ser significativo que precisamente en la época del racionalismo las leyes dejen de invocar las razones en que se fundan y se conviertan en simples disposiciones que mandan, prohíben o permiten. Leyes sin Dios ni patria, se las supone expresión de la razón universal por el solo hecho de haber sido dictadas por quien gobierna y manda.

En cambio a los jueces se les exige en esta misma época que fundamenten sus sentencias, con objeto de que se limiten a aplicar la ley sin distinguir si es buena o mala. En este sentido, el racionalismo se hace cada vez menos razonable: elimina el elemento racional de la ley, sujeto a la *autoridad* de quienes saben derecho, para afirmar, en cambio, el elemento dispositivo de la misma, expresión del *poder* de los gobernantes.

Lo que sucede en el derecho, no es más que el reflejo de lo que ocurre en los demás planos de la vida humana. A medida que avanza el pensamiento racionalista se vuelve cada vez menos razonable. Se le hace cada vez *más* difícil sostener y fundamentar que nada hay en el mundo superior a una persona. En lo que toca al hombre, se le hace cada vez más difícil reconocer que cada uno, aparte de *tener* una naturaleza común con los demás, *es* una persona. O sea, que cada hombre singular no puede ser definido tan sólo como un individuo de la especie humana, porque el soporte de su naturaleza individual *es una persona* y, por lo mismo, todo cuanto el hombre *tiene* es personal: honra, vida, familia, patria, patrimonio.

De la misma manera, en lo que toca a Dios, al pensamiento racionalista se le hace cada vez más difícil extrañarse de que su Divinidad sobrepase los límites del entendimiento humano y prescindir sin más de su Revelación, sin examinar siquiera su contenido, como si otro fuera de Dios mismo *pudiera dar noticia de El*.

En otras palabras, el pensamiento racionalista camina de la prescindencia de la Revelación divina y de la tradición humana a su rechazo. Esto es claramente perceptible en la segunda mitad del siglo XVIII cuando comienza su proyección en el mundo de habla castellana y portuguesa, en la *Enciclopedia* (1751-66), monumental inventario del saber humano, liberado del "lastre" de la Revelación y las tradiciones patrias; la antítesis de esas sumas del saber humano, transmitido y adquirido, que una y otra vez se elaboraron en la Edad Media. No sin motivo abomina el racionalismo de la Edad Media cristiana y exalta frente a ella a la Antigüedad greco-romana precristiana.

En suma, el pensamiento racionalista no puede evitar alejarse de la imagen personal del hombre, como *alguien único*, dueño de sí, para resbalar hacia la imagen individualista del hombre, como *uno más* dentro de su género, llámese éste la humanidad, como en el siglo XVIII, o la colectividad a que pertenece: nación, partido político o clase social, como en el siglo XIX. A cada una de estas colectividades, corresponde en términos generales una fase del Estado constitucional: Estado nacional, Estado parlamentario y totalitario, con las distintas variantes de este último: multi o mono partidista, socialista internacional o nacional-socialista.

5. Apogeo del racionalismo

El puente entre la ilustración del siglo XVIII y esta forma de Estado de los siglos XIX y XX está en los grandes sistemas de pensamiento racionalista del siglo XIX. Con ellos llega a su apogeo el racionalismo.

Todos derivan en alguna forma de Kant (1724-1804) que afirmó el divorcio entre el conocer y el ser. Con ello abrió el camino del idealismo de Hegel y, a través de él, al positivismo de Comte y al materialismo de Marx, que coinciden en reducir toda la realidad a un solo principio, llamado idea por Hegel o materia por Marx.

El primero de estos sistemas de pensamiento racionalista, modelo de los demás, fue propuesto por Hegel (1770-1831). Es el idealismo dialéctico absoluto. Según él la razón demuestra que en último término todo lo real se reduce a diversas formas de una única idea, el Espíritu absoluto, en perpetuo despliegue dialéctico: a la tesis o ser, afirmación de la idea, sigue necesariamente una antítesis o nada, negación de la idea, y a ésta, la síntesis o devenir, que supera e incluye la afirmación y negación anteriores en un todo completo, el cual es, a su vez, punto de partida o tesis, para un nuevo proceso dialéctico.

Conforme con esta tríada, que según él tiene su máxima expresión en el dogma cristiano de la Santísima Trinidad, Hegel acometió la tarea de

abarcár toda la realidad en una sola cosmovisión. Esta visión del mundo hegeliana culmina, en cierto modo, en su exposición de la historia humana como despliegue dialéctico de la idea de Estado. Allí la tesis es el Estado oriental, donde sólo es libre el gobernante y los demás son súbditos; la antítesis, la ciudad-estado griega, donde son libres los ciudadanos y los demás, simples elementos pasivos; y la síntesis, el Estado germánico-cristiano, dentro del cual se sitúa el propio Hegel, donde todos son libres y ciudadanos. Estas tres fases históricas se suceden necesariamente y en este mismo orden, de suerte que al hombre no le cabe otra cosa que colaborar a su realización.

El positivismo sociológico de Comte (1798-1857) depende de Hegel, en cuanto se propone oponer una réplica al idealismo absoluto. Es, pues, también un intento de abrazar toda la realidad dentro de una sola gran visión y termina asimismo en una interpretación de la historia universal. Según Comte, el pasado, el presente y el futuro de la humanidad transcurren bajo la ley de los tres estados, que abarca la vida del espíritu desde sus orígenes hasta su final. Primero viene el estado teológico que se extiende hasta la Antigüedad greco-romana, durante el cual el hombre, aplastado por la grandeza del mundo exterior, busca una explicación del mismo a través de fuerzas ultraterrenas o divinas, lo que cimienta el predominio de la teología. Enseguida, sobreviene el estado metafísico, que se inicia con el cristianismo, durante el cual el hombre busca una explicación abstracta para lo que lo rodea, lo que fundamenta el predominio de la filosofía. Finalmente la historia culmina en el estado positivo, cuyo fundador es el propio Comte, en el que el hombre cesa de preguntarse por las causas o el porqué de las cosas y se pregunta sólo por el cómo, por los hechos positivos, lo que cimienta el predominio de la sociología, ciencia creada por Comte mismo y abre una etapa de orden y progreso después de los trastornos de la Revolución francesa y las guerras napoleónicas.

Por último, el materialismo dialéctico o histórico de Marx (1818-1883) representa, como el propio Marx reconoce, una inversión del sistema hegeliano. Al igual que Hegel, Marx niega la distinción entre espíritu y materia, pero en lugar de afirmar que lo único real es el Espíritu absoluto en perpetuo despliegue dialéctico, afirma que lo único real es la materia, a la que, sin embargo, atribuye las propiedades del espíritu, —en rigor la omnisciencia y la omnipotencia de la divinidad misma— y, en consecuencia, la supone también en perpetua actividad, bajo la forma de un despliegue dialéctico.

Marx se opone a Comte, en cuanto para él la gran cuestión contemporánea no son los trastornos derivados de la revolución francesa y las guerras napoleónicas, sino las transformaciones derivadas del maquinismo y la aparición del proletariado industrial, esa gran masa de trabajadores manuales que vegetan en condiciones inhumanas sin más bienes que su prole.

En consecuencia, Marx propone, a su vez, como culminación de su sistema, una nueva interpretación cíclica de la historia, articulada como las anteriores en tres etapas fundamentales, pero sobre la base de las relaciones económicas de producción. Todo lo demás, la religión, el arte, la filosofía, la ciencia, el derecho no son, según Marx, sino superestructuras derivadas de esas relaciones de producción. Atendiendo a este factor determinante, el gran acontecimiento de la historia humana es la invención de la propiedad privada. La tesis en el proceso dialéctico de la historia es la sociedad primitiva anterior a la propiedad privada; la antítesis la sociedad de clases fundada sobre la propiedad privada, que opone a los hombres en una lucha inevitable y sin cuartel entre la clase explotadora, de los propietarios; y la clase explotada, de los proletarios; y la síntesis será una sociedad sin clases, cuyo advenimiento pronostica Marx a través de una revolución mundial del proletariado que acabará con la propiedad privada de los medios de producción y por tanto, con la clase explotadora y con la explotación del hombre por el hombre, para inaugurar una era definitiva fundada en la propiedad colectiva de esos medios de producción y la consiguiente abolición de las clases sociales y del Estado.

En estos tres grandes sistemas pervive como fondo común la creencia en el progreso indefinido. Pero, cada uno de ellos la completa a su modo, con el anuncio del ingreso de la humanidad entera a la etapa final de su historia, no por obra de las luces, sino del Estado, en la concepción hegeliana, de la sociedad en la concepción comtiana o de la economía, en la concepción marxista. En todos los casos se trata de una edad perfecta, justa y feliz, completamente conforme con los dictados de la razón humana, que, en última instancia viene a ser un paraíso en la tierra, es decir, un substituto racionalista de la esperanza cristiana.

Aquí, más bien que en su fundamentación racional, reside la fuerza de estos sistemas, que se presentan a sí mismos como la culminación de la historia de la humanidad. Cada uno de esos sistemas identifica así el desenlace de la historia con su propio triunfo. A la luz de esta esperanza, interpreta el pasado como una preparación y el presente como el umbral de esa edad de oro, cuyo advenimiento es inminente y necesaria consecuencia de todo lo sucedido hasta el momento. Más aún, en nombre de este triunfo por venir, cada uno de estos sistemas exige de los hombres una sumisión incondicional, que viene a ser el substituto racionalista de la sumisión religiosa.

De esta suerte, el rechazo de la Revelación divina en nombre de la razón del siglo XVIII desemboca en el siglo XIX en la divinización del Estado por el idealismo hegeliano o de la sociedad por el positivismo comtiano o de la materia y su expresión, el proletariado, por el materialismo marxista, a los

que se proclama como salvadores sea de la esclavitud, sea de la ignorancia, sea de la explotación.

6. Relativismo y colectivismo

El ocaso de estos grandes sistemas fue tan rápido como su fortuna. Ninguno sobrevivió medio siglo a su fundador. Las causas de su desarrollo son complejas. Desde mediados del siglo XVIII hasta mediados del XX, la creencia en el progreso indefinido de la humanidad y la esperanza en una edad ideal, que sostienen las visiones optimistas de la historia, como sucesión necesaria de etapas cada vez más perfectas, parecieron confirmadas por la experiencia. Muchas limitaciones espaciales desaparecieron ante el avance de los medios de transporte, desde el motor a vapor y los ferrocarriles, hasta la electricidad, la propulsión nuclear y la aviación. Muchas limitaciones de los medios de vida desaparecieron ante el avance del maquinismo, desde las manufacturas, el comercio colonial y las grandes compañías de comercio hasta el empleo y material sintético, la producción en serie y el comercio y las finanzas mundiales. Muchas limitaciones de la salud corporal desaparecieron ante el avance de la medicina, desde la vacuna y la anestesia hasta los rayos X y los antibióticos. En fin, desaparecieron también muchas limitaciones en la información ante el avance de los medios de comunicación, desde la prensa y los periódicos, hasta el telégrafo y el teléfono, la radio y la televisión.

Sin embargo, no faltaban síntomas de inquietudes, sobre todo entre los pueblos más prósperos y poderosos, que iban a la cabeza del avance científico y técnico. Primero fue la miseria material del proletariado, luego la miseria moral de la sociedad masificada. Los adelantos de la ciencia y de la técnica parecían volverse contra el hombre mismo. Las naciones y los hombres se hacían más ricos y poderosos, pero no por ello, mejores ni más felices. La vida se tornaba a menudo cada vez más inhumana. Surgía una cadena de dependencias y de condicionamientos: de la técnica, de la economía, de los medios de información. Abundaban cada vez más los medios de vida, pero, en cambio, faltaban también cada vez más, razones para vivir.

Esta situación tuvo un trágico estallido en la primera mitad del siglo XX, con las dos guerras mundiales de 1914-18 y de 1939-45, la depresión económica mundial de 1929, el surgimiento de los Estados totalitarios a partir de 1917, el ocaso de los imperios coloniales y, en fin, la desaparición de la preponderancia mundial de Europa. Todo lo cual contribuyó a estimular la revisión intelectual de los presupuestos del racionalismo. Ella fue, además, exigida por el avance de las ciencias experimentales, que la hizo cada vez

más consciente de sus propias limitaciones y por el renacer de la metafísica en el curso del siglo xx.

Pero fueron sobre todo las catástrofes de la primera mitad del presente siglo las que hicieron desvanecerse la creencia en el progreso indefinido y la confianza en el advenimiento de una edad ideal, sobre la cual descansaban los grandes sistemas de pensamiento racionalista del siglo xix. Estos grandes sistemas se disolvieron así en el relativismo. El relativismo niega toda certeza y sólo deja lugar a la imposición colectivista, como medio de mantener la unidad social.

Con ello el racionalismo entró en una nueva fase. El colectivismo aparece como la única fórmula capaz de mantener siquiera mecánicamente la cohesión de una sociedad amenazada de disgregación por la acción del relativismo que corroe los ideales comunes sobre los cuales reposaba su unidad interna. La expresión más clara de este colectivismo es el Estado totalitario, fundado primero por Lenin en la Unión Soviética, emulado luego por Hitler en su efímero Tercer Reich e impuesto tras la segunda guerra mundial en los diversos Estados socialistas de Europa Oriental y del resto del mundo.

En el Estado totalitario, según la enérgica frase de uno de sus teóricos, el ruso Wyschinski "las leyes son hechas para defender al Estado contra el individuo y no a los individuos contra el Estado". El totalitarismo supone, pues, la conquista del Estado por una ideología. Sólo de este modo es posible llevar del plano teórico y parcial al plano histórico y total, el viejo ideal racionalista de transmutar el mundo real en un mundo ideal, conformado según los dictados de la razón humana. La razón se identifica históricamente como una ideología determinada y la realización del ideal racionalista se traspone al plano social. De esta suerte, el totalitarismo acomete la empresa de cambiar completamente, a partir del Estado, la sociedad establecida por otra conformada según los dictados de una ideología. Lo cual, demás está decirlo, no puede hacerse sin violencia, sin imponer por la fuerza esa ideología, empleando para ello todos los recursos de la técnica moderna: desde la planificación de Gulag de Solzhenitsyn y la reclusión forzada en clínicas psiquiátricas hasta los campos de concentración y el exterminio masivo.

La ideología oficial se convierte así en el Estado totalitario en suprema justificación de la posición y las actuaciones de la minoría gobernante dentro de la sociedad y de la posición y las actuaciones del propio Estado dentro del concierto mundial. En cuanto depositarios y portadores de esa ideología oficial los gobernantes están investidos de un poder incondicionado sobre los gobernados y el Estado mismo de una misión que trasciende sus propios límites para abarcar a toda la humanidad. Tal es, hasta ahora, el último

fruto del racionalismo. El colectivismo del Estado totalitario, viene a ser una especie de sustituto racionalista de la caridad cristiana.

El curso del pensamiento racionalista se entiende muy bien a partir de la visión teológica del mundo que constituye históricamente, aun a pesar suyo, porque sólo consigue alejarse de ella en la medida en que se convierte en sustituto de la misma.

Así los comienzos del racionalismo con la búsqueda de un nuevo criterio de certeza y el revisionismo crítico consiguiente a su aplicación, corresponden a una prescindencia, al principio puramente metódica como en el caso de Grocio y de Descartes, de la Fe como elemento de comprensión de las realidades terrenas. Se busca substituir la visión teológica, fundada en la armonía y complementación entre la razón y la Revelación por una visión racionalista, fundada exclusivamente en la razón, con independencia de la Revelación. Esta primera etapa culmina en el siglo XVIII con la idea del progreso indefinido de la humanidad por obra de la razón. Cobra así una creencia en el poder de la razón que viene a ser un sustituto de la creencia cristiana en el poder de Dios.

Esta creencia prepara el tránsito hacia la segunda etapa del racionalismo, su apogeo con los grandes sistemas de pensamiento de Hegel, Comte y Marx en el siglo XIX. Dichos sistemas que se presentan a sí mismos como anunciadores del ingreso de la humanidad en la etapa final de su historia —el Estado germano-cristiano de Hegel, la edad positiva de Comte o la sociedad sin clases de Marx— son un sustituto de la esperanza cristiana en una vida ultraterrena como razón de ser de la vida presente.

Esta esperanza en el advenimiento de una edad ideal en la tierra conduce a la tercera etapa del racionalismo: la disolución de los grandes sistemas en el relativismo y en el colectivismo del siglo XX. El relativismo empuja a cifrar la meta de la existencia humana en una mejora inmediata de las condiciones de vida de cada uno o de la colectividad, de modo que la propia suerte se vuelve insoportable, por el solo hecho de saberla superable. Cunde así el resentimiento contra la sociedad en general y un humanitarismo de protesta y rebelión que enfrenta a los hombres entre sí en el seno de su propia patria. Como remedio se alza el Estado totalitario con su pretensión de imponer desde arriba, por la fuerza, con los medios de la técnica contemporánea, a toda la población la unidad de un modelo social concebido según los dictados de una ideología. Este colectivismo impuesto al precio del aplastamiento y exterminio de toda disidencia viene a ser una especie de sustituto racionalista de la unidad fundada en la caridad, esto es, en el amor a Dios y al prójimo por Dios, que relativiza y supera todas las diferencias terrenales entre los hombres.

7. El racionalismo dentro de la Iglesia

No sería completa la exposición de las proyecciones del racionalismo moderno, si nos limitáramos a sus manifestaciones en el campo de lo profano. Su acción se deja sentir también, y con mucha fuerza, en el ámbito de lo sagrado, es decir, de la religión cristiana. Dentro de ella afecta no sólo al estudio de las disciplinas eclesiásticas: la Sagrada Escritura, la sagrada teología —dogmática y moral— o los sagrados cánones, sino también, al culto y a todas las demás manifestaciones de la vida religiosa.

Durante mucho tiempo el racionalismo encontró sus mayores adversarios en la Iglesia. De hecho, sus principales sostenedores fueron autores ajenos a ella. Pero, a partir del siglo XIX se rompe, en cierto modo, este foso que separaba al racionalismo de la Iglesia. Surgen entre los propios católicos sucesivos intentos de buscar una conciliación entre la doctrina revelada de que es depositaria la Iglesia y diversas formas de pensamiento racionalista. En general, estos movimientos obedecen a un temor más o menos explícito de que la Iglesia se quede atrás, vaya a la zaga de las corrientes de pensamiento dominante.

El modernismo es, pues, un problema específicamente católico. Es cierto que se planteó también entre los protestantes y éstos influyeron en su origen y desarrollo, pero no lo es menos, que la cuestión se ventila fundamentalmente dentro de la Iglesia y recae sobre su misión propia de transmitir la Revelación divina y conformar según ella las realidades humanas. Su raíz última es un complejo de inferioridad frente a los avances del racionalismo y de la descristianización, nacido de falta de Fe en la Revelación misma y en la misión de la Iglesia. Por eso, en lugar de promover, como siempre lo había hecho Ella, una adaptación de los tiempos a la doctrina cristiana, promueven una adaptación de esa doctrina a los tiempos

Esta actitud que aflora al principio difusamente, cristaliza a fines del siglo XIX en el modernismo. El modernismo representa la primera gran irrupción del racionalismo dentro de la Iglesia. Sus promotores se proponen nada menos que reinterpretar a partir de las categorías mentales racionalistas, la naturaleza de la Iglesia y, en general, toda la doctrina cristiana: dogmas, sacramentos y moral.

Esta reinterpretación desemboca en una reducción de todo elemento sobrenatural a fenómeno explicable por la razón humana por causas puramente naturales. Se disuelve así la mismísima trascendencia de Dios frente al mundo dentro de la realidad inmanente del propio mundo. El origen y principio de toda religión, incluso del cristianismo, se pone en el hombre mismo, en un sentimiento de su propia indigencia frente al mundo, que

anida en su subconsciente. En consecuencia, la Iglesia no es una institución fundada por Cristo, el Hijo de Dios hecho hombre, sino una emanación de la conciencia colectiva; los dogmas no contienen verdades inmutables, sino que son meras formulaciones provisionales y, por tanto, esencialmente variables, del sentimiento religioso; los sacramentos no confieren la gracia que significan, sino son puros símbolos encaminados a despertar el sentimiento religioso.

El modernismo fue denunciado y condenado por Pío x, en la encíclica *Pascendi* de 1907. El mismo pontífice tomó enérgicas medidas para extirparlo de la Iglesia. Con ello consiguió contenerlo por algún tiempo, pero al cabo de medio siglo renació con nuevo vigor.

Después de terminada la segunda guerra mundial recrudesció la tentación de acomodar la doctrina cristiana a la mentalidad más o menos racionalista de la época, en lugar de acomodar esta mentalidad a esa doctrina. Ahora se parte de un entusiasmo optimista por un nuevo modelo de cristianismo o de Iglesia, como entidad de origen y fines vagamente humanitarios, que en el fondo coincide con el trazado por el modernismo. Se deja de ver en la Iglesia la salvación del mundo para buscarse en el mundo una pretendida salvación para la Iglesia. Tal es el planteamiento fundamental del neomodernismo.

En consonancia con él, sus promotores no abandonan la Iglesia, sino que, por el contrario, permanecen en su seno para transformarla desde dentro. Esto se ve directamente facilitado por el clima de incertidumbre, subversión y ambigüedad doctrinal que siguió al Concilio Vaticano II (1962-65) y que dio lugar a incontables abusos, hasta el punto de que Paulo vi habló de una "autodestrucción" de la Iglesia. Se desatiende la predicación y al enseñanza religiosa para ocuparse de temas políticos, sociales o económicos. Se discuten los dogmas, se desacraliza el culto y la administración de los sacramentos y se relajan la moral y las costumbres.

Paralelamente se invierte entre los neomodernistas la valoración del marxismo. Ya no lo rechazan como intrínsecamente perverso por su ateísmo —enemigo y perseguidor de la Iglesia y de toda religión—, sino que, paradójicamente acuden a él, como salvación para la Iglesia. Esta actitud se explica en parte, porque al rechazar todo lo trascendente dentro de la Iglesia, el neomodernismo experimenta la atracción cada vez más fuerte de ese sucedáneo de la Fe y la esperanza cristianas que ofrecen los grandes sistemas del pensamiento racionalista. De esta manera, el rechazo de la escatología sobrenatural y trascendente del cristianismo, obra de Dios y situada más allá de este mundo y de la historia, desemboca fácilmente en su subs-

titución por la escatología secularizada e immanente del marxismo, que promete una sociedad sin clases, realizada por el hombre en este mundo y dentro de la historia.

Tal es, por ejemplo, la raíz de la teología de la liberación que reinterpreta la doctrina cristiana con las categorías políticas, sociales y económicas del marxismo. Su gran preocupación es dar eficacia a la fe en los pueblos cristianos de Hispanoamérica, pero no en el plano religioso, sino en el político social. Con este fin acude al marxismo, que le brinda la posibilidad de substituir lo trascendente del mensaje cristiano, por elementos immanentes, puramente históricos.

Así, la liberación del pecado obrada por Cristo, que abarca a todos los hombres y que se realiza a lo largo de todos los tiempos a través de la Iglesia, se transmuta en liberación de la pobreza material y de una pretendida opresión política, que se refiere a los desposeídos y debe ser realizada de una vez para siempre por el hombre, en la hora actual. Las promesas evangélicas de vida eterna se trasponen al futuro histórico inmediato. Del mismo modo, el pecado, como ofensa personal a Dios, se convierte en culpa social frente al proletariado; la opción preferencial por los pobres en lucha de clases y la conversión y transformación interior de cada hombre para identificarse con Cristo, en compromiso revolucionario y cambio de estructuras económicas y sociales.

Lo que ocurre con la teología de la liberación es similar a lo ocurrido en épocas pasadas con otras teologías de ocasión. Todas ellas tienen mucho en común. En primer término, tienden a confinar la Fe dentro de un ámbito cerrado y excluyente, según lo hicieron los gnósticos en la Antigüedad y lo hacen ahora quienes asumen la *praxis* de la lucha de clases como principio teológico. En segundo lugar, toman como vehículo formas decadentes del pensar filosófico, como el platonismo a principios de nuestra era, el nominalismo de tercera generación a fines del Medievo y el hegelianismo en la turbia versión marxista, en la época contemporánea. Por otra parte, tienden a ocultar lo divino, lo teológico y disolverlo en términos de antropología, compromiso político y utopía.

En suma, al eliminar lo trascendente, el modernismo en sus diversas formas elimina también la visión teocéntrica del cristianismo y la substituye por una visión antropocéntrica, en la que el hombre desligado de Dios no puede ser sino un elemento más dentro de la naturaleza, enteramente sometido a sus leyes.

8. La tragedia del racionalismo

Ahí parece estar el drama del racionalismo, dentro y fuera de la Iglesia. No es posible disociar el más acá del más allá, sin que el hombre se convierta en una insignificante parte del universo y se vea aplastado por los poderes, ahora incontenibles del más acá. Por eso, el intento racionalista de construir un mundo sin Dios se vuelve inevitablemente contra el hombre. Su actitud ante la realidad y sus métodos lo condenan a destruir lo mismo que se propone exaltar. Así, paradójicamente, cada avance hacia la realización de sus ideales sólo puede conseguirse al precio de sacrificar a los hombres reales y concretos del presente, en aras de un hombre ideal y abstracto del futuro. Por este camino medio planeta, bajo el totalitarismo marxista, se ha convertido en una cárcel.

Lo que ocurre, es que bajo el signo del racionalismo los mejores logros de la ciencia y de la técnica se vuelven contra el hombre.

De poco le sirve al racionalismo su admiración por las ciencias experimentales y por la técnica, a las que exalta como artífices del progreso indefinido. Ellas pueden ciertamente mejorar las condiciones y los medios de vida del hombre, pero no dar un sentido a su vida, darle razones para vivir. Los métodos científicos permiten descubrir el porqué y el cómo de muchas cosas, pero no el sentido de ellas. El porqué y el cómo de muchas enfermedades, el porqué y el cómo de muchas ocupaciones humanas, el porqué y el cómo de muchas cuestiones sociales, pero no el sentido de la enfermedad, del trabajo y de la sociedad. Por eso, el fuerte de la ciencia experimental y de la técnica está en el conocimiento y el dominio del mundo exterior al hombre y su flaco en el conocimiento del hombre mismo y de lo que conduce al dominio de sí. De ahí que el racionalismo al confiar un tanto ingenuamente en que el progreso resultará necesariamente del solo avance de las ciencias experimentales y de la técnica, haga cada vez más difícil el autodomínio del hombre y empuje, por el contrario, hacia la dominación de unos sobre otros, hacia la creación de nuevas formas de opresión, cada vez más refinadas científica y técnicamente, como son las de los Estados totalitarios.

De ahí que el pensamiento racionalista termine abocado a una serie de antinomias: Razón y Revelación, que llevan del revisionismo crítico del siglo XVIII al absolutismo de los grandes sistemas del siglo XIX; Ciencia y Creencia que llevan del deísmo dieciochesco al ateísmo contemporáneo; Profano y Sagrado, que llevan de la aconfesionalidad en la centuria pasada a la lucha contra toda religión en la centuria actual; Persona y Sociedad, que llevan del individualismo del diecinueve al colectivismo del siglo XX; Libertad y Potestad, que llevan de la igualdad dieciochesca al totalitarismo

contemporáneo; Derecho Natural y Derecho Positivo, que llevan del iusnaturalismo racionalista en el siglo XVIII al positivismo legal del siglo XX.

En la visión realista no se dan estas oposiciones porque la dignidad del hombre está más allá de toda disputa, tiene un fundamento teológico en la analogía con la Trinidad de Personas en Dios. Ante Dios que es eterno no hay anonimato, cada hombre es único, es alguien, capaz de honrarlo y de ofenderlo racional y libremente, con deliberación. En comparación con esta dignidad, las diferencias con otros hombres en este mundo temporal y transitorio, por grandes que parezcan son algo muy relativo, secundario, insignificante.

Pero en la visión teológica esta dignidad del hombre es indisoluble de su indigencia frente a Dios: imagen de Dios y pecador. Cada hombre es dueño de sí en la medida en que es también único e irremplazable en su capacidad de honrar u ofender deliberadamente a Dios. El protestantismo acentuó la noción de pecado y al oponerse a esta versión deformada del cristianismo el pensamiento racionalista ha buscado de diversas maneras transponerla a la sociedad, encontrar un culpable del mal: desde la sociedad fundada en las creencias y en las tradiciones patrias hasta la sociedad fundada en la distinción de clases sociales.

9. Grandeza y miseria del racionalismo

Las directrices del pensamiento racionalista son fundamentalmente divergentes. Cada nueva corriente se opone a la precedente. Los distintos pensadores no concurren, por eso, a elaborar una visión común del mundo. Antes bien, cada uno propone la propia. De ahí que a medida que se aleja de su punto de partida el pensamiento racionalista se disgregue en una serie de planteamientos sucesivos, dependientes de los anteriores pero disociados entre sí: cada vez más sistemáticos, más globales y, por eso mismo, más inconciliables, hasta disolverse en el relativismo.

Hay en esto un contraste con el pensamiento realista que fue advertido ya en el siglo XVII por Leibniz (1646-1716)), quien lo calificó por ello como *philosophia perennis*, en cuanto en él la diversificación de posiciones contribuye a enriquecer y profundizar un acervo común. Entre los pensadores racionalistas falta este núcleo central de verdades fundamentales. En atención a ello el mismo Leibniz observó que, por lo general, sus planteamientos valen más por lo que afirman que por lo que rechazan. Esta disgregación del pensamiento racional culmina en el siglo XX, tras el ocaso de los grandes sistemas del siglo XIX, en un relativismo. Este es sin duda, uno de los factores de la disolución del pensamiento racionalista.

La significación del racionalismo en la historia de Occidente es indudable. En la hora de su reflujo es imposible desconocer su grandeza y su miseria. Los poderes que la razón contribuyó a alzar en su intento de conformar al mundo de acuerdo con sus solos dictados proclaman su grandeza. A ella no pudo menos que ser sensible una multitud de talentos superiores y por eso el racionalismo encontró tantos sostenedores. Pero, al mismo tiempo, su propio abatimiento frente a esos poderes que ella contribuyó a exaltar, proclaman la miseria de esta razón humana entregada a sí misma. Ante él tampoco permanecieron indiferentes los mejores talentos y por eso encontró el racionalismo tantos adversarios. A la postre, no hay razón humana que prevalezca por su sola fuerza sobre los poderes que ella misma eleva cuando sus representantes recusan toda autoridad superior a la de ellos mismos.

Al disociar el más acá del más allá, lo terreno de lo divino, los pensadores racionalistas renunciaron a toda posibilidad de invocar una instancia superior frente a los poderes del aquí y del ahora y por tanto, no pudieron sustraerse a una sumisión incondicionada ante esos poderes que ellos mismos contribuyeron a exaltar. En este sentido, puede decirse que el racionalismo ha obrado una verdadera *Entlessehung der Urterwelt*, un desencadenamiento de las potencias inferiores del hombre —afán de dominar, de poseer, de gozar— contra el espíritu.

No sin vacilaciones me he decidido a publicar estas páginas sobre el racionalismo moderno. Debo advertir que en ellas se da a este término una significación amplia, más amplia que la habitual en los libros de filosofía o historia de la filosofía. En él se comprende no sólo el idealismo en sus diversas formas, sino también, distintas corrientes empiristas. La razón de ello me parece que queda clara en el texto. En último término, todas estas directrices parten de una misma actitud de rechazo de la realidad tal como es para sustituirla por una realidad tal como los observadores mismos la reconstruyen mentalmente a partir de sus propios métodos, especulativos o empíricos.

BERNARDINO BRAVO LIRA
Academia Chilena de la Historia
Universidad de Chile

BIBLIOGRAFÍA

- BOCHENSKI, I. M. *El materialismo dialéctico*, Berna, 1950, trad. castellana, Madrid, 1956.
— *La filosofía actual*, Berna, 1947, trad. castellana, México, 1949.
- BRACHER, KARL DIETRECH, *Zeit der Ideologien. Eine Geschichte des politischen Denkens im 20. Jahrhundert*, Stuttgart, 1982.
- BRINTON, CLARENCE CRANE, *Ideas y hombres. Historia del pensamiento occidental*, Nueva York, 1950, trad. castellana, 3ª ed., Madrid, 1966.
- CASSIRER, ERNST, *Filosofía de la Ilustración*, Tubinga, 1932, trad. castellana, 2da. ed., México, 1950.
- CIMADEVILLA, CÁNDIDO, *Universo antiguo y mundo moderno*, Madrid, 1964.
- COPLESTON, FREDERICK, *Historia de la filosofía*, 9 vol., Barcelona, 1969-80.
- CHEVALER, JACQUES, *Historia del pensamiento*, 4 vol., París, 1961-66, trad. castellana, Madrid, 1963-68.
- CHEVALIER, JEAN JACQUES, *Grandes obras políticas. De Maquiavelo a nuestros días*, París, 1949, trad. castellana, Madrid, 1954.
- DAWSON, CHRISTOPHER, *Progreso y religión*, 1929, trad. castellana, Buenos Aires, 1943.
— *El movimiento de la revolución mundial*, Buenos Aires, 1963.
- FERNANDOIS, JOAQUÍN, *La noción del totalitarismo*, Santiago, 1980.
- GAMERA, RAFAEL, *Historia sencilla de la filosofía*, Madrid, 1961.
- GARCÍA DE KARO, RAMÓN, *Historia Teológica del modernismo*, Pamplona, 1972.
- GARCÍA MORENTE, MANUEL, *Lecciones preliminares de filosofía*, Buenos Aires, 1938.
- GAY, PETER, *The Enlightenment. An interpretation. The rise of modern paganism*, Londres, 1967.
- GILSON, ETIENNE, *El realismo metódico*, Madrid, 1950.
- GONZAGUE DE REYNOLD, CONDE DE, *La Europa trágica. La revolución moderna fin de un mundo*, París, 1935, trad. castellana, 2 vol., Buenos Aires, 1939.
- HAYES, CARLTON J. H., *El nacionalismo, una religión*, trad. castellana, México, 1966.
- HAZARD, PAUL, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, París, 1935, trad. castellana, 3ª ed., Madrid, 1975. — *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, París, 1946, trad. castellana, Madrid, 1946.
- HISCHBERGER, JOHANNES, *Historia de la filosofía*, 2 vol., Friburgo, 1949-52, trad. castellana, 2 vol., Barcelona, 1954-56.
- IBÁÑEZ LANGLOIS, JOSÉ MIGUEL, *Síntesis crítica del marxismo-leninismo*, Santiago, 1981, *Marxismo: visión crítica*, Santiago, 1973. El mismo. *Teología de la liberación y lucha de clases*, Santiago, 1985.
- JOUVENEL, BERTRAND, *El poder. Historia natural de su crecimiento*, Ginebra, 1945, trad. castellana, Madrid, 1956.
- KOLNAT, AURELE, *La divinización y la suma esclavitud del hombre*, Madrid, 1961.
- KUEHNELT-LEDDIN, ERIK, *LEFTISM. From Sade and Marx to Hitler and Marcuse*, Nueva York, 1974.
- MARCIC, RENÉ, *Von Gesetzesstaat zum Richterstaat*, Viena, 1957.
- MARITAIN, JACQUES, *Tres reformadores. Lutero, Descartes, Rousseau*, París, 1925, trad. castellana, Buenos Aires, 1968.
- MASSINI, CARLOS IGNACIO, *El renacer de las ideologías*, Mendoza, 1984.
- MORENO VALENCIA, FERNANDO, *La herencia doctrinal y política de Marx*, Santiago, 1979.
- RECASENS SICHES, LUIS, *Panorama del pensamiento jurídico en el siglo XX*, México, 1963.
- SANGUINETTI, JUAN JOSÉ, *Augusto Comte, Curso de Filosofía positiva*, Madrid, 1977.
- THIEME, HANS, *Das Naturrecht und die europäische Privatrechtsgeschichte*, 1954.
- OCARIZ, FERNANDO, *El marxismo. Teoría y práctica de una revolución*, Santiago, 1985.

- VENNEAUX, ROGER, *Epistemología general o crítica del conocimiento*, París, 1959, trad. castellana, Barcelona, 1967.
- VIAL LARRAIN, JUAN DE DIOS, *Discurso de recepción de D. Fernando Moreno Valencia en la Academia de Ciencias Sociales*, el 18 de octubre de 1985.
- VILLEY, MICHEL, *La formation de la pensée juridique moderne*, 4ª ed., París, 1975.
- VOEGELIN, ERIC, *Nueva Ciencia de la Política*, Chicago, 1952, trad. castellana, Madrid 1968. El mismo, *Los movimientos de masa gnósticos como sucedáneos de la religión*, Madrid, 1966. El mismo, *Ciencia, política y gnosticismo*, Madrid, 1973.
- WEIZEL, HANS, *Introducción a la filosofía del derecho*, título alemán: *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen 1951, trad. castellana, Madrid, 1971.
- WIEACKER, FRANZ, *Historia del derecho privado en la Edad Moderna*, Göttingen, 1952, trad. castellana, Madrid, 1957.

EL PENSAMIENTO POLITICO EN ORIGENES DE ALEJANDRIA

ALEJANDRÍA EN EL SIGLO II

Al margen de la posición privilegiada de Alejandría, los egipcios padecían una incapacidad natural para gobernarse a sí mismos, consecuencia de los diversos regímenes despóticos que los habían gobernado (sus propias dinastías vernáculas, las extranjeras, los persas, y por fin los reyes Ptolomeos). Un *vicere* era el responsable de la provincia directamente ante el emperador.

El país a su vez se dividía en ocho distritos y éstos en subdivisiones menores.

Las condiciones económico-sociales del Imperio Romano reposaban en última instancia en el latifundio, el cual era cultivado, no siempre óptimamente por colonos o esclavos. Esta condición no se cumplió en Egipto, donde la clase campesina era libre y privilegiada, los latifundios inexistentes, salvo las antiguas posesiones de los ptolomeos que se transformaron en propiedad imperial. Esclavos también casi no había, y además de la agricultura que hizo de Egipto el granero del Imperio, se desarrollaba en las urbes un variado comercio e industrias como la del vidrio. Una flota especial transportaba el trigo desde Egipto a los graneros imperiales.

Fuertes impuestos se cobraban a las colonias y a las provincias de los cuales no escapó Egipto. En compensación la Administración Pública, aun careciendo de algunas virtudes, era en general "justa y ordenada" como lo atestigua Tertuliano. Una moral elástica imperaba en las ciudades, pero distaba de ser una moral relajada o un caótico libertinaje.

Alejandría había sido fundada por Alejandro el Grande en el año 331 a.J.C. a orillas del Mediterráneo. Célebre en la Antigüedad por el Faro de 120 metros de altura que iluminaba su rada y construido bajo el reinado de Ptolomeo Filadelfo (285-246 a.J.C.). Fue este mismo rey quien tuviera la iniciativa de propiciar una traducción de las Escrituras Sagradas del hebreo al griego, la cual fuera llevada a cabo por una comisión de setenta sabios, de donde proviene el nombre de la misma (Versión de los LXX). Esta dinastía ptolemaica que comienza a gobernar en Egipto luego de la muerte de Alejandro y que perduraría hasta la anexión de Egipto al Imperio Romano en el año 30 a.J.C. consolidaría la helenización del país, haciendo de

Alejandro su capital. Alejandro fue la ciudad más culta del Imperio Romano.

Las tres universidades que albergaba: el Museum, el Serapeum y el Sebastium, eran fundaciones reales de los Ptolomeos, atraían estudiantes de todas partes y se estudiaban y admiraban la filosofía y la retórica griega.

Además, desde mucho tiempo atrás, era Alejandro centro de erudición judía. Allí trabajaron Filón (20 a.J.C. a 50 d.A.J.) y Josefo (37-100 d.J.C.). Se estima que los judíos en todo Egipto según una apreciación del mismo Filón llegaban al millón, y en Alejandro detentaban el poderío económico.

Esto nos lleva a la conclusión de que se trataba de una verdadera "cosmópolis", en la cual vivían numerosos cristianos, pero en menor cantidad que los judíos que constituían una minoría importantísima.

Los cristianos recibían enseñanza superior en la Escuela Catequística, la cual funcionaba a modo de Universidad, aunque no disponía de edificio propio, ni administración ni fundación sino que se trataba de un grupo de estudio alrededor de un maestro en la propia casa de éste. Surgió espontáneamente, tomando carácter "oficial" con Pantano, un estoico convertido al Cristianismo, continuándose con otros destacados maestros de los cuales serían los más insignes Clemente y Orígenes.

Es Alejandro el lugar donde se encontrarían los filósofos paganos y los cristianos. El ambiente universal de la ciudad y el carácter de síntesis de los pensadores de Alejandro contribuirían al hecho de surgir en ella a un nuevo tipo de caudillo cristiano además del mártir: el apologista.

Egipto en general y Alejandro en especial gozaban de una amplia libertad de enseñanza. Las persecuciones, salvo excepciones como la de Diocleciano a comienzos del siglo IV, fueron hasta la época que nos interesa hechos aislados.

Vamos a pasar ahora a ver el panorama de la filosofía en los siglos II y III de nuestra era, y su realidad en las escuelas y filósofos alejandrinos.

LA FILOSOFÍA EN EL SIGLO II

Tanto la última parte del siglo II como la primera mitad del III, fue una época de profunda revitalización de la Filosofía. Pero ello se operó unido a una tendencia marcada a lo religioso y a lo ético. Con todo Alejandro se caracterizó por su poder de síntesis y a pesar de las corrientes de un determinado estoicismo, neoplatonismo o gnosticismo, abundaron los sincretismos exagerados (vgr. Apuleyo) y otros no tan notorios, pero todo maes-

tro mostró cierta tendencia a la mezcla, sobre todo por la proliferación de los "misterios" o cultos místicos que tanto influyeran en los pitagóricos y que ya en la época del emperador Claudio levantarán tanta polémica en la misma metrópoli romana.

La incidencia de los religiosos es tan grande que el mismo Plotino (270 d.J.C.) se consideraba a sí mismo no tanto un filósofo como un maestro religioso.

El misticismo oriental atrajo no pocas mentes privilegiadas y la India y Persia con sus faquires, brahmanes y magos astrólogos se convirtieron en un polo de atracción de los buscadores de la verdad.

Las cuestiones que más interesaban a la Filosofía eran la naturaleza de Dios, el fin del mundo físico y su relación con el mundo espiritual, el origen del mal y del alma humana y su eternidad.

Esta revivificación fortaleció la oposición de los paganos a la comunidad cristiana, reformando los argumentos de pensadores anticristianos como Celso, Filostrato, Numenio, Plotino y Porfirio, los cuales desde el paganismo o el judaísmo atacaron las creencias de los cristianos ridiculizándolas.

Los cristianos no sólo se defendieron sino que contraatacaron con éxito, y aun su independencia del pensamiento corriente fue provechosa.

Los estoicos: Dentro del panorama general de la época antes mencionada el estoicismo era anticuado. Sus principales maestros, Epicteto, Séneca y Marco Aurelio ya habían muerto y con ellos el interés por sus doctrinas. No obstante el estoicismo será importante en el desarrollo del pensamiento y de la filosofía cristiana.

Los estoicos a grandes rasgos partían de una íntima solidaridad del Universo considerado como una unidad. Creían en un orden natural inmutable y en principios éticos universales. Algunos creían en un Dios inmanente al mundo y otros en un Dios externo al mismo, pero absoluto e impenetrable, al cual se accede por la rectitud de vida. Si todo el Universo era solidario, también debía serlo el género humano que formaba parte de él. Todos ellos predicaban una fraternidad universal. En síntesis podríamos resumirlo todo en dos palabras: universalismo ético.

Los primeros apologistas cristianos consideraron al estoicismo como una gran penetración del mundo pagano para el Cristianismo. San Justino mismo se pronuncia por la santidad de Epicteto. El Cristianismo es para Justino, una plenitud de verdad cuyos fragmentos eran ya conocidos por los filósofos paganos. Y esto se explicaba por la acción del Verbo presente en toda alma humana desde el comienzo del mundo:

Todos los principios justos que han descubierto los filósofos y los legisladores los deben a lo que han contemplado parcialmente en el Verbo. Así la doctrina de Platón no es extraña a la de Cristo, tampoco las de los otros, estoicos, poetas, escritores. Pero cada cual sólo ha podido expresar una verdad parcial (Apol., II, 10, 1-3).

Todo ello es posible porque el Verbo es la virtud del Padre, del Creador del Universo, y no un producto de la razón humana (Apol., II, 10-4-5).

Con esa *dinamís* (virtud) Justino se refiere a una acción sobrenatural de la gracia y no a un simple ejercicio racional, pues el hombre históricamente pertenece al orden sobrenatural.

Clemente Alejandrino va más lejos pues sostiene que hay una doble preparación al Evangelio, a los judíos por la Ley y a los paganos por la Filosofía. "Ha sido dada a los griegos mediante sus ángeles inferiores". Pero con el Cristo, es el propio Verbo, el rey de los ángeles, que hace brillar una luz más pura (Strom. VII, 2).

Respecto de los estoicos dice Salvatorelli, que es fácil ver que el pensamiento cristiano asume una posición más radical. Pues Séneca afirma que "el mundo es un único hogar para todos". La república universal no se opone sino que comprende a las particularidades como a esferas concéntricas. Tertuliano, por el contrario asevera que "todo el mundo es una sola república a la que ignoramos".¹ Sin embargo este no es el pensamiento ni de la totalidad cristiana, ni el de sus pensadores, ni el de Tertuliano en general, porque para el Cristianismo la opción no estaba en el plano de las sociedades como mundiales o particulares sino en el plano de la sociedad terrestre y la celeste como expondría Orígenes claramente (*allo sistema patridos*).² Por ello es falso por una parte que la Filosofía no daba una buena base para la apreciación de este fenómeno, pero por otra es cierto pues lo ignoraba. Con todo no cabe ver las influencias por separado, pues aunque no faltara algún filósofo como Numenio que dijera que Platón era Moisés hablando en griego, las influencias se entremezclan, se funden en simbiosis y de tal manera se confunden en amalgama tan ajustada que sus límites se hacen difíciles de precisar. Es lo que sucede a través del fenómeno de los gnósticos.

¹ TERTULIANO (Apol., 38). Es claro en Orígenes su no confrontación de por sí entre el Estado y la Iglesia.

² ORÍGENES, *CONTRA CELSO*, VIII - 75. Para Orígenes se trata la diferencia entre Estado e Iglesia como que esta se inserta en un "otro sistema de patria", busca su ciudadanía en los cielos (cf. Op. cit. II, 5) en un total acuerdo con la Carta a Diogneto, de autor desconocido de época patristica.

LA GNOSIS

Es dentro de este conglomerado donde es posible ver la mayor reunión de diversas corrientes filosóficas y místicas. Hubo gnósticos paganos (Plutarco), judíos (Filón) y cristianos (Marción, Basílides, Valentín y Ptolomeo).

Todos parten de la presuposición de una dualidad en lo divino. Habría un segundo Dios, imperfecto o demiurgo, a quien los ebionistas³ identificarían con el Dios cruel del Antiguo Testamento. El Dios bueno sería el revelado por Jesús el Maestro y Logos Universal.

Todo cuanto extravagante y mítico pudo haber en los misterios egipcios, caldeos, en contacto con la cábala hebrea y ciertas doctrinas griegas influyó en la gnosis.

En líneas generales toda sustancia material y espiritual, buena y mala, emana del "pleroma" —principio único—. Es decir, parte de un monismo fundamental ontológico. Pero considera malos la materia y los seres materiales. Estas tienen una realidad aparente. Por ello la realidad divina es la única realidad, lo que confirma su panteísmo monista. El mal es una realidad positiva que deriva del mismo Absoluto. Tampoco el tiempo tendrá valor y dividirá a los seres humanos en espirituales, psíquicos y carnales, enseñando que los primeros ascenderían y descenderían cíclicamente en el período cósmico. Es el conocimiento (gnosis) en su autorrevelación el que libera a los espirituales haciéndolos "divinos". El pleroma es el fin último del hombre espiritual luego de ciclos necesarios de ascenso y descenso, alcanzando en él un estado de cesación.

Esencia del gnosticismo cristiano:

Parte como todo sistema gnóstico de un PRIMER PRINCIPIO, trascendental, por sobre todo valor o idea, determinación o distinción, se llama Abismo, Padre, Silencio, etcétera.

De ese Abismo aparecen eones o emanaciones: el Pensamiento, la Inteligencia, el Hombre primordial, siendo así concebida la divinidad como una Plenitud de virtualidades, un pleroma de eones.

El "yo" no es sino una emanación última, chispa del Espíritu, un Pneuma del Hombre Superior. El gnóstico toma conciencia de ello, residiendo

3 Ebionitas, o ebionistas (del hebreo: *ebion* = pobre) Celso habla de ellos y Orígenes en su refutación también (*CONTRA CELSO* II, 1 y V, 61). Por un lado son los judeo-cristianos, y también las desviaciones sufridas por las cristiandades de Jerusalén en contacto con el gnosticismo. Tenían sus propios libros sagrados.

allí su salvación. Ese es su despertar luego del ciclo de la caída y la ascensión, por la sabiduría regenerada de toda mezcla por el Salvador, concentración de todas las fuerzas del pleroma, que separa de ella todos los elementos que le son extraños para producir así la gran restauración. Los gnósticos se salvan, los demás son aniquilados con el mal y la materia.

La gnosis cristiana proviene con toda seguridad de la hebrea. Firme es el testimonio de Heggesipo y los padres apostólicos que lucharon contra herejía tan tremenda.

La Escuela de Plotino:

Plotino, pagano de Alejandría (204-270), helenizado, representa un puente importantísimo entre la filosofía griega (platonismo) y las ideas teológicas orientales de Persia y la India.

Acompañó al emperador Gordiano en su campaña contra los persas de la cual apenas logró escapar con vida.⁴ Debe buscarse la fuente de su pensamiento más que en Medio Oriente, en la India, que había ya fijado desde hacía siglos su pensamiento en los Upanishad conservando su vitalidad. Además existía en la misma Alejandría una colonia hindú en tiempo de Ammonio Sacas y de Plotino, colonia que ambos podrían sin dificultad alguna conocer y frecuentar.

Plotino reúne así en un sistema propio el racionalismo griego con el misticismo oriental en un sistema coherente y riguroso, constituyendo el núcleo central del mismo la identidad del Ser Universal con el mismo ser universal en cuanto residente en el alma humana. (Brahman-Atman, según los Upanishad).

La Escuela de Filón:

Los judíos habían operado (50 a.J.C.) el contacto entre los griegos y el mundo oriental. Su establecimiento en Egipto era de larga data, constituyendo allí colonias importantes no sólo en las urbes sino en el interior como la de Elefantina.

Del primer naturalismo de la Filosofía griega y del trascendentalismo del Dios bíblico había evoluciones que acabaron por unirse. Es Filón el más insigne de los pensadores hebreos pero no el único. Al lado de él se encuentran Eupolemo, Aristeo, Artapan y Demetrio.

⁴ Para una referencia más amplia, puede consultarse la bibliografía señalada bajo los nn. 8 y 9 del índice respectivo.

Sin embargo Filón se aparta de la ortodoxia mosaica pues su Dios carece de calidad, es Creador a través de Potencias intermediarias y su Logos divisor, tan discutido, tiene un fuerte sentido cabalístico.

Según Brehier la influencia de los pitagóricos y de los cultos egipcios y caldeos es enorme. La misma Creación se ve reducida a una simple ordenación al quitarle por objeto la materia.

Son evidentes los primeros pasos de una concepción gnóstica judía.

ORÍGENES. - *Síntesis biográfica:*

Nació en Alejandría en el año 184, en el seno de una familia cristiana. A los 17 años vive en carne propia la experiencia del martirio, pues su propio padre Leónidas, quien le enseñara los rudimentos de la Escritura y lo iniciara tan vigorosamente en la fe, fue decapitado en la persecución de Septimio Severo, y sus bienes confiscados.

Siendo el mayor de seis hermanos debe procurar el sustento de su madre y el de los hermanos menores. Así se inicia, ganando su sustento, en la enseñanza de la gramática a tan corta edad.

Un hecho fundamental, que en plena primera juventud o casi adolescencia el obispo Demetrio lo ponga al frente de la Escuela Catequística de Alejandría, cambiaría totalmente su vida, ya por entonces sobria. Deja los autores profanos y se dedica exclusivamente a los sagrados a la par que somete su cuerpo a toda clase de privaciones para aligerarlo y permitir así una vida más plena del espíritu.

No obstante reconociendo que ignorar a Platón en su tiempo era como no respirar el aire de la época, frecuenta las clases de Antonio Saccas, fundador del neoplatonismo. Así Platón se convirtió en el autor pagano preferido. Orígenes habría yuxtapuesto paradójicamente en sí mismo un filósofo griego, un ferviente cristiano a un celoso hombre de Iglesia.⁵

Desterrado de la Iglesia de Alejandría por motivos disciplinarios de los cuales no era plenamente culpable, se establece en Cesárea de Palestina, irradiando intensamente, a pesar de su deposición canónica, en el orden intelectual.

Maestro de vida y de doctrina, sus obras estimulan a los cristianos condenados a muerte, padeciendo él mismo, en el 250, bajo Decio, toda clase de suplicios, de cárcel y de mortificación, siendo liberado a la muerte del emperador, a fines del 251, para morir en Tiro en el 253.

⁵ CROUZEL, *ORIGENE ET LA PHILOSOPHIE*, París 1961, p. 11.

A pesar de una vida tan atormentada por persecuciones e incompresiones, es Orígenes paradigma de moderación. Asombró a paganos y cristianos por su erudición y por poderosa honradez intelectual. Luchó denodadamente con las armas de la filosofía y de la ciencia bíblica contra los paganos, los judíos y los herejes. Apologeta y exégeta más que filósofo, su obra carece de sistema; no desarrolló ordenadamente ni una filosofía, ni una antropología, ni una ciencia política. Pero en sus concepciones es auténticamente original, no copia sino que sólo recibe influencia de los estoicos, los platonicos y la filosofía griega en general. Su aplicación y su asiduidad al trabajo intelectual carecía de límites. Pasaba las noches escribiendo y los días dictando clase. Se le atribuyen 6.000 obras, entre ellas los cincuenta volúmenes de su *Hexapla*, seis versiones paralelas en hebreo y griego del Antiguo Testamento comentadas, la *Exhortación al Martirio* y su famosa obra *Contra Celso*. La obra apologética de Orígenes fue única y privilegiada hasta la aparición de la *Civitas Dei* de San Agustín. No puede negarse que si bien fue un fiel hijo de la Iglesia, fue extremadamente audaz y que llevó la inteligencia a límites increíbles, los cuales a veces pasó.

Si bien la doctrina de Orígenes adolece de errores dogmáticos, no podría considerárselo "hereje" en el sentido estricto y profundo del término, pues se trataba de cuestiones y temas no zanjados aún por el Magisterio de la Iglesia.⁶ "Si esta viña feraz tuviera algo para podar, el Padre celestial lo habrá podado con el martirio", dijo San Agustín siglos después para referirse a San Cipriano, y lo mismo podría decirse de este hijo de mártir, defensor ardiente de la Fe, confesor de la Fe ante los tormentos y maestro de maestros y santos que con tanto amor lo recuerdan en sus escritos como San Jerónimo y San Gregorio Taumaturgo. "Orígenes nos enseñó a venerar únicamente a Dios y a sus santos profetas", decía Gregorio.

En efecto, para su defensa del Cristianismo, Orígenes incorporó ciertas ideas tomadas de la filosofía, pero que escapaban a la principal tradición de la Iglesia. Consideraba todas las almas preexistentes, creadas iguales y eternas al mismo tiempo. El período terrenal del hombre era una etapa de purificación y prueba para los espíritus celestiales que no habían hecho una clara distinción y consecuentemente elección entre el Bien y el Mal. Y se aventuró a opinar que finalmente se salvarán todos (*Apokatástasis panton*).⁷

El *Logos spermáticon* o principio racional, parte activa del Logos distribuido en todas las formas y naciones, era la modalidad griega para encarar la doctrina paulina del Derecho Natural para los apologistas del siglo II.

⁶ De gran utilidad es la obra del Card. DANIELOU, *ORIGENE*, París, 1948.

⁷ H. U. VON BALTHAZAR, *LE MYSTERE D'ORIGENE* RScR 26 (1936) 514-562; 27 (1937) 38-64.

De Justino a Clemente y de éste a Orígenes se insiste en ello. Pero esto comporta el mismo peligro que el que combaten: falsear la realización histórica del Reino de Dios. Para la gnosis, lo importante no era ni la Encarnación, ni la Pasión, ni la Resurrección de Jesucristo, las cuales negaban, sino el conocimiento del “mensaje” abstracto de autoredención ética.

Las respuestas de los apologistas se darán también en un plano de abstracción que otorgará involuntariamente concesiones al gnosticismo. Su concepto de Dios era inatacable, pero el concepto de Creación se esfuma ante el dinamismo creador de lo eterno. Cristo aparecería más en su dimensión de Maestro que en el de Rey de una Nueva Edad, perdiéndose por consiguiente, la explicación del sentido de la Historia como evento único. Sin embargo, aún sus críticos coinciden en que Orígenes y los Apologistas se mantienen firmes en la fe que pretenden defender, quedando sólo imprecisas ciertas conclusiones derivadas de su concepción cosmológica. Quizá todo se reduzca a un simple juego de táctica dialéctica, pero a la postre, ese fue el terreno donde debieron moverse estos apologistas en el siglo II, y desde el cual edificaron todo un sistema educativo cristiano.

Dejando ya las generalidades, vamos a pasar a analizar los elementos de pensamiento político en Orígenes. Su influencia es constante y recibida por más de un teórico político del siglo XIX.

Para el análisis seguiremos aquí el esquema temático que nos brinda el doctor G. Massart en su clásica obra,⁸ lo cual no significa que compartamos su contenido aunque su aporte es indudablemente valioso.

A. EVANGELIO Y POLÍTICA

Evangelio, es decir, “buen mensaje” o “buena noticia”, es la designación de los hechos de la vida y mensaje de Jesús de Nazaret. Su historicidad nos es confirmada por fuentes cristianas (los Evangelios, los apócrifos y diversos ágrafa recogidos tardíamente por el Corán), fuentes judías (Flavio, Josefo y el Talmud), y fuentes paganas (Suetonio, Tácito y Plinio el Joven). Cabe mencionar también entre las fuentes cristianas los diversos libros canónicos que además de los evangelios integran el Nuevo Testamento.

Nacido aproximadamente en el año 479 de la fundación de Roma (unos 4 años antes del cómputo tradicional según estudios más recientes) en la Palestina que hacía unos 40 años se había incorporado al Imperio Romano, los detalles de su vida y doctrina nos son conocidos por los escritos de los

⁸ Las consideraciones de G. MASSART (ver bibliografía) son seguidas en general, en este párrafo.

evangelistas Mateo, Marcos, Lucas y Juan. ~~Esos relatos ya han superado las~~ diversas críticas sobre autenticidad e historicidad.

Jesús desarrolló su ministerio fundamentalmente en la Galilea, al norte de Palestina, en la costa de Siria y en Jerusalén, la capital de Judea, donde fue crucificado, aproximadamente hacia el 70 de Roma, bajo el imperio de Tiberio.

Max Weber ha sostenido que Jesús, en el sentido espiritual, es la figura más revolucionaria de la humanidad. Su venida divide cronológicamente la historia y marca el comienzo de una nueva concepción del mundo. Mucho se ha dicho, sobre todo a partir del racionalismo filosófico sobre Jesús, parcializando su personalidad y su misión. Pero Jesús no fue un político (“...mi reino no es de este mundo”, Jn. 18, 36). Negar, sin embargo, las connotaciones políticas que su mensaje ofrece sería temerario. La libertad con la que procede a anunciar la buena nueva del Reino de Dios, restaurando su verdadero alcance a la Revelación y extendiendo su llamado a la Salvación a todas las naciones predispuso a la Sinagoga en su contra. Los distintos partidos judíos de la época adherían a la tesis del dogma nacional: el Mesías es sólo para Israel.

Jesús había demostrado un interés especial por los oprimidos: los pobres, los enfermos, los posesos, los pecadores... El mensaje de Jesús se dirige a todos los pueblos, a todo el mundo y cada hombre. Es preciso destacar que Jesús no levantó las banderas de la revolución contra las estructuras y organizaciones e instituciones que conculcan la libertad del hombre, pero tampoco ha querido apoyarlas. De hecho Jesús se interesa por una libertad mucho más profunda: la libertad interior. De este modo el mensaje cristiano tiene, para la liberación del hombre, una fuerza verdaderamente radical y al mismo tiempo contraria a cualquier ideología. La salvación es anunciada como entrega de Dios al hombre y la elevación de éste a la participación de la vida divina. Y, por otra parte, el mensaje salvífico se dirige al hombre en su totalidad y no como un refugio o alienación de su situación social o histórica. El hombre cristiano es el que en su imitación del Crucificado se hace libre y capaz de favorecer la libertad de los demás.⁹ Se trata de cambiar al hombre por Evangelio y no simplemente las estructuras. Ahí radica la renovación del Evangelio, en que Jesucristo nos reintegre la verdadera imagen de Dios a cuya semejanza fuimos creados, dando lugar a una conversión que comporta toda una renovación o replanteo de los principios de vida que alcanza no sólo al individuo sino a las instituciones y a

⁹ FR. HENGSBACH, *LA LIBERACION OPERADA POR CRISTO*, Buenos Aires Apdes, 1975.

toda la sociedad. Por ello es que Jesús no es un revolucionario vulgar pero tampoco un apoyo para sistemas de opresión.

Jesucristo, aun en las exigencias del Sermón de la Montaña, la carta magna del cristianismo, no desconoce las exigencias de la sociedad política, reconoce su legitimidad dentro de su propia esfera de competencia. Pero aun ese poder que detenta, no es atributo propio de ella, sino que proviene de Dios (Jn. 19, 11).

Cuando fariseos y herodianos confabulados lo interrogan sobre la licitud del tributo al César, Jesús, luego de ver la moneda romana con que se hacía efectivo el mismo, proclama: "Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios" (Mt. 22, 17-21; Mc. 12, 14-17; Lc. 20, 22-25). Con ello confirma que la autoridad temporal puede imponer tributos, sin dejarse llevar por los fariseos a su propio terreno de enemigos del César ni por los herodianos de colaboradores del César. Pero lo más importante es que por vez primera se reconoce la existencia de un doble ámbito en la historia del pensamiento político: la comunidad política (representada por César) y la comunidad religiosa (que pertenece a la intimidad del hombre y tiende directamente a Dios). El mundo antiguo a través de sus monarquías sagradas, la ciudad-estado griega (*polis*) y aun el estado romano (monarquía, república e imperio) regulaban toda la vida del individuo requiriendo una obediencia total y absoluta, aun en lo religioso. Después de Jesucristo frente al individuo no sólo se yergue el estado como entidad a la cual el súbdito debe obediencia; sino el fin religioso institucionalizado en la comunidad cristiana o iglesia. Por analogía se ha extendido el presente esquema a las demás congregaciones o comunidades no cristianas.

El Reino de Dios no es de este mundo. Ahora bien, ¿es la Iglesia el reino de Dios? Salvo algunos extremismos aislados a nadie se le ocurrió hacer coincidir Reino de Dios e Iglesia. Pero la Iglesia es el terreno propicio para la difusión del Reino. En ella y por ella el Reino hunde sus raíces, en la Iglesia como sacramento de Jesucristo, vale decir fuente de gracia.

Jesús desplegó un esfuerzo práctico en la organización y educación de sus colaboradores mediatos e inmediatos y sus consecuencias se prolongan hasta nosotros. Para sobrevivirlo, su obra necesitaba de instituciones humanas.

Alrededor de Jesús y llamado por él, se forjó una comunidad religiosa, la Iglesia, que obedecía a una serie de jerarquías y seguía sus propios ritos. La Iglesia (gr. *ecclesia* = asamblea) designaba primeramente a las comunidades locales cristianas presididas por un obispo (gr. *episkopos* = superintendente o vigilante). El cristiano llega así a la conciencia histórica-política de la cristiandad, puesto que pertenece a un pueblo: el del Mesías,

Jesucristo, que asume al resto reconociente de Israel y a los paganos convocados a la Fe. Este pueblo por Israel, remonta sus raíces a la misma creación del mundo. El carácter universalista del mensaje mesiánico llamaba a todos, judíos y paganos, a la salvación, y a integrar el nuevo pueblo de Dios. Ello se oponía, a pesar de que los fariseos solían reclutar prosélitos, a la rígida esperanza judía de un mesías reivindicatorio de los privilegios de Israel, de su independencia y libertad. Aun entre los convertidos a la Fe cristiana, había una fuerte oposición a una prédica indiscriminada del evangelio sin pasar por la tradición de Israel y sus ritos. Para ello el primer concilio "ecuménico" de Jerusalén presidido por el apóstol Pedro abolió la práctica de la circuncisión y la distinción de alimentos en puros e impuros. Con todo fue la destrucción de Jerusalén por los romanos, y el éxodo de la comunidad cristiana a la Transjordania con el consiguiente paso del cetro de la cristianidad de Jerusalén a Antioquía y de ésta a Roma y otras ciudades rectoras del mundo imperial, que permitió la realización de la Iglesia en el seno de las naciones como era mandato del mismo fundador ("Id, pues, enseñad a todas las naciones", Mt. 28, 19). El mismo apóstol Pedro, con su vida y su muerte, simbolizó este crecimiento de la Iglesia, de Jerusalén a Antioquía, de Antioquía a Roma donde fue martirizado en la época de Nerón.

La comunidad cristiana madre, la primera Iglesia de Jerusalén, vivió una fuerte expectativa escatológica. Aún las cristiandades del Asia Menor y de Europa, parecían vivir con una tensión que reclamaba la inminente parusía. La consumación de los tiempos parecía muy próxima. La presentación de las realidades de este mundo, poder, riquezas, vínculos familiares, era efímera y su apego a ellas, peligroso. Esta postura va cediendo luego de la destrucción de Jerusalén y de la caída en la herejía de los descendientes de esos primeros cristianos. Los vicios y deficiencias del sistema son deslindados del poder mismo, se va descubriendo una afinidad entre los valores parcialmente positivos que albergaba el helenismo y se va viendo en el Imperio un soporte providencial para facilitar la difusión del Evangelio. Los fines del estado y de la Iglesia dejan de verse como opuestos. Sólo algunas voces como la de Tertuliano en el siglo II e Hipólito en el siglo III permanecen en posiciones extremas, pero ellos no representan la voz de la Iglesia, no sólo por lo aislado de sus posiciones sino también por la herejía y el cisma en que incurrieron respectivamente uno y otro.

La doctrina paulina del "cuerpo místico" pondría el cimiento intelectual más poderoso para el reconocimiento del rol social de la cristiandad, y dejaría en evidencia, que nadie está excluido de una vocación a integrarlo, judío o griego, libre o esclavo, varón o mujer, y este organismo peculiar —la Iglesia— no se contrapone a ningún estado. (Efesios 4, 10ss).

Así el pueblo del Mesías conformaría con éste como cabeza, al Cristo total, siendo el amor el vínculo social. Toda la Iglesia conforma así el Cuerpo Místico de Cristo, y sus distintos oficios jerárquicos reciben de la Cabeza, Jesucristo, su fuerza y vitalidad. La milicia cristiana, pues, no es lucha contra un imperio terrenal sino contra "los principados, contra las potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus malos de los aires" (Ef. 6, 12 ss.). La lucha es en el ámbito del espíritu.

Esta igualdad en el seno del nuevo pueblo de Dios, la necesidad del trabajo, la dignidad de la mujer y de la familia, la exclusión de toda forma de idolatría y de sectarismo fueron informando la conciencia de la propia importancia en la gestación de un mundo nuevo a partir del antiguo.

Para Orígenes y los apologistas, el problema se presenta con sus propias características. La relación que precede ha servido para introducirnos en el tema específico.

Aunque los estoicos, a pesar de su teoría de la existencia de una república universal, veían difícil la participación en la gestión de la cosa pública sin desmedro de la vida virtuosa en razón de la maldad de los tiempos, esa incompatibilidad surge por razones de hecho. Esa posición llega con Tertuliano a un extremo que perfila esa incompatibilidad como esencial y no simplemente accidental. "...Nec ulla magis res aliena, quam publica" (Apol. 38) sostiene Tertuliano con una rigurosidad que ni Epicteto hubiera osado sostener. Pero esa frase no es representativa ni del pensamiento total de Tertuliano ni menos aún del pensamiento cristiano en general.

Para los estoicos la república universal incluía los estados singulares, y se realizaba en el orden de la naturaleza. Para Tertuliano esa realización política le debe ser al cristiano totalmente extraña. Para el cristianismo, la distinción, más que la oposición entre ambos sistemas debe hacerse entre la sociedad terrestre y la celeste, es decir el Reino de Dios, y no entre la república universal y las repúblicas singulares. En esa línea de distinción que va desde el Pastor de Hermas y la Carta a Diogneto es que se desenvuelve la tesis de los apologistas y en especial de Orígenes. Los cristianos no habitan ciudades propias sino que habitan en común con los demás sus ciudades. Toda ciudad extranjera puede ser para ellos patria y toda patria les es ajena. Viven en la tierra pero son ciudadanos del cielo. Es Orígenes en *Contra Celso* (VII 75) que nos habla de una organización patria diferente "allo sistema patridos" que en toda ciudad está fundada por la Palabra de Dios (Ibíd. 41). No se trata de sistemas locales girando sobre un eje universal o contrapuesto entre sí, sino "otra organización patria".

Para Orígenes no sólo los clérigos, sino todo cristiano debería abstenerse de contaminarse en la gestión de los negocios públicos. Jesucristo prohibió

a sus discípulos matar y ejercer violencia alguna contra cualquiera. Respecto de la magistratura y la milicia, como veremos oportunamente en detalle, la posición de Orígenes difiere de la de Tertuliano. Los cristianos no deben inmiscuirse en asuntos públicos pues deben empeñarse en ejercer esas cargas dentro de la comunidad. La milicia trae aparejado el peligro de la idolatría además del peligro del homicidio.

Para el pensamiento estoico era difícil ser filósofo y político al mismo tiempo por razones de hecho (la perversidad de los tiempos). Para el cristianismo la incompatibilidad era teórica. Estado y vida cristiana formaban no dos esferas distintas, difíciles de hacer coincidir, sino dos mundos contrapuestos y excluyentes.

Para Tertuliano e Hipólito el siglo es el eón presente dominado por los demonios. Las magistraturas estatales forman un todo con ese eón. El Imperio Romano es el imperio de Satanás. El pueblo romano milita bajo las órdenes de Satán, rey de este mundo, y el pueblo cristiano bajo las órdenes de Jesucristo, el Rey Celestial. Hipólito, contradictoriamente, aísla a la cristiandad como un estado, una sociedad, un reino aparte, contrapuesto al estado terreno, es decir al romano.

La comunidad cristiana viene a encontrarse sobre el mismo plano que el estado y contrapuesto a él. No es del futuro sino del presente. Está constituido en cada ciudad. La organización social cristiana, la Iglesia constituye este otro sistema, con sus magistraturas, su ley, y es concebida como una milicia bajo su propio general, emperador y rey: Jesucristo. (TERT. *De orat.* 29; Cip. cap. 15, 1).

La concepción del cristianismo como formando un estado aparte completa esta concepción de incompatibilidad entre vida pública y vida cristiana. No sólo el estado cristiano se opone al otro sino que lo excluye totalmente. Todo esto es tributario del espíritu helenístico. Por el contrario el espíritu siríaco, incluyendo elementos del profetismo neumático del Asia Menor, cabalgando sobre los movimientos heréticos de Marción y Montano harán coincidir Iglesia y poder político. El espíritu siríaco, desde los ebionistas hasta el Islam y pasando por toda una serie de sectas y bandos intermedios, es fácil y plenamente reconocible como corriente político religiosa. Su núcleo radica en el quiliasmo, el reino milenario sobre la tierra y un mesianismo político. El concepto de Dios es monárquico y despótico. Domina un rígido monoteísmo que atribuye a Dios una potestad absoluta y unitaria. Un dios nuevo debe ser anunciado por un profeta. Desde Simón Mago, todos los fundadores de sectas han pretendido apoyar su mensaje no tanto en el Espíritu sino en las artes mágicas.

Con Menandro, Cerdón y Marción se dan sincretismos entre ambas concepciones, la helenista y la siríaca. Marción (circa 140) predica una edad completamente nueva, donde la ascesis debe primar por sobre las relajaciones de una Iglesia que se pretende establecida en este mundo. Su rechazo inclusive del Antiguo Testamento y del matrimonio alertaron a la comunidad ecuménica sobre el peligro de esta herejía.

Montano (circa 155) heredero de los voceros de Corinto por el año 90, los cuales motivaron la intervención de Clemente de Roma, se adjudica para sí el beneficio de una revelación personal privada, predicando una realeza religiosa trascendente en el presente inmediato. Basado en una mística irracional al extremo, aparece perfilada por primera vez la tipología de la secta cristiana.

No obstante toda esta maraña de variaciones, muchas de ellas heréticas por defecto o por exceso, la vida de la comunidad cristiana se ceñía a una serie de condiciones, las cuales regían ya desde la admisión al catecumenado. Esas condiciones expresan la temperatura media de la vida de la Iglesia en el período que le tocó vivir y actuar a Orígenes. Nos vienen transmitidas por Hipólito en su *Traditio Apostólica*. No se trataría de una creación del ingenio de Hipólito, sino más bien de una descripción de la vida de las comunidades cristianas en el siglo II y III. Con gran probabilidad haya surgido esa instrucción en Alejandría. Su versión original griega se ha perdido y sólo queda la versión latina de Hipólito, lo que demostraría su uso incluso por la Iglesia de Roma. En ella, se enumeran una serie de oficios y profesiones repudiables:

Inquiretur autem de operibus et occupationibus eorum qui adducuntur ut instruantur, in quo sint. Si quis est "pornobosjos" vel qui nutrit meretrices... si quis est sculptor vel pictor, doceantur ne faciant idola... si quis est scenicus vel qui facit demonstrationem in theatro... vel cesset vel reiciatur... (*Traditio Apostolica* de Hipólito de Roma, 16).

La altura moral de la comunidad cristiana se evidencia por los oficios no permitidos. Proxenetas, empleados de burdel, escultores y pintores de ídolos, actores y todo tipo de artistas de teatro. Para ingresar al catecumenado hay que abandonar el oficio. Sigue la instrucción:

Qui docet pueros, bonum est ut cesset; si non habet artem, permittatur ei... Auriga similiter qui certat et vadit ad agonem... qui est gladiator vel docet eos qui sunt inter gladiatores pugnare, vel venator qui est in venatione, vel publicus qui est in gladiatoria... qui est sacerdos idolorum, vel custos idolorum... vel cesset vel reiciatur (*Trad. Ap. de Hip.*).

Aquí se enuncian algunas profesiones u oficios que podrían encerrar peligro como el magisterio, ya que se deben emplear autores paganos. No

obstante si no hay otro modo de vida se autoriza a seguir ejerciéndolo. Los sacerdotes paganos y cuidadores de templos paganos deben abandonar el oficio. Ningún nivel de transacción hay tampoco para los juegos circences, sean los mismos gladiadores o púgiles, los entrenadores, los conductores de los carros, quienes deben abandonar el oficio. Tampoco se admite participar de ellos como espectador. Prosigue la misma instrucción:

Miles qui est in potestate non occidet hominem. Si iubetur, non exequetur rem, neque faciet iuramentum. Si autem non vult, reiciatur. Qui habet potestatem gladii, vel magistratus civitatis qui induitur purpura, vel cesset vel reiciatur. Cathechumenus vel fidelis qui volunt fieri milites reiciatur, quia contempserunt deum... (*Trad. Ap. Hip. 16*).

La vida militar, sea como oficial o como subalterno queda vedada al cristiano. Queda prohibido el juramento por razones de connotaciones paganas. El ejercicio de magistraturas civiles es también enumerado entre las prohibiciones. El ejercicio de cualquiera de estos oficios o cargas excluido para el cristiano, sea catecúmeno o fiel ya integrado a la vida eclesial por el bautismo. Una suerte de excomunión es lanzada sobre los fieles que se dediquen a estos oficios. Concluye la instrucción repudiando la condición de prostituta, pederasta, invertido y todo aquello que ni conviene decir, como opuesto a la moral cristiana practicada por la cristiandad.

Todo esto nos muestra la vida de una comunidad nada permisiva, estricta más que rigorista. Probablemente los usos de la Iglesia en Alejandría, el ámbito de Orígenes y el marco de referencia donde nació y creció y estrenó su bautismo de responsabilidades dentro de la comunidad.

Pasaremos ahora a la consideración de la moral en Orígenes y su cotejo con otros autores de su tiempo o inmediatamente anterior o posterior.

B. MORAL RIGUOSA

Según un esquema gnóstico de pensamiento, Cristo sería un eón celeste, intermediario entre el espíritu y la materia, perteneciente al espíritu y penetrando aparentemente la materia. Su aparición como Maestro es ya la redención. La redención viene comprendida como una autorealización ética.

Estas construcciones metafísicas de elevada espiritualidad permanecen en un terreno abstracto, sin apoyo concreto en la comunidad cristiana. Son abstracciones helenísticas de las que los apologistas no pudieron prescindir. Ya Justino y Clemente con sus elaboraciones metafísicas redujeron la doctrina paulina de la ley moral natural en una construcción metafísica helenística, pero como vehículo para insertar la espiritualidad griega en el cris-

tianismo. El peligro radica en considerar que basta un moralismo abstracto como significado de la religión.

La idea del Reino se inserta en un orden cosmológico ético de movimiento de los espíritus. Se combinan admirablemente el idealismo platónico y el orden ético de San Pablo. En esa realidad móvil, mudable, de proceso ético-espiritual, idealístico de caída y purificación de los espíritus, desde los de los ángeles y arcángeles, pasando los de los tres tipos de hombres, por el de Satán hasta los espíritus del sol, la luna y las estrellas, la materia es sólo encarnación más o menos fina del grado de vida ética que le aporta el espíritu.

Orígenes sostiene que Dios es inmutable y su absoluta, necesaria libertad y espiritualidad. Su concepción filosófica de Dios es inatacable, pero no expresa el concepto del Dios vivo de la Escritura, documento espiritual colocado junto a la Metafísica. Se diluye el sentido de religión positiva. Toda esta problemática se explayará en los capítulos siguientes acerca de la ley y del estado.

Bástenos recapitular que la teoría del eterno retorno clásico era transformada en un proceso espiritual-ético. Esta concepción de Orígenes por otro lado, es el marco de la realización del cristiano a través de normas morales que se circunscribirán dentro de un esquema riguroso pero no rigorista, donde el amor se constituye en el vínculo social por excelencia.

Esa comunidad cristiana que vivía una elevada pauta de conducta moral en sus miembros, sirvió indudablemente de soporte a muchas consideraciones del alejandrino. El “¡Mirad cómo se aman!” con que los paganos reconocían a los cristianos no pasó desapercibido para él. Y esa realidad, y Dios como vértice de Bondad, influyeron en su concepción de la ética cristiana, que, a pesar del quietismo que pudiera desprenderse en una primera lectura apresurada de su cosmología, apremian al cristiano a una realización personal por conductas concretas.

La consideración del amor como vínculo social por excelencia lo tenemos expresado no sólo en su famosa obra *Contra Celso*, la más rica en temática y materia de política sino también en diversos opúsculos. El Reino de Dios requiere colaboración por parte del fiel que debe apartar toda acción pecaminosa:

Por consiguiente si queremos que Dios reine en nosotros, procuremos que de ningún modo continúe el pecado reinando en nuestro cuerpo mortal, antes bien, mortifiquemos las pasiones de nuestro hombre terrenal y fructifiquemos por el Espíritu; de este modo Dios se paseará por nuestro interior como por un paraíso espiritual y reinará en nosotros él solo con su Cristo... (*Opúsculo sobre la oración*, Cap. 25; PG 11, 495-499).

Esa acción del Espíritu cura y eleva una naturaleza que es obra de Dios y fue deteriorada por el pecado. Dios no es el autor del mal:

Y es así que toda creatura de Dios es buena, y nada debe reprobarse con tal de que se tome con hacimiento de gracias, pues se santifica por la palabras de Dios y la oración (*Contra Celso*, 8-32).

El amor a Dios y al prójimo, tal como Jesús nos enseñó son la modalidad del vínculo social.

Ni el sabio ni el cristiano hacen daño a nadie. Pero por sobre los ejemplos de heroica virtud de los antiguos, de Licurgo el legislador, de los lacedemonios y de Zenón de Citio, que soportaron y practicaron la persuasión contra sus agresores, mucho más los cristianos que se han configurado según la enseñanza de Jesús y entienden su palabra:

Amad a vuestros enemigos y orad por los que os maltratan... (*Contra Celso*, 8-35).

Y también:

La verdad, empero, sólo puede estar en los que han demostrado la sinceridad de su adhesión a Jesús afrontando todo sufrimiento imaginable por amor de su doctrina (Obr. cit. 2, 10).

Ese amor a Dios por sobre todas las cosas debe llevar al fiel hasta las últimas consecuencias: dar la vida a ejemplo de Jesucristo que entregó su vida por nosotros.

Si hemos pasado de la muerte a la vida, al pasar de la incredulidad a la fe, no debemos extrañarnos de que el mundo nos aborrezca. Todo aquel que no ha dado este paso de la muerte a la vida, sino que permanece en la muerte, es incapaz de amar a los que han pasado de la casa tenebrosa de la muerte, por así decirlo, a los edificios de la luz de la vida, hechos de piedras vivas.

Jesús dio su vida por nosotros, y por eso nosotros debemos dar la nuestra, no digo totalmente por él, sino por nosotros mismos, y pienso que por aquellos a quienes nuestro martirio será motivo de edificación (Orig. *Exhortación al martirio*. Núm. 41-42, PG, 618-619).

Al igual que Tertuliano en su *Apología contra gentiles*, Orígenes en *Contra Celso*, va analizando las elevadas conductas morales que practican los cristianos. No se trata solamente del "salva tu alma" en relación con la máxima estoica "tu mismo te bastas", sino la práctica de una conducta moral orientada a la solidaridad universal, que dejando a salvo el fin personal, excluye al individualismo egocéntrico. Ello determina una finalidad al acto que lo orienta al bien pasando por el otro. El vínculo social que po-

sibilita ese “unum ad alterum” es el conocimiento y el amor. Tanto en Orígenes como mucho más tarde en Santo Tomás prevalece una gran confianza en la naturaleza, creada por Dios y marcada por su sello.

Ese amor, eje de la vida social, admite una serie de graduaciones, a saber:

- 1 — A Dios por sobre todas las cosas
- 2 — Al prójimo como a uno mismo
- 3 — A los enemigos
- 4 — Como Cristo nos amó

es decir que la prioridad sin reservas es por el Creador. Prioridad incondicionada y total. Sella la relación de la creatura con su Creador. En un segundo orden, en la relación con el prójimo, se establece una medida universal y básica: como a uno mismo. Nadie se desprecia a sí mismo, salvo que esté mentalmente alterado. Esa base está fundamentada en una justicia que no es solamente humana. El prójimo no está limitado a la propia nación o grupo. El prójimo puede ser cualquiera, aun el enemigo. Como en germen de llamado a una realización superior en el amor, permanece el amor heroico cuya vertiente está en Jesucristo, quien dio la vida por nosotros. El amar como El nos amó, hasta el extremo, es una aspiración que como se señala en su *Exortación al martirio*, no debe escapar a ningún cristiano. Así sistematiza el amor, vínculo social por excelencia el padre alejandrino.

Nada hay de novedoso para nosotros, a diecinueve siglos de su obra. Pero la sistematización de esos principios evangélicos en obras de divulgación académica de alto nivel como las ensayadas por los apologistas, para su época fue más que novedoso, explosivo. Sobre todo la universalidad del amor al prójimo, a los enemigos y la donación gozosa de la propia vida.

Para Orígenes, esta sistematización parte de la realidad y esa realidad es la práctica de la Iglesia que él conoce, la Iglesia de los mártires, la de su padre Leónidas, la de su propia vida de una ascesis profunda. La Fe en Cristo de la cual se nutría esa Iglesia, cristalizaba en esa elevada moral. Y pensaba que la observancia amorosa de la ley de Cristo, podría hacer posible la coerción por el amor. La comunidad cristiana y el ejemplo de las conductas de sus integrantes debería ser fermento para ese “otro sistema” anticipo del Reino.

C. REVELACIÓN Y FILOSOFÍA

Habíamos visto que los apologistas se habían movido en un terreno de abstracciones del cual no habían podido perfectamente salir. Es decir que

aunque la Escritura sea puesta como documento espiritual juntamente con la Metafísica, los límites del pensamiento griego habían reducido a Cristo esencialmente al Maestro de judíos, paganos y cristianos; el eón celeste cuya aparición es ya el comienzo de la Redención. Por la doctrina del *Logos spermaticon*, en la que un moralismo abstracto y riguroso lo acompaña, Cristo no aparecería claramente como el Rey de una nueva edad, falseándose la realización histórica del Reino de Dios.

El tiempo del Hombre, que entre la caída y el juicio final, pasando por la Pascua de Cristo, ofrece a su vez en la duración el eje de toda meditación, quedaría desplazado. Esta problemática importantísima pero de alcance limitado en la vida de la Iglesia, irrumpe oficialmente en el Concilio de Nicea (325) cuando Atanasio de Alejandría formula en su "Símbolo" o doctrina, el dogma trinitario, empleando la terminología del Logos ya señalada, a partir de donde la especulación y la controversia a gran escala dan cabida a estas especulaciones, que por lo dicho, hasta entonces eran materia de controversia y apologética para ciertos sectores.

Por otra parte las doctrinas peligrosas con que Marción y Montano infectaban la Iglesia ya no reducían su influencia como los ebionitas, Menandro o Cerdón a pequeños grupos sino a gran escala también, acentuando la expectativa de una Parusía inminente y una ascesis intensa como preparación a ella, y las manifestaciones del espíritu siríaco a través de dichos sincretismos en que la nueva edad era entendida en un sentido terrenal, nos hace pensar que en esa época de definiciones la fijación de un punto medio, no de equilibrio político sino de determinación de la ortodoxia, recabó la colaboración del ingenio de los más preclaros pensadores cristianos.

En Orígenes queda nítidamente diferenciado el Reino de Dios, no sólo de los reinos de este mundo sino del poder temporal:

Si como dice nuestro Señor y Salvador, el reino de Dios no ha de venir espectacularmente, ni dirán: 'Vedlo aquí o vedlo allí', sino que el reino de Dios está dentro de nosotros, pues cerca está la palabra, en nuestra boca y en nuestro corazón, sin duda cuando pedimos que venga el reino de Dios lo que pedimos es que este reino de Dios, que está dentro de nosotros, salga afuera, produzca frutos y se vaya perfeccionando. Efectivamente, Dios reina ya en cada uno de los santos, ya que estos se someten a su ley espiritual, y así Dios habita en ellos como en una ciudad bien gobernada. En el alma perfecta está presente el Padre y Cristo reina en ella junto con el Padre, de acuerdo con aquellas palabras del Evangelio: "Vendremos a fijar en él nuestra morada".

Este reino de Dios que está dentro de nosotros llegará, con nuestra cooperación, a su plena perfección cuando se realice lo que dice el Apóstol, esto es, cuando Cristo, una vez sometidos a él todos sus enemigos, entregue el reino a Dios Padre, para que Dios sea todo en todos. Por esto, rogando incesantemente con aquella actitud interior que se hace

divina por la acción del Verbo, digamos: a nuestro Padre que está en los cielos: Santificado sea tu nombre, venga tu reino (ORÍGENES, *Opúsculo sobre la oración*, Cap. 25; PG 11, 495-499).

También al refutar a Celso que se burlaba de la doctrina de la Resurrección final, en los nn. 14, 15, 16, 17 y 18 del libro Quinto de *Contra Celso* al identificar Orígenes la plenitud del Reino de Dios con la transformación final y la glorificación a imagen de Cristo Glorioso los cuerpos de los justos, postergando la transformación para el futuro, valga la redundancia y distinguiéndola del tiempo presente:

Y así, cuando lo corruptible se hubiere vestido de incorruptibilidad y lo mortal de inmortalidad, se cumplirá lo que de antiguo fue predicho por los profetas: se le arrebatará a la muerte la victoria, por la que nos venció y sujetó a su imperio, y se le arrancará el aguijón, por el que punza al alma que no está por dondequiera defendida, y le inflige las heridas del pecado (*Contra Celso*, 8-19).

Las fiestas cristianas, Pascua y Pentecostés, son un memorial de ese triunfo de Jesucristo y una preparación para la propia transformación el día de la Parusía:

La muchedumbre, empero, de los que parecen creer y no han llegado a esa dignidad, al no querer o no poder celebrar así todos los días, necesita, a modo de recuerdo, de ejemplos sensibles si no se quiere que de todo punto se diluya... la vida conforme al Verbo divino no consiste en fiesta parcial, sino entera y no interrumpida (Ob. cit. 8-22, 23).

La necesidad de la Revelación y el rol de la Escritura es en Orígenes fundamental. El tiempo presente es el escenario de una lucha por el Reino. La identificación con Jesucristo por la Fe y la vida de la Iglesia con sus ritos y observancias morales coronará con el goce de la fiesta imperecedera el día del Señor (luego de la Parusía y el Juicio Universal).

Con respecto a la Filosofía, tanto la escuela alejandrina como el mismo Orígenes valoraron a la misma como preparación del mundo pagano a la venida de Cristo. Las semillas de conocimiento que por el Logos se habían esparcido por todo el universo (doctrina del *Logos spermaticon*) recogidas por la Filosofía, contribuyeron a que de esa manera el paganismo no careciera de alguna manera de preparación a la venida del Mesías. Ni la religión misma (la religión cristiana) podría según dice de Orígenes, San Gregorio Taumaturgo, su discípulo, en el Discurso de acción de gracias dirigido a Orígenes, párrafo VI: "en absoluto practicarla, el que no haya cultivado la filosofía".

Por otra parte el mismo Orígenes sostiene:

Nadie se imagine que no esté en armonía con la doctrina de los cristianos haber yo tomado contra Celso a los que han filosofado acerca de la inmortalidad o pervivencia del alma (*Contra Celso*, 3-81).

La dificultad estaría en exagerar la importancia de la Filosofía que hiciera a tal punto, innecesaria o relativa la importancia de la Revelación. ¿Por qué Cristo Jesús nació en el seno de una comunidad a la cual Dios se reservó desde antiguo?

Los primeros Padres de la Iglesia, sostuvieron que si bien se operó una elección por Abraham, ratificada luego en Moisés y que con David queda determinada la estirpe del futuro Mesías, la elección de un pueblo es en vista a la venida de un Mesías para toda la humanidad. Y que, por ello, Dios no ha abandonado a las naciones como pensaban en general los judíos. Luego de Abraham, las naciones son ignorantes de Dios y están alejadas de su mirada protectora. Ello repugna al más puro mensaje bíblico (caso del libro de Job, del libro de Jonás, del episodio de la reina de Sabá, la viuda de Sarepta, etc.) como asimismo al pensamiento de los santos padres:

O bien el Señor no se preocupa de todos los hombres —sea porque no puede, lo cual sería contrario a su omnipotencia, o porque pudiendo hacerlo no lo hace, lo cual sería contrario a su amor—; o bien se preocupa de todos —y esto es lo que corresponde al Señor de todos—. Así ha repartido sus beneficios, según las aptitudes de cada uno, a los griegos y a los bárbaros. A unos les dio la Ley, a otros la filosofía (CLEMENTE ALEJ, Strom., VII, 2).

Tanto la Ley como la filosofía eran verdades parciales que debían abrirse y completarse con la Verdad: Cristo mismo.

Sin embargo el rol de Israel es único, punto de arranque de la iniciativa de Dios de dar lugar a la Redención de todo el género humano.

Abraham, llamado por pura iniciativa divina de entre las naciones, es el primer eslabón de esa larga cadena de la irrupción de Dios en la vida de los hombres, luego de la Caída y hasta la llegada del Mesías.

Los tengo por dignos de llamarse porción escogida de Dios por el mero hecho de haber despreciado toda adivinación que procede de demonios malignos y no de una naturaleza superior... ellos buscaban el conocimiento de lo futuro en almas que por su pureza señera, recibían el espíritu de Dios mismo" (Oríg, *Contra Celso*, V, 42).

La repulsa de Israel, y la cancelación de las promesas, son consecuencia del no reconocimiento de Jesús como Mesías, y de su muerte.¹⁰

10 ORÍGENES, *CONTRA CELSO*, concordancia, entre VIII, 42 y V, 50. La predilección de Dios por el pueblo de Israel pasó luego de la venida de Jesucristo a la Iglesia. No debe verse en esta reflexión un dejo antisemita, ya que se trataría de una interpretación esperable en los Padres y en Orígenes, dado el rechazo de Jesús por su pueblo. Josefo mismo (*Antigüedades judaicas*, V, 2 (116/119) atribuye al crimen cometido al matar a Santiago, pariente de Jesús, los judíos, la destrucción de Jerusalén como castigo divino por él mismo, dada la reputación de justo del apóstol.

Si los judíos que recibieron condicionalmente las promesas no les ha quedado un terruño ni un hogar, la culpa la tiene su iniquidad en general y, señaladamente, la que cometieron con Jesús (Obr. cit. VIII, 69).

El orden al cual pertenecen las naciones, el orden al cual pertenecieron los patriarcas prediluvianos, Noé, Lot, Melkisedek, es ya un orden sobrenatural; esta alianza en la que Dios se manifiesta por el orden del cosmos y la voz de la conciencia no es simplemente natural, pero imperfecto en la medida en que se dirige a una humanidad más frágil.¹¹

D. LA LEY

Para Tertuliano uno de los presupuestos de la ley humana es su falibilidad. Por ello la observancia de la ley divina prima sobre la ley humana. Se parte de una premisa negativa. Falta la formulación precisa de un criterio positivo para la superación de la ley humana, estatal y escrita. (*Apol.* 4; *Ad nat.* I, 6). Lo que cuenta para la observancia de la ley escrita es su contenido conforme a justicia o más bien conforme a equidad. Alguna vez apela Tertuliano a la ley natural (*Ad Scap.* 2) como fundamento necesario de la ley escrita. Pero esto no basta para resolver la contraposición fundamental entre ley divina y humana.

La ley divina es la mosaica, de la cual Clemente (*Strom.* I, 26) dice que es superior a las leyes humanas. La ley divina aparece como una ley positiva superior más antigua y perfecta que las otras. Moisés es superior a los legisladores griegos ya que él mismo era "la ley animada y gobernada por el buen *logos*".

Orígenes es quien formula y desarrolla el concepto de la ley en *Contra Celso* (V, 32-40 y VIII, 26). Se distingue entre ley natural y ley positiva, y entre ley divina y humana.

Respecto de la ley natural, Orígenes retoma la cita que Celso hace de Píndaro, quien llama a la ley natural "la ley que es la reina de todas las cosas". Para Orígenes esa ley natural es una propiedad especial del pueblo cristiano, quien la perfecciona en su cumplimiento.

Nosotros, cristianos, conociendo la ley que por naturaleza es la reina de todas las cosas, la cual es la misma ley de Dios, buscamos vivir según ella, dando la espalda a las leyes ilegales. (*Contra Celso*, V, 32 y ss.).

¹¹ Utilísimo es el estudio del Card. Danielou *LOS SANTOS PAGANOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO*, Buenos Aires, C. Lohlé, 1960.

De esa ley natural había tratado San Pablo en Romanos II, 16 y siguientes, al referirse a los paganos que “guiados por su razón natural, sin ley, cumplen los mandatos de la ley, ellos mismos, sin tenerla, son para sí mismos ley”. Y con esto demuestran que los preceptos de la ley están escritos en sus corazones... Así se verá el día en que Dios juzgará las acciones secretas de los hombres. Dios en su providencia rige el universo y “permitió que todas las naciones sigan su camino, aunque no las dejó sin testimonio de sí, haciendo el bien y dispensando desde el cielo las lluvias y las estaciones fructíferas, llenando los corazones de alimentos y de alegría” (*Act.* 14, 15-17; cfr. *Act.* 17, 25-27 y *Rom.* I, 18-20). Los pilares para el conocimiento de Dios y del orden natural están dados por el ritmo de las estaciones y la voz de la conciencia, en goce de todos los pueblos.

Por ley escrita, positiva o estatal, o bien ley humana, se comprende la creada y promulgada por legisladores humanos. Es bueno observarlas, y deben preferirse las del propio estado a otras ajenas, siempre que no se contravenga la ley divina. “Es menester obedecer a Dios antes que a los hombres” (*Act.* 5, 29). Orígenes reivindica para los cristianos el derecho de violar las leyes estatales si se oponen a la ley divina, “...es santo violar las leyes estatales en caso de que se opongan a leyes superiores establecidas por Jesús Poderosísimo”. Lo que debe primar es el seguir leyes superiores más que no observar las inferiores, es decir, las humanas. Deben así desobedecerse las leyes que inciten u obliguen a la idolatría:

A la verdad, grandes diferencias hallamos en cada pueblo; y sin embargo, cada uno cree que lo suyo es lo mejor... Tal es la fuerza de las instituciones, y a mi parecer, tiene razón Píndaro cuando dice que la costumbre es la reina de todo (*Contra Celso*, V, 34).

... todo, en cambio, ha de estar pronto a sufrir el que obedece a Dios... ¿Según qué leyes quiere Celso que sacrifiquemos a los demonios? Porque si es conforme con las que rigen en las ciudades, tendrá que demostrar que se conciertan con las leyes divinas. Y si no puede demostrarlo (pues ni aun entre sí conciertan leyes de muchas ciudades) es evidente que no deben llamarse siquiera verdaderas leyes, leyes de hombres malvados a las que no hay que obedecer, pues es necesario obedecer a Dios antes que a los hombres (*Contra Celso*, VIII, 26, cfr. V. 32, 33, 34, 35, 37, 39, 40). Hay que considerar dos leyes: una, la ley de naturaleza, cuyo autor sería Dios; y otra, la ley escrita que rige en los estados; y cuando la ley escrita no está en pugna con la ley de Dios, es bueno que los ciudadanos no la abandonen so pretexto de seguir leyes extranjeras.

Si la ley de la naturaleza, es decir la ley de Dios ordena algo contra la ley escrita, es de ver si la razón no convence de que debe decirse adiós a las leyes escritas y a la voluntad de los legisladores para acatar a Dios legislador, y resolverse a vivir según su Logos, así haya que arrostrar para ello peligros, trabajos sin cuento, la muerte y la ignominia (*Contra Celso*, V, 37).

No es contra la razón formar asociaciones que van contra la ley, pero son en favor de la verdad. Si unos cuantos se conjuraran secretamente

para matar al tirano que se apoderó de la ciudad, obrarían lícitamente...
(*Contra Celso*, V, 37).

Fundamenta así Orígenes no sólo la legitimidad de la ley escrita según su adecuación a la ley divina, sino que comprende en su fundamentación filosófica al derecho de resistencia a la opresión y a Actos de los Apóstoles: 5, 20. La opresión del demonio a través de los poderes estatales por medio de leyes contrarias a la ley divina justifica esa resistencia. Con todo se está lejos de identificar poder estatal con poder demoníaco (*Contra Celso*, VIII, 65).

El ámbito ya señalado de los dos poderes, el espiritual y el temporal surge claramente. La ley divina, establecida por Dios por mediación de Moisés y confirmada por Jesucristo debe primar en lo espiritual sobre la ley estatal o humana (...cosa conveniente era que el Creador del mundo, que impuso leyes a todo el universo, diera fuerza a sus preceptos capaz de dominar a cualquiera... Dios, creador del mundo, dio esas leyes a Moisés... [quien] descuella mucho por encima de tus sabios poetas y filósofos) (*Contra Celso*, I, 18; cfr. I, 4, 19, 20, 21, 22 y II 51, 52, 53, 54, 55).

...el cristiano busca su ciudadanía no en un lugar de la tierra sino en los cielos... (*Contra Celso*, II, 5).

Las leyes diabólicas son las leyes humanas que favorezcan o inciten a la idolatría y no toda ley estatal. Este ordenamiento presente y diabólico será vencido con la aparición del eón futuro, el Reino de Dios y la transformación final. La lucha del cristiano no es contra los poderes de este mundo, ni aspira a ocupar sus tronos, sino que es contra los poderes de las tinieblas, que será conculcado definitivamente por Jesús Poderosísimo en la Parusía.

El cristianismo (y sus pensadores) se iba adaptando a la realidad del estado, y como ya las conciencias de muchos cristianos se adaptaban a la realidad de los eventos bélicos y a la condena capital, se iba preparando terreno para una valoración positiva del estado.

E. EL ESTADO

Hay una serie de presupuestos fundamentales en Orígenes que se hace necesario delinear antes de abordar los ítems correspondientes.

Primeramente, la distinción evangélica entre Dios y el César, base de todo el pensamiento político de Orígenes. Hasta el advenimiento de Jesucristo, el estado o los poderes públicos si se prefiere, requerían una obediencia total de sus súbditos, organizando no sólo la vida pública sino tam-

bién la vida privada. Se arrogaba aún un derecho incondicionado sobre la intimidad de las conciencias.

El estoicismo, a pesar de su moral universal, no pudo hacer avances claros y firmes en este campo, donde seguía incólume el poder absoluto del poder público. Es con el cristianismo que esas dos esferas, la temporal y la espiritual se deslindan.

En segundo lugar, como consecuencia de lo anterior, la distinción de dos órdenes de coacción: el externo, propio del poder del estado para asegurar un cierto orden y seguridad y que no pasa de la materialidad de actos externos, y el interno, reservado al poder espiritual. El estado tiene en consecuencia una dimensión ambivalente, positiva y negativa. El hombre, creado por Dios, hubiera vivido feliz, en orden y paz sin coacción si el drama del pecado no hubiera hecho irrupción en su vida. La astucia del Demonio y el juego donde intervino el pecado hizo necesario el surgimiento de un poder coactivo para corregir sus excesos y asegurar la paz exterior. El cristianismo se considera capaz de restablecer en el hombre la felicidad paradisíaca haciendo superflua la coerción estatal. Por otra parte su sustrato en la ley natural, ampliamente considerada, hace que no sólo Orígenes sino los apologistas en general, sean tributarios en su pensamiento, no sólo de la revelación "judeo-cristiana" sino también en la filosofía.

Por último, la triple clasificación de los hombres según su pertenencia a las comunidades de los reinos de este mundo (carneles), a la comunidad de la Iglesia (psíquicos) y a la *Communio sanctorum* (pneumáticos) que estará plenamente realizada luego de la transformación final (*apokatástasis panton*) es ya un índice claro de la distinción que hace el alejandrino de los poderes de este mundo y el poder de la Iglesia.

El cristiano debe pleno respeto a la autoridad estatal, que dentro de su competencia sirve de freno para la maldad. Se trata de un respeto debido a una realidad extraña a uno, y a la vez inferior. Sólo pecando se puede caer bajo la férula del poder del estado. Es por eso que el sentido profundo del precepto "Dad al César lo que es del César", hace que el cristiano elimine de sí todo cuanto pueda ser objeto de acción estatal, ya que se trata de elementos de imperfección y de pecado. La coincidencia entre estado y pecado, emperador y demonio no es de naturaleza como suponía Hipólito, sino porque la esfera de la acción de ambos es la misma. Esta es la dimensión positiva del estado, ya que por su accionar se corrigen y frenan las maldades humanas. La negativa estriba en que no puede restablecer en el hombre la felicidad primigenia. Ello es lo propio de la Iglesia, tal como se expuso recientemente. Orígenes llega a considerar en su ideal concepción del cristianismo, que la misma existencia de los césares sería

innecesaria más que prever césares cristianos. Esta concepción de Orígenes es el exponente del idealismo cristiano en su máxima altura. Pero, por él mismo, excepcional en la conciencia cristiana de una comunidad que veía de manera bien diferente la realidad que le tocaba vivir. Y esa realidad consistía en una sociedad donde no sólo la mayoría no era cristiana, sino también en una comunidad cristiana donde si bien las pautas morales eran elevadas, no siempre ni en todas partes se hacía posible esa pregonada "anarquía cristiana" reclamando la intervención de la fuerza del estado.

1. *El gobernante:*

El fundamento de la obediencia del súbdito radica en que el príncipe se someta a la ley. Sobre todo a la ley natural. Con esto queda establecido un precedente importante en la limitación del poder del estado. El gobernante debe obedecer la ley, y la ley positiva no debe prescribir cosas inicuas. Corolario de todo esto es la justificación de la resistencia a la autoridad y la desobediencia a la ley inicua. Orígenes no considera el derecho a la rebelión, como más tarde sucedería. La resistencia es respetuosa pero desarmada.

La incompatibilidad entre estado y cristianismo es indirecta. La posición de Tertuliano que rechaza todo tipo de coerción estatal, propicia el rechazo de las cargas civiles y militares constituye una voz aislada de extremismo escatológico. Su interpretación rebasa aun el sentido del precepto evangélico "Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios" puesto que el César nada posee, ni siquiera la efigie de la moneda del tributo le pertenece pues es la imagen de un hombre creado por Dios y redimido por Cristo... Para Orígenes el cristiano debe abstenerse también de las cargas públicas, debe reservarse para ejercerlas en el interior de la Iglesia. A diferencia de Tertuliano no excluye la posibilidad de un César cristiano, pero más que eso, la transformación de la sociedad por el fermento de la comunidad cristiana centrada en el vínculo del amor, debería tornar innecesaria la presencia de los césares.

En el prólogo de *Contra Celso*, Orígenes describe, al querer refutar la calumnia de Celso que los cristianos son una banda secreta e ilegal, la asociación de ciudadanos para dar muerte al tirano que acaba de tomar por fuerza la ciudad como legítima. (Prólogo de *Contra Celso*, n. 1). ¿Hay en esto una simple transmisión del pensamiento estoico o una fundamentación indirecta al derecho de rebelión? Ya no vuelve Orígenes en toda su obra a insistir sobre el particular, pero sí a la resistencia a la opresión, como resistencia activa pero desarmada.

El gobernante no es dueño sino administrador ya que "...no se ha dado al emperador, de modo absoluto, todo lo que hay en la tierra, ni todo lo recibimos de él..." (*Contra Celso*, VIII, 67). Todo poder proviene de lo alto, del Dios del Universo:

...el soberano sea el rey uno... a quien lo designe Aquél que instituye a los reyes y los destituye y el que, a su tiempo, suscita al buen gobernante sobre la tierra... Dios gobierna todas las cosas y sabe muy bien lo que hace en la instauración de los reyes (*Contra Celso*, VIII, 68; cfr. Daniel 2, 21, Eccli, 10,4). Absurdo fuera, en efecto, que en el caso de contradecirse lo que agrada a Dios y lo que ordena ley alguna de las ciudades, de ser imposible agradar a Dios y a los que tales leyes estatuyen, fuera despreciar acciones por las que se agrada al Creador del universo y abrazar aquellas por las que se desagrade a Dios y se satisfice a leyes que no son leyes y a los amigos de ellas (*Contra Celso*, V, 37).

Orígenes no deja de aspirar a que griegos y bárbaros de Europa, Asia y Africa converjan en un sentir único. Considera a Celso equivocado, cuando al plantearse esa posibilidad la desdeña como irrealizable. El medio apropiado según Orígenes para ello es la aceptación universal del cristianismo:

...todo lo racional ha de convenir en una sola ley. Nosotros afirmamos que el Logos dominará un día sobre toda la naturaleza racional y transformará a toda alma en su propia perfección...; "ese imperio cristiano carecerá de medios de coacción y de guerras porque los cristianos" orando con perfecto concierto podrán destruir más enemigos que los que destruyeran con la oración de Moisés... (*Contra Celso*, VIII, 69 y 72).

El cristianismo puede restablecer el estado de perfección primitiva por la práctica de la virtud, especialmente de la caridad. Más que prever la posibilidad de un César cristiano, por medio de esta transformación se prescinde de él. Se atisba que esa transformación indudablemente se dará al final, pero no se descarta una transformación de esta sociedad y de esta humanidad concreta por parte del fermento evangélico. Esa sublime visión del porvenir cristiano, lejos de una hipótesis de delirio, marca toda la expectativa de futuro de Orígenes.

2. Estado e Iglesia

La concepción cristiana del estado en Orígenes es ambivalente como ya señaláramos. Es una realidad positiva-negativa. Para Orígenes el cristianismo puede restablecer el estado de perfección primitiva por la práctica de las virtudes evangélicas y por sobre todo por la práctica de la caridad como vínculo de la sociedad.

El estado con sus poderes coactivos es una realidad dolorosa, consecuencia necesaria por la decadencia del género humano por la comisión del

pecado original. Entrado el mal por obra del demonio en la sociedad humana, se impone un cierto poder para mantener el orden castigando a los malvados. La coerción estatal apunta al orden externo, de allí su carácter transeúnte y precario. El cristianismo apunta a otro tipo de coerción, al interno, al alma y por la fuerza del amor. De allí su grandeza. De donde surge que la perfección cristiana vence a la ley.

El hombre creado por Dios, y bajo la dirección del verbo (Logos) habría podido vivir en paz y en orden de no ser por las insidias del demonio (*Tertuliano Apol.*, 26, I, *Apol.*, 10, 5-6). Lo mismo es retomado por Justino y por Orígenes que ven en la espada un poder medicinal y correctivo.

Así, Clemente pone tres peldaños de perfección que se operan, primero por la ley positiva estatal que reprime las acciones malvadas —simple fuerza externa—, un segundo peldaño lo constituye la ley natural, y el tercero que perfecciona el segundo está dado por el conocimiento cristiano. La esfera de las prestaciones estatales son tan sólo físicas, de valor externo y material.

Todo poder viene de Dios (Romanos, cap. 13) y ese poder al igual que los sentidos puede utilizarse buenamente o malamente. Por ello el mismo San Pablo recomienda que se eleven oraciones, peticiones y súplicas como asimismo acciones de gracias por los emperadores y todos los constituidos en dignidad, con el fin de gozar de una vida tranquila y quieta, con toda piedad y honestidad (Timoteo 2, 2 y ss.) y que los súbditos vivan sumisos a los príncipes y autoridades (Tito 3,1-2). Si bien el estado surge para Orígenes como consecuencia del pecado, remedia efectos del mismo, evitando la prepotencia de los fuertes.

Orígenes se pronuncia contra la monarquía hereditaria, a la que considera fuente de constantes fracasos. La soberanía que inviste el príncipe le es delegada por Dios, tal como surge del contexto del evangelio de Juan. Orígenes no pensaba que el César no pudiera ser cristiano, pero su ideal era que dada la índole punitiva del estado, el cristianismo lo tornara superfluo por la práctica de la virtud. Así el Reino de Dios encontraría su realización, no contra el reino del príncipe, sino venciendo al demonio, con lo que se haría innecesario el segundo.

Podemos acotar que el imperio se torna positivo también en cuanto contribuye con su orden a la difusión del cristianismo. La *pax romana* sería la base de la *pax Christi*; aun sin proponérselo la posibilita, con lo que la misma existencia del imperio cobraría un sentido providencialista. El cristianismo aparece como una fuerza unificadora: "Todo el mundo es la gran

“casa de Dios”, en el que las iglesias son “rocas celestes enquistadas en la ciudad terrena”.¹²

Lo ya citado con respecto al porvenir cristiano si se diera la aceptación universal del Evangelio (*Contra Celso*, VIII, 72) que implicaría una transformación aquí y ahora de la sociedad humana por la práctica de las virtudes evangélicas y sobre todo la caridad como vínculo social por excelencia abre una contradicción aparente con el principio de la distinción de poderes. Por un lado se confunde el plano de las aspiraciones con el de las realizaciones cumplidas, defecto que operará de hecho en el imperio bizantino e impedirá toda iniciativa de progreso. Por otro lado, para la transformación de la sociedad debería operarse una conversión total al Evangelio, con lo cual más que unificarse las esferas (espiritual y temporal) se haría innecesario el resorte de los poderes públicos en razón de la práctica generalizada de la caridad.

San Pablo era mucho más realista, y debe buscarse la falla de estas conclusiones quizás, en la adopción de un esquema platónico exclusivo para una eclesiología incipiente.

3. *El cristiano y la vida política:*

En principio el cristiano no debe sustraerse a la vida social. Debe ser buen ciudadano y orar por la autoridad como expresa la carta a Timoteo del apóstol San Pablo. Asimismo, la Carta a Diogneto, de los tiempos antiguos, expresa:

Los cristianos no se distinguen de los demás hombres, ni por el lugar en que viven, ni por su lenguaje, ni por sus costumbres. Viven en ciudades griegas y bárbaras, según les cupo en suerte, siguen las costumbres de los habitantes del país, tanto en el vestir como en todo su estilo de vida y, sin embargo, dan muestras de un tenor de vida admirable y, a juicio de todos, increíble... (*Carta a Diogneto*, cap. 5: Funk 1, 397 y ss.).

Dado que su ciudadanía está en los cielos (*Carta a Diogneto*, cap. 5: Funk 1, 397-398, y *Contra Celso*, II, 5) no se admite que los cristianos se mezclen en la gestión de los asuntos públicos por el peligro que encierra el que se contagien del estilo de vida pagano y para reservarse a ocupar los cargos de gobierno dentro de la comunidad cristiana:

En cada ciudad hay otro sistema de patria, fundado por el Logos de Dios, y exhortamos a gobernar las iglesias a los poderosos por su palabra y vida sana... Si los cristianos rehusan los cargos públicos, no es porque

12) Ver n. 8.

~~tratan de eludir los servicios generales que pide la vida, sino porque quieren guardarse a sí mismos, por la salud eterna de los hombres, para el servicio más divino y necesario de la Iglesia de Dios~~ (*Contra Celso*, VIII, 75).

No obstante son los cristianos bienhechores eminentes de la patria:

...los cristianos hacen a su patria mayores beneficios que el resto de los hombres, pues educan a sus ciudadanos y les enseñan a ser piadosos para con el Dios del universo, y levantan a cierta ciudad divina y celeste a quienes hubieran vivido bien en las más pequeñas ciudades (*Contra Celso*, VIII, 74).

Con respecto al ejército, combatir en él, le acarrearía al cristiano tener que matar, por un lado, y por el otro contaminarse de idolatría al adherirse a la bandera del emperador y al culto de Roma:

No deberse jurar por quien sea emperador entre los hombres o por la que se llama fortuna o genio suyo..., sería jurar por su démon... No se ha dado al emperador, de modo absoluto, todo lo que hay sobre la tierra, ni todo lo que recibimos en la vida lo recibimos de él (*Contra Celso*, VIII, 65 y 67).

El juramento por la fortuna del emperador era idolátrico, son innumerables los testimonios de su repulsa por los cristianos en sus actas de martirio (*Padres Apostólicos*. BAC, 1950, p. 678 y ss.; martirio de Policarpo de Esmirna; Tertull., *Apol.* XXXII; XVVV10; Min. Félix, Octavius 29). Pero además el mismo acto de enrolarse en la milicia frecuentemente aparejaba la expulsión de la vida de la Iglesia (*Traditio Apostolica*, de Hipólito Romano, 163). Orígenes sostiene con respecto al servicio de las armas, un doble argumento para que los fieles cristianos se abstengan, pues los sacerdotes paganos y los guardianes de los ídolos no son hechos soldados en razón de contaminar su diestra reservada a supuestos sacrificios a los que dicen ser dioses. Por ello, con cuánta mayor razón los cristianos que hacen peticiones, súplicas, intercesiones, y acciones de gracia por todos los hombres, señaladamente por los emperadores y cuantos están constituidos en autoridad (cfr. 1 Tim. 2, 1-2) "y cuanto uno es más piadoso, tanto más eficaz es su ayuda a los que imperan, más que la de los mismos soldados que salen a campaña y matan a cuantos enemigos pueden" (*Contra Celso*, VIII, 73).

Vale decir que por un lado, el cristiano pertenece a un pueblo sacerdotal, el pueblo del Mesías, y por lo tanto, con mayor derecho y razón que los sacerdotes paganos debe estar exento de la milicia. Por otro lado, la oración del cristiano por lo que están constituidos en autoridad, es la manera de contribuir al éxito del emperador, ya que de esa manera se combate a los demonios, favorecedores de toda contienda.

Per otra parte, nosotros, que con nuestras oraciones destruimos los demonios, que son los que suscitan las guerras y violan los tratados y perturban la paz, ayudamos al emperador más que quienes aparentemente hacen la guerra... y hasta puede decirse que nosotros combatimos más que nadie por el emperador; porque si no salimos con él a campaña, aun cuando nos urja a ello, luchamos a favor suyo juntando nuestro propio ejército por medio de las súplicas a Dios (*Contra Celso*, VIII, 73).

Distingue Orígenes que el favor que pueden hacer los cristianos es orar por sus príncipes cuando ellos entren en guerra. Con todo la realidad vivida por la comunidad cristiana era otra. Si bien es cierto que el juramento por el emperador fue la causa de innumerables martirios, también es cierto que muchos oficiales y subalternos permanecían alistados, a pesar de Clemente, Orígenes y Tertuliano, la Traditio Apostolica de Hipólito de Roma, en las filas imperiales, y que eran excelentes combatientes. La gran prueba era si había obligación de juramento especial de por medio, en que evidentemente no cabía ninguna interpretación personal, y se imponía o apostatar o padecer el martirio. La evolución posterior en la vida de la Iglesia excluyó del servicio activo de las armas tan sólo a los clérigos.

4. *El fin del estado:*

El estado debe establecer las condiciones para la virtud en la vida de los ciudadanos, por la práctica de las cuales la vida social será tranquila y honesta. Puede considerarse a los funcionarios del estado como ministros de Dios en cuanto reprimen el mal, protegen los esfuerzos que tienden al bien material y custodian la paz y el orden. Si bien el poder del estado es efectivo eminentemente en su función penal, ello no lo es todo, es necesaria la prevención. No sólo curar por la espada sino enseñar. Por encima de la función terapéutica se sitúa la pedagógica:

...los cristianos hacen a su patria mayores beneficios que el resto de los hombres, pues educan a sus ciudadanos y les enseñan a ser piadosos para con el Dios del universo... (*Contra Celso*, VIII, 75).

Como ya dijéramos, Orígenes no pensaba que el César no pudiera ser cristiano. Celso, a quien combatió tan magistralmente Orígenes, termina sus infundios contra los cristianos, llamándolos para que renuncien a su religión y se conviertan en leales servidores del emperador y del Imperio. Orígenes replica:

No destruimos, empero, la doctrina de la providencia, ni de lo que por ella se dispone, ora principalmente, ora por ciertas concomitancias... ¡Y ojalá hicieran todos lo mismo que yo, negando la doctrina homérica, pero guardando lo divino sobre el imperio y observando el precepto de honrar al emperador! A la verdad, en tal supuesto, ni el emperador se quedaría solo y abandonado, ni el gobierno de la tierra caería en ma-

nos de los bárbaros más sin ley y salvajes... si todos los bárbaros, al aceptar la palabra de Dios, serían los hombres de más ley y más mansos, desaparecería toda falsa religión y sólo imperaría la cristiana, cosa que acontecerá un día, puesto que el Logos gana para sí, más y más almas (*Contra Celso*, VIII, 68).

Una visión cristiana del imperio, no por la conversión del César, sino por el abrazo de griegos y bárbaros en el Evangelio, sirve de refutación a Celso. Conversión al cristianismo de romanos y extranjeros que beneficiaría al imperio pues extendería sus fronteras por sobre los pueblos bárbaros vecinos, no por la fuerza de las armas, sino de la virtud.

Cabe recordar que a más de medio siglo después de la muerte de Orígenes, el César se hizo cristiano, y que caído el imperio, el ejemplo de los monjes y sus enseñanzas llevaron la romanidad y el evangelio a las tribus paganas de Inglaterra (Agustín), Germania (Bonifacio), Holanda (Willibordo), y los Balcanes (Cirilo y Metodio).

Subyace en Orígenes un providencialismo en la razón del imperio para la extensión del Evangelio, y que "cultura, desarrollo y servicio social tienen necesidad de unirse a la religión si no quieren corromperse desvirtuándose; tienen necesidad del yugo de Jesucristo, Creador y Redentor, juez y consumidor del mundo, alfa y omega de los tiempos".¹³

F. LA FAMILIA

Orígenes, al hablar de los vínculos domésticos reitera el pensamiento paulino y el propio de la Escuela de Alejandría, destacando que debe primar el amor y la veneración por sobre el despotismo que impregnaba todos los aspectos del vínculo familiar en la Antigüedad. A pesar de que en mucho se habían suavizado las antiguas costumbres que adjudicaban al *paterfamilias* un derecho absoluto sobre la vida, libertad y bienes de los miembros de su familia, la situación de la mujer y la de los mismos hijos no era envidiable.

San Pablo había enseñado que en Jesucristo no hay diferencia entre griego y judío, esclavo o libre, hombre y mujer. Sin embargo también enseña que las mujeres deben estar sujetas a sus maridos y deben obedecerlo. Pero los maridos deben amarlas "como a su propio cuerpo" a quien nadie desprecia. A los hijos recomienda obedecer a sus padres. Y a los padres

¹³) Ver n. 9.

que amen y eduquen a sus hijos y no los exasperen.¹⁴ Los siervos deben obedecer dócilmente a sus amos. Los amos deben recordar que en Dios no hay acepción de personas y no deben maltratarlos. La comunidad cristiana supera todo prejuicio y todo dato sociológico restrictivo. Ni en Alejandría ni en Roma ni en Atenas se predicó la rebelión de los esclavos. Fue en Roma, en el año 63 que San Pablo devuelve al cristiano Filemón el esclavo también cristiano Onésimo, fugitivo de su casa. Dice Pablo: "Te lo devuelvo; a él, es decir mis entrañas", y prosigue, más adelante: "...no ya como siervo, antes, más que siervo como hermano amado, muy amado para mí, pero mucho más para ti" (Carta Filemón 1, 11 y 15 y ss.).

Con el cristianismo, el matrimonio recobra su carácter de unión sagrada, restituido a su función y carácter primigenio en los albores del género humano. Con todo, las diferencias funcionales propias de toda sociedad subsisten. El padre es la autoridad suprema, no absoluta, de la sociedad doméstica, tal como surge del orden de la naturaleza. Más que un déspota debe ser imagen del Padre Celestial. Ya Pablo señala las responsabilidades que comportan el ejercicio de la autoridad doméstica. Orígenes no adhiere a las diatribas misóginas de Tertuliano. Alejandría era una cosmópolis donde la mujer tenía acceso inclusive a la enseñanza superior entre otras actividades de la vida pública. El espíritu helenista al que Orígenes se inserta difiere en ello del espíritu siríaco del que es tributario, indirectamente, Tertuliano. Tampoco excluye Orígenes al matrimonio en favor de un quiliismo próximo a cumplirse. La castidad y la vida de virginidad consagrada eran invitaciones evangélicas vividas en el seno de la comunidad cristiana y que, por ese entonces, comenzaban a manifestarse no como conductas aisladas como la de los anacoretas y los padres del yermo, sino organizadas. El monacato, con todo su vigor, brotaba y precisamente en los desiertos y páramos de Egipto. Presuponía una muerte radical para las realidades de este mundo y un vivir tan sólo para Dios. El monacato egipcio estuvo impregnado de un cierto platonismo como el siríaco casi contemporáneo lo estuvo de ese espíritu ya señalado y propio de la obsesión milenarista de los sirios. Pero escapa a Orígenes la consideración del rol del monacato, por otra parte de reciente data, en su obra. Quizás no estaban todavía lo suficientemente deslindadas las fronteras de toda la comunidad cristiana y esas comunidades peculiares. Mucho de lo practicado por esos monjes y monjas, Orígenes lo atribuye a la comunidad eclesial total, la roca celeste enquistada sobre la ciudad terrestre.

¹⁴ Toda la fundamentación escriturística puede encontrarse especialmente en Efesios 5, 21-31 y Romanos 12. Asimismo la doctrina petrina de las cartas universales es fundamental.

Respecto de la propiedad privada, es admitida, pero es deber del cristiano la liberalidad y la hospitalidad. El consejo evangélico de la pobreza, si bien dirigido a toda la Iglesia, es realizado diversamente por los monjes y los seglares. Serán esos monjes del desierto que vivirán una pobreza total, no sólo jurídica, y rescatarán al trabajo como ejercicio ascético. Este detalle tan interesante escapa también a la consideración del alejandrino, fenómeno del cual fue casi contemporáneo, por lo que, a diferencia de los padres griegos y latinos que le suceden, su obra no se detiene a precisar el dato ni a profundizar sobre el tema de la propiedad privada.

Confesamos realmente que queremos instruir a todos por la que es palabra de Dios, de modo que también a los muchachos les dirigimos la exhortación que les conviene y mostramos a los esclavos como, adquiriendo espíritu libre, nacerán de noble raza por obra del Logos...

¿Por qué no han de querer que los esclavos profesen la filosofía? ¿Vamos a acusar nosotros a los filósofos de que los exhorten a la virtud como hizo Pitágoras con Zamolxis, y Zenón con Perseo, y los que recientemente incitaron a Epicteto a profesar la filosofía? (*Contra Celso*, III, 54).

La pequeñez de edad, de condición social o la diferencia de sexo no son obstáculo para el llamado a la fe. Orígenes no se queda corto frente a los ejemplos de los filósofos que cita, y pone el ejemplo no aislado de algún pensador cristiano o de él mismo, sino el de toda la Iglesia.

A las mujeres las libramos de la deshonestidad y perversión que les viene de los que tratan con ellas, y de toda manía por teatros y bailes, no menos que de la superstición; y a los niños, apenas llegan a la pubertad y se despiertan sus instintos por lo sexual, tratamos de hacerlos castos, poniéndoles delante no sólo la fealdad del pecado, sino también el estado en que queda el alma de los males, la cuenta que tendrá que dar y los castigos que sufrirá (*Contra Celso*, III, 56).

Toda la Iglesia garantiza el respeto por la mujer y una sabia orientación de la juventud.

CONCLUSIONES

Hemos rastreado ya las salientes políticas del pensamiento origeniano. Si bien con posterioridad Orígenes fue condenado por las exageraciones parciales a que lo sometieron y desarrollaron varios notables heresiarcas, sus

concepciones políticas no entran en condenación semejante como tampoco la persona del célebre apologista.

Si bien carece de una cosmovisión política sistematizada tal como la presentan San Alberto, Santo Tomás o los humanistas del Renacimiento, y sus vertientes sociopolíticas deben ser exploradas a través de toda su obra y especialmente en *Contra Celso*, el germen de casi toda concepción cristiana de la política lo podemos encontrar ya comenzado a desarrollar en él.

Por su parte presenta aportes sumamente novedosos como el derecho a la resistencia a la opresión que concretaría tan magistralmente en la obra del jesuita Mariana, en las propias narices del nacimiento de las monarquías modernas y en pensadores políticos de los siglos XVIII y XIX.

Su teología trinitaria fue débil y deficiente, con un Cristo demasiado subordinado al Padre y un Espíritu Santo bastante ignorado, pero todo ello cede ante una sociología y una política donde el Amor es soporte, medio y fin de toda convivencia humana.

Tributario del espíritu griego, griego él mismo, lo encarna, lo circunscribe, lo eleva rechazando ampliamente no sólo cuanto se oponga a la revelación, sino también a los bandos sectarios que minaban a la Iglesia y en especial al milenarismo de inspiración siríaca. Desvaríos gnósticos, quiliasmo, sinagoga y paganismo son los ángulos que enmarcan la controversia de Orígenes.

El cristianismo aparta de la mala filosofía ya que según Orígenes: "en la filosofía griega hay cosas no despreciables, persuasivas para el vulgo pero que presentan la mentira como verdad" (*Contra Celso*, prólogo). Asimismo, el mundo pagano es visto como el ámbito propio de los demonios, el quiliasmo negado ya que "el cristiano busca la ciudadanía no en un lugar de la tierra sino en los cielos" (*Contra Celso*, II, 5). La plenitud, el Reino, es del futuro. El tiempo presente es el compás de combate para el alma, cuya transmigración niega, considerándolo fábula pagana indigna de la razón (*Contra Celso*, VIII, 30). Lo que sí es propio de Orígenes, es la creencia en la preexistencia de las almas, y la *apokatástasis panton*, o transformación final universal por el fuego (*Contra Celso*, V, 15). Respecto de la sinagoga véase la nota número 10.

La concepción del estado, resaltando su aspecto penal, la distinción, no confrontación entre dos esferas, la del César y la de Dios, la fundamentación del derecho a la resistencia a la opresión, el derecho a la libertad religiosa serán las notas características de Orígenes.

Confía en la creación. Es obra de Dios. La actuación de los demonios y del pecado no alcanzan a desvirtuar la bondad de Dios en sus creaturas,

restauradas por Jesucristo. El mal no es de la materia sino de la voluntad (*Contra Celso*, IV, 63). Para Orígenes, el estado no se identifica con la bestia apocalíptica de los chionitas, ni de Tertuliano e Hipólito, no es malo en sí, pero carece de una fundamentación positiva del mismo como llegará luego con San Agustín, en la *Ciudad de Dios*. Para Orígenes, sin pecado original no habría estado, resaltando así, marcadamente, su carácter punitivo y correctivo.

Claro que tampoco se había dado lo que Prudencio cantarfa luego: la gran vestal se hace cristiana, los senadores besan el pie del Príncipe de los Apóstoles y el mismo emperador, que también era Pontífice Máximo pagano llevaba la Cruz en su bandera... pero la línea de Orígenes es optimista respecto de la naturaleza y futuro de los poderes públicos y se encuentra en la misma línea apologética de lo cristiano que pasa por San Agustín hasta Unamuno en nuestros días.

Es curioso que siendo con el Cristianismo con quien apareciera la distinción entre la esfera de la política y la de la Fe, luego, cuando la vieja Roma debilitada y enferma daba lugar a un sistema absolutista sin contrapesos, el rol del príncipe cristiano adquiere una importancia capital. La Administración del Estado que pretende dirigirlo todo, va a acorralar a los jefes naturales de la Iglesia, pretendiendo sustituirlos por el emperador. Se utiliza la religión como elemento de cohesión, salvándose la independencia de la Iglesia en la definición de cuestiones de fe y a veces ni siquiera eso. Ya Constantino se había erigido en el "obispo de afuera", es decir el "Apóstol" de aquellos que están afuera de la Iglesia para conducirlos a Ella. Teodosio prosigue esta política y se cristalizaría con Justiniano quien ya legisla en cuestiones canónicas. Sobrada prueba de todo ello lo constituyen las luchas contra las diversas herejías y la intromisión de los emperadores en las disputadas cristológicas del siglo v, que produjeron diversos cismas en el seno de la Iglesia.

El rol desempeñado por el emperador en Bizancio, luego se calcaría de hecho por los príncipes eslavos del siglo x, llegando con el tiempo a cobrar derecho en la doctrina de la "Tercera Roma" del monje Filareto, en los fines del siglo iv. Igual situación se da en la Galia de Clodoveo cuando éste se bautiza, o en el reino visigótico de España (M. BLOCH, *Les rois thaumaturges*, 1924, p. 461), donde el rey pasa a ser considerado, "ungido e inviolable como Saúl". Luego, con la restauración del Imperio Romano Germánico en cabeza de Carlomagno se repetiría la intromisión y así iría fluctuando la lucha entre Cesaropapismo o regalismo a través de la historia y hasta nuestros días, en cuanto el poder civil se inmiscuye en los asuntos internos de la Iglesia y la doctrina de la independencia de ámbitos, es sostenida por la Iglesia. Sobrada prueba lo constituye el cisma de Enrique VIII, en Inglate-

rra, el galicanismo en Francia, el josefinismo en Austria, y el uso abusivo del Patronato por diversos gobiernos, y aún la misma existencia del Patronato, concesión peligrosísima que la Santa Sede había deparado al poder estatal.

Estado e Iglesia parecían coincidir, y si bien sus fines no son contrapuestos, la mutua colaboración no debe degenerar en coincidencias que desplieguen una gran intolerancia externa para lograr la cohesión interna. Prueba atroz lo constituye la Reforma protestante, en que el edificio de las monarquías medievales se desploma para surgir una doctrina peligrosa: el poder "divino" de los reyes que cristalizaría en el Despotismo Ilustrado.

El conflicto entre fe y política se renueva, y es famoso el caso del canciller de Inglaterra, sir Tomas More, canonizado en este siglo, que prefiere morir en el cadalso a traicionar la fe. Bueno es ser fiel al rey, pero mejor es serlo a Dios.

Este lema que lo orientó toda su vida fue el que lo hizo preferir la muerte a una obediencia servil e indigna al nuevo jefe de la Iglesia en Inglaterra, su rey. Como en Orígenes, el tema de la ley natural resurge en toda su plenitud, depurado por el peso de la Escolástica y por el Humanismo renacentista, del cual More, a la par que su amigo el presbítero Erasmo fueron notabilísimos exponentes. ¿Cuál es la frontera entre el César y Dios?

More fue el primer hombre moderno en delinear el esquema de un estado corporativo, con disciplina de hierro, disciplina que comparten humanistas católicos y socialistas, pero donde fallan estos últimos es en lo que define More en su *Utopía* situándose así en la línea de los grandes filósofos cristianos y por qué no en la de los estoicos y aun en los trágicos griegos: oponerse a la ley del Estado, el cual es súbdito, si la ley del mismo contraviene a la de Dios.

More concede al individuo la integridad de la conciencia. No puede ser obligado por el Estado a creer en aquello que no cree.

Es notable que la Declaración sobre Libertad Religiosa del Concilio Vaticano II establece que Cristo completó en la Cruz la obra de la redención

con la que adquiría para los hombres la salvación y la verdadera libertad concluyendo su revelación. Dio, en efecto, testimonio de la verdad, pero no quiso imponerla por la fuerza a los que la contradecían. Porque su reino no se defiende a golpes, sino que se establece dando testimonio de la verdad y prestándole oído, y crece por el amor con que Cristo, levantado en la Cruz, atrae a los hombres a Sí mismo.

Prosigue el Concilio refiriéndose a los Apóstoles, que

despreciando, pues todas las armas de la carne y siguiendo el ejemplo de mansedumbre y de modestia de Cristo, predica con la palabra de Dios confiando plenamente en la fuerza divina de esta palabra para destruir los poderes enemigos de Dios y llevar a los hombres a la fe de Cristo. Los Apóstoles como el Maestro, reconocieron la legítima autoridad civil (Romanos 13, 1-2). Pero al mismo tiempo no temieron contradecir al poder público cuando éste se oponía a la santa voluntad de Dios (Act. 5, 29).

Si bien la Iglesia en su decurso histórico no siempre practicó lo que predicó, siempre mantuvo la doctrina de que nadie debe ser forzado a abrazar la fe.

De este modo el fermento evangélico fue actuando durante largo tiempo en el espíritu humano y contribuyó poderosamente a que la humanidad, a través de los siglos percibiera con más amplitud la dignidad de la persona humana y madurara la convicción de que, en materia religiosa, esta dignidad debía conservarse inmune de cualquier coacción humana en la sociedad política (*Dignitatis humanae*, n. 14).

Si bien el Concilio ratifica la tradicional doctrina de la diferencia de ámbitos y la soberanía de cada uno en el propio, Iglesia y Estado, sienta positivamente el precedente de la libertad religiosa, tal como lo vivió la Iglesia en la Alejandría de Orígenes, tal como lo formulara More, pero respetando los principios elementales de orden público, los cuales deben estar en consonancia con la ley natural. También respecto de libertad religiosa cabría hablar muchísimo, pues justo en nuestros tiempos es dable ver en países tales como EE.UU. y Gran Bretaña que, bajo el rótulo de religiones, proliferan las más extravagantes y nocivas sectas cuyas pseudo-doctrinas enferman mental y corporalmente, cuando no destruyen la misma vida humana, comprometiendo no sólo el orden público de un estado determinado sino la existencia de toda sociedad política organizada.

Si bien muchos reirán ante los excesos del dualismo gnóstico con que se enfrentó la Escuela Catequística de Alejandría, y sus aberrantes derivaciones, que obsesionaron a más de una mente sagaz de aquellos tiempos, no pensemos que nuestra época presenta una tipología mejorada. Desde las sectas que exaltaban a Judas, las que adoraban a la serpiente o las que se arrogaban ascendencia en Caín a quien adoraban, o los mismos luciferianos y, posteriormente, los maniqueos, a pesar de sus aparentes contradicciones dentro de la gnosis, al satanismo contemporáneo, los sincretismos afroamericanos, los gurús vagantes, y otras deformaciones no responden sino al mismo principio, el dualismo. Y su auge desmedido, además de intereses comerciales, es consecuencia de esa angustia social que tan acertadamente describiera Martín Buber, como producto del abandono de las formas orgánicas de convivencia: Iglesia, Patria y Familia, por formas artificiales, que

no responden a las íntimas exigencias del alma humana y que un racionalismo descarnado introdujo en la Cultura Occidental.

Fue esa cultura occidental la que recogió principalmente ese fermento evangélico que determinó una renovación de los valores humanos, no sólo en lo personal sino en lo social, lo económico y lo moral.

Respecto de lo social, cambia radicalmente la situación de la mujer que deja de ser concebida como reproductora o instrumento de placer. Lo mismo cabe decir de la familia incluyendo la servidumbre, en quienes se hace resaltar su condición de rescatados por Cristo.

Respecto de lo económico, si bien la esclavitud no es abolida, y son pocas las voces que se levantan contra ella, como la de San Gregorio de Nyssa, amigo del otro Gregorio el Taumaturgo, que fuera discípulo de Orígenes, quien dijo: "poseer hombres es comprar la imagen Dios". Pero fue una voz aislada, junto a la de San Juan Crisóstomo y de otros padres de la Iglesia que exhortaban a instruir a los esclavos y manumitirlos luego. Sin embargo la Iglesia reconoció el matrimonio entre esclavos y libres, no amparado por la ley estatal, y posteriormente se favorecieron las manumisiones en el recinto de reunión de la Iglesia, reconociéndolas el Estado. La benignidad suplantó a los malos tratos, y durante muchos períodos la esclavitud desapareció de hecho hasta que madura la conciencia moral de Occidente, concreta en los movimientos abolicionistas del siglo pasado.

En lo moral, toma consistencia la responsabilidad moral colectiva desconocida en la Antigüedad y el alivio a los necesitados como obligación moral y no como pura efusión sentimental. Se organizan hospitales, patronatos para niños abandonados, ancianos, enfermos y libertos.

Luego de firme presión se suprimen los juegos de Circo con Teodosio, subsistiendo tan sólo los de fieras entre sí o los carros sin peligro. Es notable que todas las más destacadas voces contra los inhumanos juegos circenses —San Ambrosio, San Hilario, San Gregorio y San Jerónimo— fueran de discípulos de Orígenes, directa o indirectamente.

Respecto de la pena de muerte, también con Teodosio se la regula de tal manera que se necesitan 30 días para que quede firme luego de pronunciada, y frecuentemente fue conmutada por destierro y/o cautiverio perpetuo.

El enseñó, en efecto, que jamás les es ilícito a sus discípulos el matar un hombre, por malvado que sea, pues no consideraba compatible con su legislación divina permitir género alguno de muerte de un hombre. Ni tampoco los cristianos, de haber debido sus orígenes a una sedición, hubieran aceptado leyes tan blandas que les obliga a dejarse matar como ovejas, no son jamás capaces de defenderse de sus perseguidores (CONTRA CELSO, III, 7).

Es con las funciones públicas y a su aceptación por parte de cristianos, que tan agriamente combatió Tertuliano, y tan meticulosamente aceptara fluctuando oscilantemente Orígenes, como se dio una apertura, sobre todo, cuando el César se hizo cristiano, y luego, cuando los bárbaros irrumpieron en el Imperio, convirtiéndose los obispos y, especialmente el Romano Pontífice, en únicas fuentes de autoridad respetados por el pueblo y por los invasores.

Un caso concreto lo representa el mismo San Gregorio Taumaturgo, uno de los más preclaros discípulos de Orígenes. Nacido en el Ponto de noble alcurnia, egresado de la universidad de Derecho de Beirut, famosa en la Antigüedad, y mucho más con Justiniano en el siglo vi, siguió los cursos de Orígenes en Cesárea. Elevado posteriormente a la dignidad episcopal en su tierra natal, ejerció una labor apostólica enorme en todo el Norte del Asia Menor y hasta el Cáucaso. Y es él mismo, obispo de la Iglesia, quien debe encarar la jefatura de las ciudades en su defensa ante el avance de las invasiones godas. El hecho se repitió innumerables veces. Basta ojear los anales de la Europa de la Alta Edad Media.

¿Es que Orígenes había entrevistado la inutilidad del Estado, y habría anticipado un anarquismo cristiano?

No. Decididamente toda relación que se pretenda establecer entre los socialistas utópicos o los anarquistas azules con Orígenes es no sólo atrevida sino excesiva. Salvo la coincidencia de pareceres en una transformación ética, el resto es ajeno al alejandrino. Porque si bien fue San Agustín quien mejor precisara la necesidad de un poder civil en toda sociedad política, la cual se impone libremente en una sociedad perfecta y coactivamente en la ciudad terrena donde no ha sido extirpado el pecado, y la necesidad de moralidad del Estado, no por ello desconoce Orígenes la necesidad de ella, aunque resalta su aspecto penal. Lo que si anhela Orígenes es tornar innecesarias las leyes estatales por la perfecta observancia de la ley natural por los cristianos, quienes por su huelga de brazos caídos en el crimen, harían superflua toda pena temporal.

Pero aquí se confunden dos planos luego delineados por Agustín, y más ampliamente se confunde lo simbólico por lo realizado o por lo a realizarse, perdiéndose en la contemplación de una escatología no cumplida.

Con Orígenes el tema de las dos esferas, ya sentado en los Evangelios, el del César y el de Dios, se afirma como una defensa contra el estado totalitario, si bien la libertad de Conciencia ha sido receptada en todas las legislaciones modernas y suscripta dentro de la Declaración de los Derechos Humanos por las naciones miembros de la Organización de las Naciones Unidas, la realidad cotidiana en muchos estados dista de la jurídica, porque las

reservas de hecho o las restricciones o interpretaciones a que son sometidas esas garantías por los estados totalitarios desvirtúa su efectividad.

Obsérvese que cuando el artículo 19 de nuestra Constitución afirma la existencia de una moralidad intrínseca de las acciones libres de los hombres —moralidad con la cual, lógicamente, deben coincidir la legalidad dictada por el poder político respecto de esos mismos actos—, descarta de plano la concepción totalitaria del Estado, definida mejor que nadie por Hobbes en el siguiente párrafo: “la regla del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, de lo honesto y deshonesto, son las leyes civiles y, por tanto, debe estimarse como bueno aquello que el legislador ha ordenado”. O sea, el Estado totalitario, que radicalmente disiente con nuestro precepto constitucional, es la organización política que somete a todo el ser humano al arbitrio absoluto del Estado, ya que niega una moral natural reglante de los actos humanos” (T. HOBBS, *Elementa Philosophica de Cive*, cap. XII. I. Amsterdam apud Ludovicum Elzevirium, Anno 1647, p. 190).

Por todo ello, por esa fragancia de libertad que exhala, la lectura de Orígenes en su concepción filosófica cristiana de la política no ha perdido lozanía, a pesar de la variación de latitudes, y de condiciones sociales, políticas y económicas con todo lo que esa variación apareja. Y ello porque despierta el eco de la conciencia personal adormecida con tanta ideología tumefaciente superpuesta como mercadería o medicina de efectos reducidos que se le presenta de buena o de mala fe al hombre contemporáneo. Su lectura no fanatiza ni envilece, por el contrario abre horizontes y despeja errores, que a pesar de tanto tiempo que ha mediado son a grandes rasgos los mismos.

Recobrar la imagen con que Dios creó al Hombre y lo restauró por la Pasión de Cristo, es la meta de la Cristiandad, la liberación del hombre, pero de todo él. Para eso, la libertad de la Iglesia, lo mismo que la de todo hombre o comunidad religiosa debe ser asegurada.

Toda aportación al bien de la humanidad es un paso hacia Dios| El objetivo de la existencia es el triunfo del bien sobre el mal, mediante una larga lucha, para que retorne a su inocencia. Lucha que se da según dos ámbitos diferenciados, pero en vías a la felicidad, ya temporal o eterna del hombre, según la virtud de la justicia en toda su extensión, como formulara Aristóteles y desarrollara el Aquinate. Todas las verdades se reclaman, se complementan y, de más está decir, conducen a la Verdad.

La civilización occidental sufre una profunda crisis, la mayor de su historia, mayor que la irrupción de los bárbaros, pues el que está en juego ahora es el mismo orden natural.

Esa crisis no será superada con fórmulas ni con esquemas sintetizados en los laboratorios racionalistas e idealistas del siglo XIX, con sus soluciones alambicadas y sus corolarios materialistas.

Tan sólo un retorno al realismo en toda su profundidad, a las formas orgánicas de convivencia y a una renovación de su rica tradición, depurada de todo elemento regresivo accidental, podrá revitalizar a la cultura de Occidente, sin prejuicios ni apriorismos, y restablecer el respeto por la persona, que tanto costó alcanzar a la conciencia moral y que tan deteriorada se encuentra en estos momentos, en el Occidente que la recogió de la Revelación.

NÉSTOR DANIEL VILLA
Universidad Católica Argentina

BIBLIOGRAFIA

- 1 Patrología griega, Migne.
- 2 ORÍGENES, *CONTRA CELSO*, Madrid, B. A. C., 1972.
- 3 MASSART, GUGLIELMO, *Società e Stato nel Cristianesimo Primitivo*. Padova CEDAM, 1932.
- 4 APFELDT, W. *Die weltliche Gewalt in der Paulus-Exegese* - Forsch. z. Kirchen- u. Dogmengesch. 22 (Göttingen 1869) 43-53, 271-272.
- 5 DEMPFF, A. *SACRUM IMPERIUM* (Messina - Milano, 1936), 27-30.
- 6 SALVATORELLI, L. "Il pensiero del cristianismo antico intorno allo Stato, degli Apostoli ad Origene", in *Byzantisch. Riv. mensile illustr. di Studi relig.* 16 (Roma, 1920), 271-274. 278. 340 - 343.345 - 347.
- 7 EHRARDT, A. A. T. *Politische Metaphisik* 2 (Tübingen, 1959), 204-226.
- 8 MEINVIELLE, J. *De la Cábala al Progresismo*. Salta. Calchaquí, 1973.
- 9 BREHIER, E. *HISTORIA DE LA FILOSOFIA*, T. I. Buenos Aires, Sudamericana, 1942.
- 10 ZERNOV, N. *EL CRISTIANISMO ORIENTAL*, Madrid, Guadarrama, 1964.
- 11 SAMPAY, A. E. *LA FILOSOFIA JURIDICA DEL ARTICULO 19 DE LA CONSTITUCION NACIONAL*, Buenos Aires, Cooperadora de Derecho y Ciencias Sociales, 1975.

EL PROCESO PENAL DE MENORES

I. CONCEPTO

Nadie ignora la posibilidad de que los menores de 18 años, edad en que comienza la mayoría a los fines del Derecho Penal cometan hechos delictuosos, solos o junto con adultos. Por lo tanto ni el Estado ni la sociedad ni el Derecho Penal pueden permanecer indiferentes sin afrontar esta triste realidad mediante leyes que, sustentadas en el principio de protección integral de la minoridad, aseguren su juzgamiento por tribunales altamente especializados y procedimientos adaptados a sus particulares características, sin perder de vista que la principal finalidad de este tipo de enjuiciamiento consiste en la readaptación social del menor, en lo posible sin sacarlo del ámbito natural de su formación que es la familia.

La legislación procesal nacional estableció esos organismos jurisdiccionales en el artículo 20 de la ley 10.903 de "Patronato de menores" para la Capital Federal, y el procedimiento específico fue incorporado mucho después por las leyes 22.277 y como Título VII, denominado "Del proceso de Menores", con un solo artículo, el 689 bis, al Libro IV del Código de Procedimientos en Materia Penal, y 22.278¹ que aseguró la plena vigencia de la idea rectora enunciada al comienzo en todo el territorio de la República. Ambas leyes fueron modificadas por la 22.803,² que elevó la imputabilidad penal a los 16 años de edad. En lo relativo a la actividad tutelar que cumplen esos tribunales, inescindible de la estrictamente jurisdiccional, la reguló el Capítulo VIII del Reglamento para la Jurisdicción de lo Criminal y Correccional del 30 de agosto de 1979.

Se trata de un proceso que puede calificarse de verdaderamente privilegiado porque su finalidad inmediata no es la condena de los menores a quienes se imputa un delito cometido entre los 16 y los 18 años, aunque se iniciara o se reanudara su trámite después de alcanzada esta última edad o incluso la mayoría legal, sino su más rápida readaptación social. A este objetivo se encuentra enderezada la función jurisdiccional y, fundamentalmente, la misión tutelar que es la razón de ser de este tipo de enjuiciamiento.

1 Boletín Oficial, 28/10/1980.

2 Boletín Oficial, 9/5/1983.

Por tal motivo la resocialización es misión propia del Juez quien como titular del Patronato de Menores la inicia simultáneamente con la vinculación del menor a la causa respectiva y si resulta positiva el magistrado tiene la facultad de absolverlo o de disminuir la pena en la medida de la tentativa, aunque el hecho y la responsabilidad penal se hubiesen acreditado.

Por lo tanto la capacidad para ser procesado se adquiere al cumplir los 16 años, coincidentemente con la imputabilidad penal, salvo en los delitos de acción privada, o reprimidos con pena privativa de libertad que no exceda de dos años o solamente con multa o con inhabilitación, respecto de los cuales comienza recién a los 18 años y consecuentemente aquella capacidad, circunstancia que lógicamente los excluye del régimen privilegiado.

En los casos en que el delito se cometiera antes de cumplir los 16 años, es decir por un inimputable, la causa se inicia igualmente para verificar esta circunstancia y si participaron mayores. Acreditados dichos extremos, sin perjuicio de la disposición provisional del menor y su eventual transformación en definitiva como se verá más adelante, se declarará por resolución fundada su inimputabilidad sobreyéndose definitivamente en el proceso, o si se comprobare la intervención de mayores o menores imputables, la decisión se limitará a la aludida declaración y la causa proseguirá respecto de los últimos.

II. TRIBUNALES COMPETENTES

Existe consenso general en que el proceso de menores debe estar a cargo de organismos jurisdiccionales integrados por magistrados que tengan no solamente ciencia jurídica sino también profundos conocimientos en asuntos de la vida, especialmente relacionados con la familia; versación criminológica, pedagógica, psicológica, sociológica y psiquiátrica; un afinado sentido de humanidad desprovisto de sensiblería; y reconocida vocación por la protección de quienes se encuentran en una etapa de su desarrollo psico-físico de enorme trascendencia para su normal acceso al mundo de los adultos.³

El principio de protección integral de los menores, magistralmente expuesto por Juan Carlos Landó,⁴ entre muchas otras cuestiones comprende la prevención y el tratamiento de la delincuencia juvenil que obviamente implica todo lo concerniente a la tutela y asistencia de los sometidos a proceso penal. Es la idea rectora que sirve de cimiento a la estructuración

3 JULIO A. ALFONSÍN, *La infancia delincuente y la formación científica del juez de Menores*, Buenos Aires, 1937, p. 14.

4 JUAN CARLOS LANDÓ, *Protección al Menor*, Buenos Aires, Depalma, 1957.

de los tribunales competentes para su enjuiciamiento. Cabe poner de relieve que en su concepción más amplia ese principio está ínsito en el concepto de familia.

Las precedentes conclusiones fueron consecuencia de profundos estudios originados a fines del pasado siglo por: a) la preocupación de evitar todo contacto de los menores con delincuentes adultos; b) la convicción de que únicamente un órgano jurisdiccional especializado tiene aptitud para controlar el ejercicio de la patria potestad en cuanto pudiera haber influido en la incursión delictual de un menor, vigilándolo, suspendiéndolo, supliéndolo o decretando su pérdida; c) los adelantos registrados en las ciencias no jurídicas, cuyo conocimiento es ineludible para quien aspira a integrar estos organismos, que demostraron hasta la evidencia la facilidad y celeridad con que se produce la readaptación del menor, casi siempre antes de que termine el proceso; d) la evolución del concepto de imputabilidad penal y el convencimiento de que el problema del menor delincuente es distinto del del adulto, sobre todo porque en la generalidad de los casos su reintegro a la sociedad, perfectamente normalizado, no requiere una condena; e) la complejidad y diversidad de las causas determinantes de la delincuencia juvenil, entre las que se debe detectar sin error la motivante del delito; y f) el acierto que exige la subsiguiente selección del tratamiento tuitivo.

Con el fin de disipar cualquier duda sobre la envergadura del problema que en cada caso debe afrontar el Juez de Menores, basta citar algunas de las causas que inciden actualmente en la caída de los menores en el campo del delito y que son: 1ª) la inexistencia, la desorganización y el desquiciamiento de la familia, especialmente por la nefasta influencia negativa del divorcio vincular; 2ª) la necesidad de aumentar los ingresos monetarios del grupo familiar mediante el trabajo de todos sus miembros que redundan en desmedro de la educación, del esparcimiento y de la unión, con el consiguiente debilitamiento de la autoridad paterna y paulatino deterioro de nuestros tradicionales sistemas de vida; 3ª) la drogadicción; 4ª) las desviaciones sexuales y la prostitución; 5ª) las publicaciones, los espectáculos —teatrales, cinematográficos, televisivos, radiales, etc.— obscenos y pornográficos que, sumados a la profusa y bochornosa propaganda de la misma índole que despiertan prematuramente, excitan y distorsionan las naturales y sanas apetencias sexuales de los menores; 6ª) la escasez o carencia de viviendas dignas y adecuadas, con la inevitable promiscuidad que funciona como excelente caldo de cultivo de todo lo anterior; 7ª) la propaganda comercial insistente y planificada que induce a gastar más de lo que se tiene e incita a quienes carecen de la suficiente madurez a procurárselo ilícitamente; y 8ª) la falta de recursos que permitan construir o, cuando menos, refaccionar debidamente establecimientos de internación y dotarlos

de personal idóneo que pueda secundar, con probabilidades de éxito, la ardua misión que agobia a los Jueces de Menores.⁵

No se puede soslayar que en algunas ocasiones el delito no pasa de ser un episodio circunstancial e intrascendente para el menor o consecuencia de un instante crítico y fugaz de la adolescencia, situaciones que no siempre advertirá un magistrado carente de la versación y conocimientos precitados. Esa deficiencia lo impulsará a requerir el auxilio de expertos en la materia cuando la anomalía resulte notoria y tornará ilusorio el principio proteccional.

La meditación de todo lo que se acaba de exponer y la cabal interpretación de ese principio fueron la piedra fundamental del "Tribunal para Jóvenes del Condado de Cook", establecido en Chicago, Estados Unidos de Norte América, en el año 1899, primero en su especie científicamente concebido y estructurado, que fue ejemplo para todo el mundo civilizado.

Nuestro país no fue insensible a tales inquietudes que se materializaron, conforme se adelantara, en el artículo 20 de la ley 10.903, que estableció esos organismos en la Capital Federal y pronto fue seguida por otras similares en las provincias de Buenos Aires, Santa Fe y Córdoba, leyes 4.664, 3.611 y D/L 6.896-A-1957, respectivamente.

Sin embargo es justo recordar que ya en los albores de nuestra Independencia se había vislumbrado esa necesidad por las Ordenanzas del Excmo. Cabildo, Justicia y Regimiento de la Ciudad de Buenos Aires, expedidas el 10 de octubre de 1814 bajo el Directorio de Posadas, al atribuir competencia exclusiva para conocer en todo asunto que pudiera afectar la persona o los intereses de un menor al Alcalde de Segundo Voto, quien ejercía la función jurisdiccional en primera instancia alternándose con el de Primer Voto en el conocimiento anual de causas civiles y penales, e imponer la intervención del Regidor Defensor General de Menores. Esta competencia, especializada por la materia, fue mantenida por nuestro primer procesalista, el doctor Manuel Antonio de Castro, en el proyecto de "Ley de Magistraturas para la Provincia de Buenos Aires", al asignársela el Juez Letrado Segundo que substituyó al antiguo Alcalde.⁶

5 "Estudio Comparado sobre Delincuencia Juvenil - Parte III - América Latina - Naciones Unidas", Nueva York, 1958. *Revista Internacional de Política Criminal - Naciones Unidas*, nos. 7 y 8. JORGE LUIS GALLEGOS, *El Menor ante el Derecho Penal*, Buenos Aires, López, 1943.

6 LUIS MÉNDEZ CALZADA, *La función judicial en las primeras épocas de la independencia*, Buenos Aires, Losada, 1944, p. 148, nota 1. MANUEL IBÁÑEZ FROCHAM, *La Organización Judicial Argentina - Ensayo Histórico*, La Plata, Bernabé, 1938.

Pero retornando al artículo 20 de la ley 10.903, es indiscutible que se inspira en el principio de protección integral de la minoridad, según se infiere clara e inequívocamente de la opinión vertida ante sus respectivas Cámaras del Congreso por los miembros informantes, diputados Avellaneda y Melo y senador Roca, el último de los cuales dejó perfectamente en claro que se tendía a preparar la institución de los tribunales de menores según su moderna concepción.⁷

Esa norma posibilita el enjuiciamiento penal de los menores por Jueces especializados al facultar a los Tribunales de Apelación en lo Criminal y Correccional de la Capital Federal para designar, si lo estiman conveniente, a uno o más para que entiendan exclusivamente en los procesos en que aparezcan como imputados o víctimas menores de dieciocho años. La Cámara Nacional de Apelaciones en lo Criminal y Correccional ejerció esa facultad, que le fue conferida junto con la reglamentación de la ley citada, con extrema prudencia, previo análisis exhaustivo de los antecedentes y condiciones personales de los magistrados elegidos cuya conformidad fue invariablemente requerida, especializando así a los Juzgados de Instrucción Números 9 y 16, y a los Correccionales L y O; en cuanto a los de Sentencia M y R, los respectivos decretos de transformación y de creación, ya que el primero fue hasta entonces Correccional, les atribuyeron esa competencia dejando a salvo la atribución legal de la Cámara en ese sentido.

III. ORGANIZACIÓN DEL TRIBUNAL DE MENORES

La confrontación de la legislación nacional, provincial y extranjera sobre tribunales penales demuestra que:

1º) Pueden clasificarse como: a) específicos, cuando juzgan únicamente a menores, desdoblándose el proceso en los supuestos de coparticipación o conexión delictual con mayores, como sucede en las provincias de Buenos Aires y Santa Fe; y b) especializados, cuando juzgan también a los mayores en los casos señalados, con las variantes que oportunamente se pondrán de manifiesto.

2º) Se advierte una definida tendencia hacia la unipersonalidad, inclusive en Córdoba y provincias que siguen su orientación procesal penal, igualmente en países donde el proceso penal tramita ante organismos colegiados. El D/L 6.886-A-1957 de Córdoba, establece que cuando existe coparticipación con mayores el menor queda bajo el resguardo del Juez de

⁷ Diario de Sesiones de Diputados, 1919, t. 2, p. 709; t. 3, p. 914.

Diario de Sesiones del Senado, 1919, t. 1, p. 903.

Menores, limitándose la Cámara de Juicio a declarar su responsabilidad penal y remitir al primero copia de su sentencia para que decida sobre la necesidad o no de una pena.⁸ En Francia también interviene en el aspecto protectoral el Juez de Niños y cuando es menester llegar a la imposición de una pena interviene el Tribunal Policial, el Correccional o la Corte de Assises, según se trate de una contravención, un delito o un crimen, pero dichos organismos deben integrarse para el caso por lo menos con dos de esos jueces especializados.⁹

La preferencia por la unipersonalidad es atendible por la urgencia que reclama toda medida relacionada con la misión tutelar que, como es sabido, insume la mayor parte de la actividad del Juez de Menores, y porque esas decisiones no se avienen con la demora que necesariamente implica la deliberación previa de la emanada de los tribunales colegiados. Por otra parte, parece razonable que un Juez unipersonal dotado de los conocimientos científicos a los que ya se hiciera referencia se encuentre en mejores condiciones para resolver de inmediato los complejos problemas que a diario se le plantean en este quehacer, similares a los de un buen padre de familia, por ejemplo los relacionados con la libertad vigilada; la ubicación más apropiada para el protegido; la internación cuando es ineludible y los eventuales cambios de establecimientos según los avances o retrocesos del tratamiento; los permisos de salida, su duración, la elección de lugares a los que puede concurrir, la indicación de la conducta a observar, la suspensión del permiso; la aplicación de correcciones disciplinarias, cuya eficacia está condicionada a que lo sean inmediatamente después de cometida la falta; la vigilancia permanente sobre el menor, sus familiares, sus relaciones e, incluso, sobre todos los que de una u otra manera colaboran en la misión tutelar; etcétera.

En lo relacionado con su organización interna, la nota distintiva de estos organismos es la Secretaría Tutelar con su dotación de Delegados Inspectores para la Libertad Vigilada. La primera interviene en todo lo atinente al quehacer protectoral y en ella tramita el denominado "Expediente de Disposición", y los segundos colaboran con el Juez en esa misma tarea fuera de la sede del Tribunal pero bajo su dirección. Con verdadero acierto se ha dicho que esa Secretaría es el alma del Juzgado Penal de Menores, en razón de que las funciones que cumple se confunden e identifican con la misma finalidad de ese tipo de proceso que es la resocialización del tutelado.

8 JORGE OLMEDO CLARIÁ, *Derecho Procesal Penal*, Buenos Aires, Ediar S. A., 1960, t. II, pp. 7, 110 y 210.

9 JEAN CHAZAL, *La infancia delincuente*, Buenos Aires, Paidós, 1960, pp. 8 y 50. A. BES-
SON, G. HEUYER, J. LEVASSEUR, P. CECCALDI, MARC ANCEL et JEAN CHAZAL, *Les enfants et
les adolescents socialement inadaptés*, Paris, Cujas, 1958, pp. 75, 94 y 100.

Por lo tanto se exigen a su titular los mismos conocimientos especializados requeridos para ser Juez de Menores, circunstancia que fue precisamente el pilar de la Acordada Nº 29, del 25 de octubre de 1977, en la que la Corte Suprema de Justicia de la Nación, haciéndose eco de reiteradas sugerencias y peticiones de los magistrados especializados en virtud del artículo 20 de la ley 10.903, usó la facultad que le confiere el artículo 12 *in fine* del D/L 1.285/58, ratificado por ley 14.467, al decidir que podían ser designados Secretarios Tutelares los Oficiales Primeros (actualmente Prosecretarios Administrativos) con 10 años de experiencia en esos Juzgados o quienes se hubiesen desempeñado durante ese lapso como Delegados Inspectores, cargo que exige preferentemente el título de Asistente Social u otro universitario en ciencias de la conducta humana, conforme con el artículo 251 del Reglamento para la Jurisdicción de lo Criminal y Correccional, cuyo Capítulo VIII regula, por otra parte, la actividad tutelar en armonía con lo preceptuado por la ley 22.273 sobre Régimen Penal de la Minoridad y la 10.903 en cuanto a los menores víctimas.

IV. MINISTERIO PÚBLICO

La Cámara Nacional de Apelaciones en lo Criminal y Correccional, consciente de la importancia que reviste la especialización en todo lo concerniente al tratamiento del menor delincuente, excluyó de la rotación periódica a los Fiscales y Defensores de Pobres, Incapaces y Ausentes elegidos para actuar ante los Juzgados de Menores, utilizando al efecto los mismos índices de selección de los respectivos Jueces. Cabe señalar que lo acordado, en su espíritu, no soslayó la probabilidad de que un inadecuado ejercicio de las funciones acusadora y defensiva puede perturbar y tener efectos negativos para la tarea tutelar desarrollada por el magistrado al que deben leal colaboración en pro de la resocialización del menor delincuente. El acierto de esa decisión se ha reflejado en el éxito del tratamiento en la mayoría de los casos, en lo que influye notoriamente la vocación y dedicación puestas de manifiesto por los representantes del Ministerio Público aludido.

Como dato corroborante de lo anterior basta destacar que los Fiscales de Menores acostumbran, puesto que no está regulado legalmente, a requerir la imposición de pena siempre que el tratamiento tuitivo fracase y los Defensores Oficiales, a su vez, no obstaculizan con peticiones extemporáneas o inconducentes la internación de sus defendidos cuando los magistrados optan por este tratamiento extremo.

V. PARTICULARIDADES DEL PROCEDIMIENTO.

Ya se adelantó que el procedimiento correspondiente a este proceso está regulado por el Código de Procedimientos en Materia Penal, con las modificaciones introducidas por su artículo 689 bis y por la ley 22.278, cuyas disposiciones de índole procesal en nada afectan lo determinado por el artículo 67, inciso 11 de la Constitución Nacional, debido a que tienden a asegurar la plena vigencia en toda la República del principio de protección integral de la minoridad y la institución de los tribunales de menores con su procedimiento privilegiado.¹⁰

Esas modificaciones le confieren un carácter verdaderamente excepcional, en razón de que su fundamento es la más rápida readaptación social del menor que ha incurrido en delito y no la realización del Derecho Penal. Por ese motivo la resocialización se confiere al propio Juez, quien la inicia simultáneamente con la vinculación del menor al proceso, a diferencia de lo que ocurre en el de adultos en que comienza una vez que la sentencia condenatoria ha pasado en autoridad de cosa juzgada y se encuentra a cargo del Poder Ejecutivo por intermedio del Servicio Penitenciario Federal o de las distintas provincias, según el caso.

De allí que la pena constituya para el menor procesado el último de los tratamientos tuitivos, al que solo debe recurrirse cuando los demás han fracasado para corregir su tendencia delictiva.

Los modificaciones aludidas pueden sintetizarse así:

1º) No rigen la detención ni la prisión preventiva, salvo que las modalidades del hecho y las características personales del menor las hicieran fundadamente necesarias. Ambas medidas cautelares se pueden suplir eficientemente por la internación en un establecimiento adecuado a la personalidad de cada menor cuando fuere inconveniente la libertad vigilada, debido a que la restricción de la misma debe responder siempre al citado principio rector, incluso la prisión preventiva cuando fuera inevitable o insustituible. Es también por inspiración en esa misma idea estructural que nuestros tribunales han interpretado que el tiempo de internación se computa de acuerdo con los artículos 3 y 24 del Código Penal en los supuestos de condena.

En la práctica, cuando se reúnen respecto del menor procesado los presupuestos del artículo 366 del Código de Procedimientos en lo Criminal,

¹⁰ HUGO ALSINA, *Tratado Teórico Práctico de Derecho Procesal Civil y Comercial*, Buenos Aires, Cía. Argentina de Editores, 1941, t. I, p. 382.

la resolución se limita a declararlo y a trabar el embargo preventivo del artículo 411 del mismo.

Lógica consecuencia de lo anterior es la improcedencia de la eximición de prisión y de la excarcelación que por ser medidas contracautelares no se compadecen con la medida tutelar de internación y, en los excepcionales casos de procedencia de la prisión preventiva que debe sustentarse siempre en la gravedad del hecho e incorregible inclinación delictiva del menor, estas circunstancias descartan de antemano los requisitos del artículo 379, inciso 1º del citado código procesal y tornan aplicable el artículo 380 del mismo.

Sin embargo sería admisible la excarcelación en los casos enunciados por los incisos 2º a 6º del artículo 379, sin perjuicio —claro está— de que al concederla se dispusiera la internación del menor, en virtud de las facultades conferidas al Juez por la disposición provisional. Con idéntica salvedad podría concederse en los supuestos del artículo 504, segundo párrafo, de dicho ordenamiento procesal. Recuérdese que el inciso 2º contempla el agotamiento del máximo de pena aplicable en detención o prisión preventiva; el inciso 3º, la posibilidad de condena condicional según la penalidad requerida por el Fiscal; el inciso 4º, la posibilidad de ejercer el derecho acordado a los condenados por el artículo 13 del Código Penal, sobre la base de la pena solicitada por el Ministerio Público Fiscal; el inciso 5º, la misma situación pero derivada en una sentencia condenatoria no firme; y el inciso 6º, que la detención o prisión preventiva superen el plazo del artículo 701. Asimismo que el artículo 504, segundo párrafo, prevé la excarcelación cuando estuviera apelada la sentencia absolutoria o la condena condicional o la que impusiere pena ya agotada.

La circunstancia de que el proceso contra quien delinquiró como menor se iniciara o reabriera cuando ya fuera mayor de edad, es decir insusceptible de tratamiento tutelar, elimina los impedimentos relacionados con las medidas cautelares personales y contracautelares, no así la de ejercer las facultades beneficiantes de absolución o reducción de la pena en la forma de la tentativa, cuando de la información retrospectiva que siempre debe recogerse, surgiera de manera clara e indudable la readaptación social del procesado.

2º) Todo sobreseimiento, provisional o definitivo, o sentencia definitiva absolutoria, o sentencia complementaria absolutoria o condenatoria, debe contener decisión expresa sobre la disposición definitiva del menor o dejar sin efecto la provisional decretada liminarmente, previa audiencia del padre, tutor o guardador, para quienes la resolución respectiva es apelable libremente en el término de cinco días.

39) La sentencia debe pronunciarse en los plazos fijados por el artículo 494 del Código de Procedimientos en Materia Penal y ajustarse a lo preceptuado por los artículos 495 y 496, pero cuando no fuere absolutoria se limitará a declarar la responsabilidad penal del menor y la civil que pudiese corresponder, si se ejerció paralelamente la pretensión resarcitoria, supeditándose la imposición de la penal al cumplimiento de los requisitos del artículo 4º de la Ley 22.278 que, al decir de José Severo Caballero, funcionan como verdaderas condiciones de punibilidad¹¹ y que son los siguientes:

a) declaración previa de la responsabilidad penal del menor en la sentencia, conforme con las disposiciones rituales de estilo;

b) que haya cumplido diez y ocho años de edad;

c) que haya sido sometido a un período de tratamiento tutelar no inferior a un año, prorrogable, de ser necesario, hasta la mayoría de edad;

d) que las modalidades del hecho, los antecedentes del menor, el resultado del tratamiento y la impresión directa recogida por el juez convencieran de la necesidad de una sanción, que podrá reducirse en la forma prevista para la tentativa. Si por el contrario se la estima innecesaria deberá ser absuelto, sin que en este último supuesto deba aguardarse a que cumpla los dieciocho años.

Cabe agregar que, como se dijera antes, tanto la sentencia absolutoria como la complementaria de condena o absolución deben resolver expresamente la disposición definitiva del menor o dejar sin efecto la provisional.

La distinta oportunidad del pronunciamiento, según fuere su índole, tiende a evitar una inútil paralización del proceso con su probable incidencia negativa sobre el menor y su vida de relación cuando debe ser absolutorio y, a la vez, se respeta su derecho a que se declare su responsabilidad penal en el momento debido brindándosele una postrera posibilidad de ganar con su esfuerzo y voluntad el ejercicio, a su favor, de alguna de las dos facultades beneficiantes del artículo 4º de la Ley 22.278: a) la máxima de absolución; y b) la mínima de reducción de la pena en la forma de la tentativa.

Todas las modificaciones al procedimiento común ordinario o correccional que se enunciaron, responden clara e inequívocamente al principio proteccional que estuvo constantemente en el ánimo de quienes las pro-

¹¹ JOSÉ SEVERO CABALLERO, *Regulación de la Tutela y de la Represión de los Menores Delinquentes en la República Argentina*, Buenos Aires, Bibliográfica Omeba, 1963, p. 110.

yectaron. Por otra parte, de su armónica interpretación fluye sin dificultad que la condena es algo así como un tratamiento heroico que solo debe adoptarse cuando todos los demás resultaron inútiles y los plazos de aplicación fenecieron sin que desapareciera la tendencia delictiva del menor, estado que se manifiesta o por la comisión de nuevos delitos o por graves desarreglos de conducta que hicieran razonablemente presumible una nueva incursión delictual.

El Juez debe adquirir la certeza de la inevitabilidad de la pena mediante un juicio de valoración amplio y comprensivo; a) de las circunstancias de modo, tiempo y lugar del hecho; b) del peligro corrido por la víctima y terceros, y el daño causado; c) de los antecedentes del menor, su edad, sexo, educación, costumbres, factores hereditarios, anormalidades psicofísicas, comportamiento posterior al hecho, adaptabilidad social, aptitud para el trabajo, el estudio, la ciencia, el arte, el deporte, etc.; y, primordialmente, d) de su impresión personal y directa, en otras palabras, de su apreciación intuitiva inmediata y sintética, equivalente a un conocimiento *de visu* continuado a todo lo largo de la causa.¹²

Si por el contrario ese juicio lo convenciera de la corrección del factor desencadenante de la conducta enjuiciada, lo que sucede en la mayoría de los casos según las estadísticas, el Juez al pronunciar la sentencia complementaria puede ejercer las facultades beneficiantes premencionadas, criterio receptado por el último párrafo del artículo 4º de la Ley 22.278 y por el último párrafo del artículo 689 bis del Código de Procedimiento en Materia Penal, que proviene directamente de la antigua y reiterada jurisprudencia de la Cámara Nacional de Apelaciones en lo Criminal y Correccional de la Capital Federal sobre el punto.¹³

VI. LA DISPOSICIÓN.

El instituto de la disposición, al que repetidamente se hiciera referencia, asume una importancia relevante en el quehacer proteccional que obliga a dejar perfectamente aclarados su concepto y alcance porque, esencialmente, importa nada menos que la intromisión del órgano jurisdiccional competente en el seno mismo de la familia cuando existe o supliéndola cuando no fuera así o se encontrara desquiciada o simplemente desorganizada.

12 JOSÉ SEVERO CABALLERO, ob. cit., p. 121 y ss.

13 Cámara Nacional de Apelaciones en lo Criminal y Correccional de la Capital Federal, Fallos V, 434; caso "Núñez, Oscar s/violación", 14/8/1956, Sala de Cámara.

Para una cabal comprensión de la resolución judicial que la adopta respecto de un menor, parecen traídas como de la mano las magistrales palabras pronunciadas por Su Santidad Pío XII, el 19 de septiembre de 1951, ante un grupo de padres de familia franceses que lo visitaban, ocasión en que les dijo:

Para el cristiano existe una regla que le permite determinar con certeza la medida de los derechos y deberes de la familia en la comunidad del Estado. Se formula así: no existe la familia para la sociedad, sino la sociedad existe para la familia. La familia es la célula fundamental, el elemento constitutivo de la comunidad del Estado, porque, para emplear las palabras mismas de nuestro predecesor Pío XI de feliz memoria, el Estado es lo que de él hacen las familias y los hombres de los cuales se forma, como el cuerpo se forma de sus miembros (*Enc. Casti Connubi*). El Estado debería, por tanto, en virtud misma, por decirlo así, del instinto de conservación, cumplir todo aquello que esencialmente y, según el plan de Dios Creador y Salvador, es su deber primordial, a saber: garantizar absolutamente los valores que aseguren a la familia el orden, la dignidad humana, la salud y la felicidad. Esos valores que son propiamente los elementos del bien común, jamás podrán ser sacrificados en aras de lo que pudiera ser aparentemente un bien común. Indiquemos solamente, a título de ejemplo, algunos valores que se encuentran a la hora presente en gran peligro; la indisolubilidad del matrimonio, la protección de la vida antes del nacimiento, la habitación conveniente de la familia, y no de una con uno o dos hijos, o sin hijos, sino de una familia normal, más numerosa; la seguridad del trabajo, porque el paro del padre es el desastre más amargo de la familia; el derecho de los padres sobre los hijos ante el Estado; la plena libertad para los padres de educar a sus hijos en la verdadera ley, por consecuencia, los derechos de los padres católicos a la escuela católica; las condiciones de la vida pública y, particularmente, una moralidad pública tal que las familias, y sobre todo la juventud, no se vean en la certeza moral de padecer la corrupción.¹⁴

Tan preclara exhortación conserva fresca y lozanía, es más, resulta oportuna, sin quitarle ni un punto ni una coma, como el mejor premio que pudiera concebirse antes de entrar de lleno al estudio del instituto que nos ocupa, y como podrá inferirse a través de lo que precede y lo que sigue, estuvo en el pensamiento de todos los que integraron la comisión redactora de los proyectos, luego convertidos en leyes 22.277, 22.278 y 22.803.

La disposición provisional del menor a quien se imputa un delito, que imperativamente debe decretar el Juez al vincularlo al proceso, y la definitiva, que facultativamente puede ordenar al concluirlo o suspenderlo, importan la injerencia del mismo en el ejercicio de la patria potestad, vale decir en el núcleo familiar si existe o supliéndolo en caso contrario o en los supuestos ya señalados de desquiciamiento o desorganización. Ello trae

¹⁴ *Observador Romano*, Buenos Aires, Año 1, n° 2, 11/11/1951.

aparejadas la obligada custodia del menor para procurar su formación correcta mediante su protección integral, materializada por medidas convenientes a tal fin, siempre modificables en beneficio del incapaz; la consiguiente restricción al ejercicio de la patria potestad, tutela o guarda, dentro de los límites que imponga y en cumplimiento de las directivas que imparta, lo que de ninguna manera tiene entidad para eximir de las obligaciones inherentes a los padres, tutores o guardadores; y por fin, el discernimiento de la guarda a otras personas distintas de aquéllos cuando así correspondiera.

La disposición provisional, según convenga al tratamiento tutelar, puede transformarse en definitiva o bien quedar sin efecto al terminar o suspenderse el proceso. La definitiva, a su vez, puede cesar en cualquier momento por resolución fundada y concluye, de pleno derecho, con la mayoría de edad del menor dispuesto.

La actividad tutelar que es consecuencia necesaria e inmediata de la disposición en cualquiera de sus formas, se efectiviza con intervención de la Secretaría Tutelar en el denominado "Expediente de Disposición", de trámite simultáneo y paralelo a la causa penal a la que puede subsistir cuando concluye o se suspende, y se encuentra regulada en el Capítulo VIII del Reglamento para la Jurisdicción de lo Criminal y Correccional de la Capital Federal del año 1979.

Es un expediente secreto, salvo los casos y para los fines en que, mediante auto fundado el Juez resuelva lo contrario en interés exclusivo del menor dispuesto. Se evita de tal manera que la publicidad pueda afectar, aunque fuera en ínfima medida, el futuro de quien es sujeto de la misión resocializadora emprendida. Sin embargo se ha interpretado jurisprudencialmente que la restricción no impide de manera absoluta el conocimiento de sus constancias por los padres, tutores, guardadores e incluso por el defensor, en razón de que pueden y deben colaborar en la readaptación del incapaz, por supuesto sin contrariar ni desoír las directivas del Juez y en el entendimiento de que guardarán estricta reserva de todo lo que en cualquier forma o medida pudiera incidir negativamente en la vida futura del menor. Conviene dejar en claro que no se debe confundir el sentido de esa colaboración, precedentemente expuesto, ya que sería inadmisibles e intolerable que bajo ese pretexto se pretendiera obstaculizar las indicaciones y directivas del Juez o intervenir en lo que le es privativo por imperio legal; tolerarlo importaría tanto como aceptar la intervención en el control de quienes son controlados, y asimismo que el defensor asuma una potestad exclusivamente reservada al órgano jurisdiccional.

En general la función tutelar comienza con el estudio integral de la

personalidad del menor dispuesto, sea procesado, inimputable o meramente víctima, supuesto este último que también desplaza el proceso penal al Juez de Menores por imperio de la Ley 10.903 y en el que puede omitirse dicha actividad cuando aparece notoria y evidentemente innecesaria.

El estudio aludido se realiza por el Cuerpo Médico Forense de la Justicia Nacional en sus aspectos médico, psicológico y psiquiátrico; con la colaboración de la Dirección Nacional del Menor y la Familia en su faz pedagógica; y con la del cuerpo de Delegados Inspectores para la Libertad Vigilada en lo atinente al ambiente donde desarrolla su existencia, costumbres, actividades de toda índole, etcétera. La información a menudo es anticipada por los preventores que, a tal efecto, cuentan con médicos policiales, asistentes sociales y personal especializado en cada Seccional y principalmente en la Comisaría del Menor. Resulta obvio que todos estos colaboradores actúan con la idoneidad que les confieren sus estudios universitarios y título profesional, su experiencia y, fundamentalmente, sobre la base de las claras y precisas indicaciones que para cada caso en particular se les imparte por el magistrado, personalmente o por intermedio del Secretario Tutelar.

Esa información tiene que reflejar no solamente la personalidad de que es portador el incapaz sino toda su vida familiar, de relación, de trabajo, de estudios, de diversiones o esparcimiento, etcétera, constituye el punto de partida para detectar con un mínimo de error el factor determinante o desencadenante de la conducta delictiva o, en las víctimas, si esa condición es atribuible a defectos en el ejercicio de la patria potestad, tutela o guarda, todo enderezado a la formulación de un diagnóstico certero y la elección del tratamiento tuitivo adecuado.

El tratamiento admite diversas variantes que pueden resumirse en: 1ª) libertad vigilada, que puede cumplirse dentro de la propia familia o en otra sustituta que determinará el Juez entre las emparentadas o allegadas al menor o aun extraña, según lo estimare más conveniente, inclusive ubicándolo en algún pensionado; 2ª) internación que se concreta en establecimientos oficiales o privados de diverso tipo, por ejemplo: de ingreso para el estudio del menor y su posterior derivación a otro específicamente especializado por la edad, el grado de instrucción, etcétera; de puertas abiertas y de seguridad; de enseñanza primaria, secundaria, técnica, etcétera. Cabe insistir que la internación es siempre el último de los remedios, reservado a los casos extremos en que fuera francamente peligroso dejar al menor en libertad vigilada.

Las decisiones del magistrado en el Expediente de Disposición son irrecurribles y se basan en su discrecionalismo técnico, mesura, prudencia, buen sentido y, fundamentalmente, en el criterio presumible en un buen

padre de familia, en otras palabras, en una cabal interpretación del principio de protección integral de la minoridad, sin olvidar nunca que la defensa de la familia debe ser siempre el punto de referencia.

En cambio es apelable, libremente, la disposición definitiva, lo que contempla el interés natural y legítimo de quienes podrían encontrarse afectados por la limitación, suspensión o pérdida de la patria potestad, y al mismo tiempo, evita que se conculque la amplitud de la garantía de la defensa en juicio.¹⁵

Por último, para que se advierta la importancia del instituto, la Corte Suprema de Justicia de la Nación en numerosos fallos ha dejado bien en claro que, siendo ajustado a los propósitos de tutela y protección perseguidos por las leyes de menores, los Jueces que intervienen en procesos donde los menores aparecen como autores o víctimas de delitos son los encargados de velar por la preservación de su salud física y moral, con preeminencia a los que conocen de otro tipo de asuntos relacionados con dichos incapaces.¹⁶

VII. OTROS SUPUESTOS DE LA DISPOSICIÓN

Hasta aquí se han tratado los casos en que la disposición, especialmente la definitiva, tienen como presupuestos: en lo referente a menores procesados o inimputables que incurrn en delito, detectar el factor determinante en su conducta y corregir su tendencia o inclinación en ese sentido, y en lo concerniente a los menores víctimas, determinar si esa situación es consecuencia de un mal ejercicio de la patria potestad, tutela o guarda, con el fin de corregir el defecto.

Pero tanto el artículo 2º, último párrafo de la ley 22.278 aplicable a los menores procesados e inimputables autores de delito, como los artículos 14 a 21 de la ley 10.903, ahora circumscripita a los menores víctimas, incluyen entre las causas determinantes de la disposición definitiva las siguientes: el abandono moral o material; el peligro moral o material; la falta de asistencia en uno u otro aspecto; los problemas de conducta.

El artículo de la última ley citada suministra un concepto, no taxativo, de lo que debe entenderse por abandono material o moral o por peligro moral e incluye la incitación por los padres, tutores o guardadores a la

¹⁵ Cámara Nacional de Apelaciones en lo Criminal y Correccional de la Capital Federal, caso 27.124: "M.A.F.", 3/2/1963, Sala IIª, entre muchos otros similares.

¹⁶ Corte Suprema de Justicia de la Nación, Fallos 263; 365; 265; 199; y 270:57; entre muchos otros similares.

ejecución —por el menor— de actos perjudiciales a su salud física o moral; la vagancia o la mendicidad, la frecuentación de sitios inmorales o de juego; el trato con ladrones o gente viciosa o de mal vivir (homosexuales, lesbianas, drogadictos, alcohólicos, etc.); o que no habiendo cumplido 18 años de edad vendan periódicos, publicaciones u objetos de cualquier naturaleza que fueren en las calles o lugares públicos, o cuando en estos sitios ejerzan oficios lejos de la vigilancia de sus padres o guardadores, o cuando sean ocupados en oficios o empleos perjudiciales a la moral o a la salud (por ej., casas de masajes, algunos institutos de cultura física y cabarets que a veces suelen ser casas de tolerancia disimuladas, o de juegos mecánicos o *pool* y billares que constituyen un índice de vagancia, etcétera). En cualquiera de estos supuestos será la experiencia, la prudencia, la mesura y el buen sentido del Juez la base o sustento del juicio de valoración integral que le permitirá decidir o no la disposición definitiva.

Cabe añadir que los prealudidos supuestos de abandono son, por lo general, los que determinan la disposición de los menores procesados que incurrir en delitos culposos, en los que difícilmente puede detectarse una inclinación delictiva, como así también en aquellos dolosos que no son sino episodios ocasionales e intrascendentes o, no pocas veces, producto de una travesura.

La disposición definitiva decretada respecto de los menores víctimas es susceptible del recurso de reposición que debe interponerse en el término de cinco días. La misma se sustancia en audiencia verbal con las pruebas que ordene el Juez o indique el recurrente, si el primero las juzgare pertinentes, y la resolución que recaiga es apelable en relación. Iguaes recursos proceden respecto de la disposición preventiva inicial, conforme se establece en los artículos 19 y 14 *in fine* de la ley 10.903, respectivamente.

VIII. FACULTADES DISCIPLINARIAS

Aparte de las facultades disciplinarias que al igual que todos los jueces tiene el Juez de Menores, previstas por el D/L 1.285/58, ratificado por ley 14.467, por el Código de Procedimientos en Materia Penal y por el Reglamento para la Justicia Nacional, el artículo 18 de la ley 10.903 los autoriza a imponer multas o arresto de hasta un mes, o ambas penas conjuntamente, a los padres, tutores o guardadores que aparezcan culpables de malos tratos o de negligencia grave o continuada con respecto a los menores a su cargo y que no importen delitos del Derecho Penal.

Las condenas podrán suspenderse si los culpables dieran seguridad de reforma, quedando prescriptas en el plazo de dos años si no incurrieran en hechos de la misma naturaleza.

IX. CONCLUSIONES

Todo lo que antecede permite concluir que:

1º) La legislación procesal penal de menores imputados o víctimas de delitos debe inspirarse en los principios de protección integral de la minoridad y de incolumidad de la familia.

2º) Es incuestionable la necesidad de poner fin al régimen de transición del artículo 20 de la ley 10.903 mediante la creación del Fuero Penal de Menores en la Capital Federal o, si razones presupuestarias lo impidieran por ahora, especializar una de las Salas de la Cámara Nacional de Apelaciones en lo Criminal y Correccional como tribunal de alzada de los Juzgados de Instrucción, de Sentencia y de lo Correccional de Menores

3º) Todos los magistrados y funcionarios de los Tribunales de Menores deben ser mayores de 30 años y tener conocimientos pedagógicos, psicológicos y psiquiátricos.

4º) El Juez de Menores debe tener competencia funcional amplia, aparte de la específica en la materia, e intervenir en las dos etapas del proceso penal. Ello impedirá que una eventual disparidad de criterio tuitivo perturbe, demore o malogre la readaptación del menor y la reintegración al seno de su familia y a la sociedad.

MIGUEL ÁNGEL MADARIAGA
Universidad Católica Argentina

GIA PER LA TERZA VOLTA

(3 de octubre de 1941)

[1] Ya por tercera vez, amados hijos, pesa sobre la solemne inauguración del año jurídico de la Sagrada Rota Romana la arrolladora y dolorosa atmósfera de guerra, que de mes en mes, de estación en estación, de año en año, como una tromba que todo lo agita, arranca y desbarata, se extiende y crece cada vez más en un vasto espacio sin confines, más allá de toda ribera, cada vez con más terribles agitaciones, procedimientos y desastres. El carácter trágico de esta situación del mundo, tanto desde el lado humano cuanto del lado moral y religioso, oprime poderosamente nuestro espíritu y aumenta en él el trabajo y las penas, tanto más aflictivas y extensas cuanto más el amor nuestro de Pastor universal de los fieles se abre para abrazar a todos los pueblos. Estos nuestros sentimientos encuentran —como lo hemos deducido de las nobles palabras de vuestro digno decano— plena comprensión en vosotros, que, por el oficio que se os ha confiado por la Sede Apostólica, sois el centro espiritual de la cristiandad ministros del derecho, elegidos representantes de una potestad judicial penetrada del sagrado sentido de la responsabilidad, consagrada al bien ordenado con justicia y equidad en el mundo católico. Ya que no es nuevo para vosotros que la administración de la justicia de la Iglesia es una función de la cura de almas, una emanación de aquella potestad y solicitud pastoral, cuya plenitud y universalidad está radicada e incluida en la asignación de las llaves al primer Pedro.

[2] Por ello, en medio de las encontradas y disolventes tendencias de un mundo agitado y revuelto, la Iglesia ha avanzado siempre firme y serena en su camino de justicia, sin temer a sus enemigos sin ligarse servilmente a los amigos. Y vosotros, estudiando los fastos de su historia, densa de luchas y de victorias, la veis, inmóvil e incommovible sobre el indestructible fundamento de la constitución a ella dada por su divino Fundador, hacer surgir en el curso de los siglos, bajo el soplo del Espíritu y como expresión de la fecunda plenitud de su vida, un derecho que, ofreciendo a todos los pueblos y naciones, a todas las razas y lenguas una misma situación jurídica, ha promocionado a la universal *grey del Señor* un tal ordenamiento, que en él pueden hallarse admirablemente unidas, animadas y sostenidas la unidad y la vastedad, la libertad y la disciplina. Y en la edad presente, cuanto más

parece vacilar en no pocos el respeto a la majestad del derecho; cuanto más prevalecen contra el derecho consideraciones de utilidad y de interés, de fuerza y de riqueza *, tanto más conviene que los órganos de la Iglesia consagrados a la administración de la justicia den e infundan al pueblo cristiano la viva conciencia de que la Esposa de Cristo no desfallece jamás ni tuerce su camino para cambiar de jornada, sino que es y permanece siempre fiel a su sublime misión. Esa es la alta finalidad a que mira de una manera eminente vuestro insigne Colegio.

[3] Es cosa bien sabida en qué gran estimación son tenidas las decisiones de vuestro tribunal por los demás tribunales eclesiásticos, no menos que por los moralistas y juristas. Pero mientras mayor es la autoridad de que goza, tanto más la Santa Rota Romana está obligada a observar e interpretar fielmente las normas del derecho según la mente del Romano Pontífice, bajo cuya mirada, como instrumento y órgano de la misma Santa Sede, ejerce su cometido. Lo que, sí ha de decirse de cualquier materia que trate, vale en particular para las siempre frecuentes causas matrimoniales, sobre las cuales ha informado hace poco vuestro ilustre decano y cuya recta resolución tiende a que del mejor modo posible se provea tanto a la santidad y a la estabilidad del matrimonio cuanto al derecho natural de los fieles, teniendo debidamente en cuenta el bien común de la sociedad humana y el bien privado de los individuos.

[EL DERECHO AL MATRIMONIO]

[4] Y en primer lugar, si se considera *el derecho al matrimonio*, nuestros gloriosos predecesores León XIII y Pío XII enseñaron ya que "ninguna ley humana puede quitar el hombre el derecho natural y primario de casarse". Tal derecho, en verdad, puesto que fue dado al hombre inmediatamente por el Autor de la naturaleza, supremo Legislador, no puede ser negado a nadie, a no ser que se pruebe que él o ha renunciado libremente al mismo o es incapaz de contraer matrimonio por defecto de mente o de cuerpo. Mas, para impedir en los casos particulares el matrimonio o declararlo nulo una vez contraído, es necesario que esta incapacidad antecedente y perpetua conste no sólo de un modo dudoso o probable, sino con certeza

* "Durante mucho tiempo, el sentido jurídico estuvo viciado por la práctica de un utilitarismo partidista al servicio de intereses particulares de individuos, de clases, de grupos o de movimientos. Es necesario que el orden jurídico se sienta de nuevo ligado al orden moral. ¡Y quiera Dios que tanto el que manda como el que obedece nunca tengan ante sus ojos otra cosa que la obediencia a las leyes eternas de la verdad y de la justicia!" (carta a C. Flory, presidente de la XLV Semana Social de Francia, en 14 de julio de 1954: "Osservatore Romano" del 21).

moral; y, dada esta certeza, ni puede permitirse un matrimonio ni decirse válido si ya se ha celebrado.

[5] Causas relacionadas con esta incapacidad, tanto psíquica —esto es, de mente— cuanto somática, por naturaleza delicadas y frecuentemente intrincadísimas, son no pocas veces confiadas a la Sagrada Rota Romana, y es honor y gloria suya haberlas tratado con criterio de gran diligencia y sin acepción de personas.

[6] De la incapacidad psíquica, fundada en algún defecto patológico, la Sagrada Rota Romana se ha ocupado recientemente, y, con tal ocasión, la sentencia judicial tuvo que aducir algunas teorías presentadas como novísimas por los modernos psiquiatras y psicólogos. Cosa ciertamente laudable y prueba de asidua y larga investigación, puesto que la jurisprudencia eclesiástica no puede ni debe descuidar el genuino progreso de las ciencias que rozan las materias moral y jurídica; ni puede reputarse lícito ni conveniente rechazarlas simplemente porque son nuevas. ¿Es acaso la novedad enemiga de la ciencia? Sin nuevos pasos más allá de la verdad ya conquistada, ¿cómo podrían avanzar los conocimientos humanos en el inmenso campo de la naturaleza? Es necesario por ello examinar y sopesar con agudeza y precisión, si se trata de verdadera ciencia, a que confieran certeza experiencias y pruebas bastantes, y no sólo de vagas hipótesis y teorías, carentes de positivos y sólidos argumentos en su apoyo; en este caso, no bastarían para constituir la base de un juicio seguro, o sea, que excluya toda prudente duda.

[7] También ha tenido la Sagrada Rota Romana que tratar reiteradas veces sobre la incapacidad somática. En esta tan delicada cuanto difícil cuestión hay que evitar dos tendencias: la que en el examen de los elementos constitutivos del acto de la generación da importancia exclusivamente al fin primario del matrimonio, como si el fin secundario no existiera o, por lo menos, no fuera el *finis operis* establecido por el ordenador mismo de la naturaleza; y la que considera el fin secundario como igualmente principal, desvinculándolo de su esencial subordinación al fin primario, lo que por necesidad lógica llevaría a consecuencias funestas. Dos extremos, en otras palabras, dado que la verdad esté en el medio, hay que huir: por un lado, negar prácticamente o deprimir excesivamente el fin secundario del matrimonio y del acto de la generación; por el otro, desligar o separar más de lo debido el acto conyugal del fin primario, al que, conforme a toda su estructura intrínseca, está primaria y principalmente ordenado.

[DECLARACIONNES DE NULIDAD]

[8] 2º En cuanto a las *declaraciones de nulidad de los matrimonios*, nadie ignora que la Iglesia se muestra remisa y enemiga de favorecerlas. Si

efectivamente la tranquilidad, la estabilidad y la seguridad del humano comercio exigen, en general, que los contratos no se declaren ligeramente nulos, esto tiene mucho más fuerza, aún para un contrato de tanta importancia, cual es el matrimonio, cuya firmeza y estabilidad son requeridas por el bien común de la sociedad humana y por el bien privado de los cónyuges y de la prole, y cuya dignidad de sacramento veda que lo sagrado y sacramental se vea de ligero expuesto a peligro de profanación. ¿Quién no sabe, además, que los corazones humanos son, en no pocos casos, desdichadamente inclinados —por este o aquel gravamen, o por disensión y tedio de la otra parte, o por despejarse el camino para unirse con otra persona pecaminosamente amada— a buscar los modos de liberarse del vínculo conyugal ya contraído? De donde resulta que el juez eclesiástico no debe mostrarse fácil en declarar la nulidad del matrimonio, sino más bien ocuparse, ante todo, en hacer que se convalide lo que ha sido contratado inválidamente, sobre todo cuando las circunstancias del caso particularmente lo aconsejan.

[9] Y si la convalidación resulta imposible, porque se opone un impedimento dirimente en que la Iglesia no puede o no suele dispensar, o porque las partes rehusan dar o renovar el consentimiento, entonces la sentencia de nulidad no puede ser negada a quien, conforme a las prescripciones canónicas, justa y legítimamente la pide, siempre que conste acerca de la invalidez alegada con esa constancia que en las cosas humanas suele decirse que *engendra certeza moral*, es decir, que excluya toda prudente duda, o sea, que esté fundada en razones positivas. No puede exigirse la certeza *absoluta* de la nulidad, esto es, que excluya no sólo la positiva probabilidad, sino incluso la mera posibilidad en contrario. La norma del derecho según la cual “el matrimonio goza del favor del derecho, por lo cual, en caso de dudas, hay que inclinarse por la validez del matrimonio, mientras no se demuestre lo contrario” (can. 1014), no se entiende, en efecto, más que de la certeza moral, de la que debe constar. Ningún tribunal eclesiástico tiene ni derecho ni poder para exigir más. Exigiendo más, fácilmente se llegaría a lesionar el estricto derecho al matrimonio de los actores, ya que, no hallándose ellos realmente ligados por vínculo matrimonial alguno, gozan del natural derecho de contraerlo.

[DISOLUCIÓN DEL VÍNCULO]

[10] 3º Finalmente, por lo que se refiere a la *disolución del vínculo* válidamente contraído, en algunos casos es llamada la Sagrada Rota Romana a investigar si se ha cumplido todo lo que previamente se requiere para la válida y lícita disolución del vínculo y, por consiguiente, si puede aconsejarse al Sumo Pontífice la concesión de la correspondiente gracia.

[11] Estos prerequisites atañen ante todo a la disolubilidad misma del matrimonio. Es superfluo ante un colegio jurídico, como es el vuestro, pero no desdice de nuestro discurso, repetir que el matrimonio rato y consumado es por derecho divino indisoluble, en cuanto que no puede ser disuelto por ninguna potestad humana (can. 1118); mientras que los demás matrimonios, si bien intrínsecamente sean indisolubles, no tienen, sin embargo, una indisolubilidad extrínseca absoluta, pero, dados ciertos presupuestos, pueden (se trata como es sabido, de casos relativamente muy raros) ser disueltos, además de por el privilegio paulino, por el Romano Pontífice en virtud de su potestad ministerial.

[12] Al decir que el juez eclesiástico está llamado a investigar si consta acerca de la existencia de tales presupuestos, vosotros comprendéis inmediatamente, como la importancia del asunto suficientemente indica, que una investigación semejante debe ser llevada con toda severidad, rigor y diligencia; tanto más cuanto que, tratándose de uso de potestad vicaria en materia de derecho divino, la validez misma de la disolución del vínculo depende de la existencia de los necesarios requisitos. En todo caso, pues, y en todo estadio del proceso hay el deber de observar plena y estrictamente las reglas que la modestia cristiana impone en tan delicada materia.

[13] Por lo demás, no cabe duda de que vale también aquí el principio ya antes indicado, esto es, de que es suficiente la certeza moral, que excluya toda prudente duda en contrario. Es muy verdad que en nuestros tiempos, en que el desprecio y el abandono de la religión han hecho revivir el espíritu de un nuevo paganismo despreocupado y soberbio, se manifiesta en no pocos lugares una como manía por el divorcio, que tendería a contraer y disolver los matrimonios con mayor facilidad y ligereza que la habitual en contratos de locación y conducción. Pero tal manía, irreflexiva y desconsiderada, no puede contar con razón que haga apartarse a los tribunales eclesiásticos de la norma y de la praxis que indican y aprueban el sano juicio y la conciencia timorata. Para la indisolubilidad o disolubilidad del matrimonio no puede valer en la Iglesia otra norma y praxis sino la establecida por Dios, autor de la naturaleza y de la gracia.

[14] A este respecto, dos son los pasajes de los libros santos que en cierto modo marcan los límites dentro de los cuales debe permanecer la solución del vínculo, y que excluyen tanto la laxitud actual cuanto el rigorismo contrario a la voluntad y al mandato divino. Uno es: Lo que Dios unió, que el hombre no lo separe;¹ es decir, no el hombre, sino Dios puede separar

¹ Mt. 19, 6

a los cónyuges, y, por consiguiente, es nula toda separación en que no es Dios quien disuelve su vínculo. El otro: El hermano o la hermana no están sometidos a servidumbre... , sino en paz nos ha llamado Dios;² o sea, no hay ni servidumbre ni vínculo donde Dios lo disuelve y permite así al cónyuge pasar lícitamente a nuevas nupcias. En todo caso, la norma suprema conforme a la cual el Romano Pontífice hace uso de su potestad vicaria de disolver matrimonios es aquella que ya al principio hemos indicado como la regla del ejercicio del poder judicial en la Iglesia, es decir, la *SALUD DE LAS ALMAS*, para la consecución de la cual tienen su debida y proporcionada consideración tanto el bien común de la sociedad religiosa, y en general del consorcio humano, cuando el bien de los individuos.

[CONCLUSIÓN]

[15] Sean estas palabras nuestras inaugurales del nuevo año jurídico de la Sagrada Rota Romana un augurio para vosotros, amados hijos, que valga, con el auxilio de la gracia divina, para hacer ante Dios merecedores del premio de los atletas que luchan en la palestra de la jurisprudencia cristiana vuestros severos y fatigosos pasos en la investigación y robustecimiento de la justicia y de la paz entre los fieles que por cualquier causa recurran a vuestro tribunal. Pero, al comienzo de este nuevo año jurídico, nuestra voz saluda igualmente la entrada de la Sagrada Rota Romana en su nueva sede preparada y dispuesta por Nos, continuando la obra de nuestro inmortal predecesor, en las majestuosas salas de la Cancillería Apostólica, donde el socavado suelo de la antigua Roma, las historiadas paredes, las escaleras y los pórticos, testimonios de una historia y un arte famosos, os sugerirán profundos pensamientos. Constituye por ello una particular satisfacción para Nos dar al benemérito decano y a los demás miembros de este ínclito colegio una tal manifiesta prueba de nuestra estimación por su sabio y ejemplar trabajo. Y, por lo mismo, confiamos y nos parece ya ver que en esas nuevas aulas y estancias, que responden mejor a la posición central, a la importancia de la dignidad jerárquica de este tribunal, la jurisprudencia eclesiástica producirá nuevos y más espléndidos frutos para el decoro de la iglesia y para la salud de las almas.

[16] En tal expectación y con tales confiadas esperanzas invocamos sobre todos y sobre cada uno de los presentes las luces y la asistencia del Omnipotente, al mismo tiempo que a todos impartimos de corazón nuestra paternal bendición apostólica.

Visitó Rumania tres veces, después de la ocupación comunista. Fue un hombre de gran valor intelectual y espiritual y un sacerdote bien preparado, con gran prestancia eclesiástica. El Papa Juan Pablo II lo nombró Prelado de Honor por sus méritos excepcionales en el campo eclesiástico.

ALEX RATIU

² 1 Cor. 7.15.

RECENSIONES

"ESENCIA DE LA FILOSOFIA Y OTROS ENSAYOS", por G. W. Hegel. Selección, traducción y notas de Dalmacio Negro Pavón, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1980, 235 pp.

El volumen que ahora nos ocupa reúne sólo una mínima parte de la vasta producción hegeliana, pues, apenas comprende la que data del período de Jena. Los escritos reunidos fueron publicados en su mayoría durante el año 1802 en el *Kritisches Journal der Philosophie*, fundado por Schelling y Hegel.

Ambos pensadores estuvieron unidos, como es sabido por una estrecha amistad juvenil; el primero fue fundamentalmente un artista, mientras el segundo destacábase como pensador. Hegel, sin embargo, procuraba compensar su menor capacidad estética con un mayor esfuerzo de comprensión simpática, cuya prueba más acabada está dada por sus justamente célebres *Vorlesungen über die Aestetik* o *Lecciones de Estética*. En compensación, Hegel estaba mejor dispuesto que su amigo para la religión; por eso, si Schelling a todo conferíale un cierto esplendor poético, Hegel, en cambio, procuraba nimbar el pensamiento filosófico de cierta emotividad religiosa.

Pero mientras Schelling espiritualiza la naturaleza, y, a la vez naturaliza *more aesthetico* la historia, Hegel desespiritualiza la naturaleza para destacar el carácter espiritual y casi divino del mundo histórico. Schelling, en suma, hace de la naturaleza un sujeto absoluto, objetivándolo; para Hegel, en cambio ese sujeto absoluto es el espíritu, entendido como lo Absoluto. Éste realiza la identidad entre sujeto y objeto, entre el espíritu subjetivo y el objetivo; ya que ambos son formas de lo mismo: el Espíritu.

Hegel, según se sabe, había reconocido que su entero discurrir filosófico seguía las enseñanzas del viejo Heráclito, quien conforme con la concepción agonal de los griegos había establecido que "la guerra es padre de todas las cosas" (*pólemos patér pantón*); es el antiguo *agon* griego que otrora inspiró a Heráclito y ahora inspira a Hegel, quien manifiesta con ello la necesidad de un nuevo método capaz de superar el análisis disgregador; o sea, que permita encontrar un camino que conduzca hasta la verdadera realidad manifiesta en contradicciones que sucesiva o simultáneamente se oponen o se superan, ya que el espíritu pugna por recobrar la perdida unidad natural. Es la antigua dialéctica, cuyo olvido lamenta el propio Hegel, y cuya vuelta reclama por alusión al hombre moderno, tan dualista cuan racionalista.

Pero lo dialéctico, según Hegel, es aquello que se opone a lo abstracto; es decir, a la realidad muerta e insubstancial. Por eso el fundador del idealismo absoluto definíala como “el alma motriz del progreso científico, y es el principio por el cual solamente la conexión y la necesidad entran en el contenido de la ciencia; y así como en ella, sobre todo, está la verdadera, y no exterior, elevación sobre lo finito”. (Cfr. *Enciclopedia*, páragr. 81).

La exposición del hecho lógico y de su división en tres momentos: el abstracto racional, el dialéctico o negativo racional y el especulativo o positivo racional ofrécela Hegel en la *Enciclopedia* “en forma anticipada e histórica”.

Pero el hecho lógico, que en realidad es ontológico, descompónese, pues, en aquellos tres conceptos, los dos primeros de los cuales constituyen el objeto fundamental del libro que reseñamos.

La dialéctica no era para Platón más que un camino racional —método— para llegar a las puras esencias. Hegel, a su vez, conservó esa idea platónica de la dialéctica como camino racional —método— resultante del acto mismo de pensar, “cuando el pensamiento va guiado por el impulso auténticamente dialéctico, que es, a la vez, lógico y ontológico”, según el traductor en la “Introducción” (p. XXIV).

El idealismo hegeliano ha sido definido —con harta vulgaridad si se quiere— como la serpiente que se muerde la cola. El ser, la “substancia viva” no es para Hegel sino el devenir de sí mismo, el círculo cuyo comienzo coincide con su fin. Sólo es real, pues, por su desarrollo y su fin.

Pero he aquí que la razón discute consigo misma: ese es, precisamente el momento dialéctico que no consiste sino en la consideración objetiva de la cosa referida a la totalidad del espacio y del tiempo, ofreciéndose allí a la crítica radical de la razón. Con todo, el hecho lógico, el concepto, no está completo aún, sino que le falta todavía elevarse hasta la idea: unidad del concepto y de la realidad, signado por su definitivo y definitorio carácter lógico-ontológico.

La vida del concepto es el gran problema hegeliano. Pero el concepto, tomado en el sentido que Hegel lo entiende, implica el intelecto, mas no la razón formal, facultad ordenada a juzgar y a silogizar. El intelecto distínguese, pues, por representar el concepto en general.

Así, pues, el pensamiento hegeliano se va estructurando en medio de las disputas y los problemas suscitados por la obra de Kant. Su punto de partida es, por tanto, la consideración crítica del criticismo kantiano, por paradójal que parezca.

Por otra parte, resultaba claro también que la filosofía crítica de Kant constituía el prolegómeno indispensable para “toda metafísica futura” según había profetizado el propio filósofo de Könningberg. A éste opondrse, pues, la filosofía sistemática ya que la crítica kantiana tiene que ser superada por el sistema justificado por la mentada idea de “totalidad”.

He aquí, pues, la doctrina hegeliana del concepto: “totalidad” absoluta y absoluta “identidad consigo”; pero en su *Reexamen de Hegel*, J. N. Finlay prefiere traducir Begriff por noción, en lugar de “concepto”, considerando seguramente que el primer vocablo expresa mejor lo que el propio Hegel quería significar con la voz concepto en sentido dialéctico (Cfr.: “Introducción”, 20, p. 168)); o sea, el concepto mismo tomado en su significado dialéctico.

Hegel, cuyo saber histórico superaba los límites de lo común, convencido de la necesidad de pasar del pensar puramente natural al pensar estrictamente histórico, creía que éste, en cuanto pensar no naturalista, sólo resulta posible merced a la dialéctica. De ahí que reitere la idea ya formulada en el comienzo de la *Fenomenología*: “La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella” (Cfr. I, i, p., 9).

Para Hegel no es posible llegar a la idea sino a través del esfuerzo conceptual; toda vez que aquélla no nos es dada gratuitamente “como la inspiración de poeta, sino socráticamente, como una especie de parto interior...” Sólo así resulta posible la filosofía, cuya idea se hace comprensible, aun cuando su figura y su contenido varíen. Y todo en virtud de la dialéctica que nos permite alcanzar una comprensión personal de la idea.

Pero la dialéctica, que demanda un continuo y renovado “esfuerzo conceptual”, según Hartmann se sustrae a todo aprendizaje, ya que no se amolda a ninguna regla establecida, excepto a “la ley formal” que no es interna. En fin, la proeza de Kant ha consistido, pues, en haber hecho la crítica a toda metafísica y a toda la filosofía natural precedente desde la idea misma de filosofía, de la cual recibe toda su fuerza.

No hay, entonces, auténtica filosofía sin cierto esfuerzo dialéctico. A ello débese, precisamente, que jamás haya existido ni pueda existir una “filosofía democrática” o popular; aunque tampoco deba ser necesariamente anti-popular. Sólo quien esté poseído por el espíritu de la verdad puede alcanzarla: he ahí lo que Hegel quería significar.

El primer ensayo que integra el volumen, titúlase: *Sobre la Esencia de la Filosofía*, y fue escrito presumiblemente en colaboración con Schelling. En él asígnase a la crítica filosófica los mismos derechos a una validez uni-

versal semejante a la que posee la crítica de arte. Hegel sostiene allí que la razón, absolutamente considerada, en cuanto es objeto de sí mismo en el autoconocimiento, tórnase también filosofía.

Pero, con todo, es posible distinguir aún entre reflexión y dialéctica en cuanto tal ya que mientras la reflexión consiste en ir más allá de las determinaciones aisladas, y en ponerlas en relación mediante cierta referencia, aunque sean conservadas en su valor aislado, la dialéctica, en cambio, es definida por Hegel como “la naturaleza misma del pensamiento” (Cfr. *Enciclopedia*, “Introducción” parágr. 11).

Conforme con el pensamiento hegeliano, empero, las formas vulgares del filosofar nada tienen que ver con lo que el propio Hegel denomina “la filosofía en sí y para sí”, ni con el concepto —Begriff— que Hegel define como “lo que es libre” o como “el poder substancial subsistente por sí”, y, en fin, como “totalidad, puesto que cada uno de los aspectos es todo el concepto, y es expuesto por él en unidad inseparable. El concepto es, pues, lo que en su identidad consigo es en sí y por sí determinado (Cfr. *Enciclopedia*, *Lógica*, parágr. 160).

La filosofía es, en definitiva, para Hegel, aquello que se opone lisa y llanamente al sentido común; si bien éste, a su vez, resulta ser la filosofía del vulgo.

El segundo ensayo recogido en el volumen lleva por título esta pregunta; a saber, ¿Quién piensa abstractamente?; y, aunque fue escrito en 1807, publicóse por primera vez en el tomo XVII de las *Obras* de Hegel editadas en 1835. A la pregunta formulada en el título, su autor responde simplemente que sólo piensa abstractamente el hombre inculto, más nunca el hombre culto.

El tercer ensayo incluido titúlase simplemente *Noticia de Babiera* y lleva el significativo subtítulo siguiente: “Explosión de alegría popular por la destrucción de la filosofía”. Trátase de una recensión redactada por Hegel en colaboración con Schelling de la *Kritik der theoretischen Philosophie* de Schulze, T. I, Parte II, marzo de 1802).

Entre los modernos, Hegel es uno de los pocos que reaccionan positivamente ante la dialéctica y la tópica de los antiguos, considerados como saberes prácticos. Por eso, a una falsa idea del juego dialéctico, Hegel opuso la verdadera concepción de la dialéctica.

En síntesis, el filósofo alemán concluye afirmando que la falta de espíritu y la ordinariez, arrogándose la denominación de sentido común y moralidad hacen gala de una indignidad tan ilimitada como su desvergüenza. Todo esto lo pone al hombre de pensamiento en el trance de tener que

considerar como lo peor de todo esa ignorancia presuntuosa embozada so capa de moralidad.

El cuarto ensayo incluido en el volumen que comentamos, versa sobre la "Relación del escepticismo con la filosofía" —*Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie*— que se publicara en el *Kritisches Journal der Philosophie*, T., I, Parte II, marzo de 1802.

La indiferencia es, pues, en la práctica lo que la duda representa en la teoría: pero el conocimiento y la fe son dos posiciones del espíritu que mutuamente se implican, como la duda y la certeza son dos disposiciones espirituales que recíprocamente se excluyen, conforme observa finamente Ollé-Laprunne: "Si les mots sont pris dans une acception large, on connaît ce qu' oncroir, come aussi l'on croît ce que l'on connaît" (Cfr. *De la Certitude Morale*, París, Belin Frères, Libraires-Editeurs, 1912, p. 80).

En efecto, siempre resulta riesgoso exagerar los alcances de la fe: porque quienes así proceden hállanse al borde del fideísmo, que no es sino el pórtico del escepticismo, ya que según la certera observación del citado Ollé-Laprunne, "c'est le scepticisme qui recueille l'héritage du fideïsme".

Ahora bien, la duda sistemática y universal no puede conducir sino a negar la realidad de lo inmediato y a recusar la tensión y complementariedad del mundo y de la conciencia, de la esencia y de la existencia, de cuya distinción pende primariamente, por tanto, el pensamiento mismo.

Afin a la duda es la opinión, que no es más que la formulación de un juicio sin certeza; o sea, una afirmación vacilante y dudosa. Por eso en los casos de duda, sólo acertamos a expresar nuestra opinión vacilante salvo el caso en cuestión "et la proposition que je ne puis affirmer avec une entière assurance est seulement probable", según expresa con acierto León Olle-Laprunne (Cfr. ob. cit., ed. cit. p. 22). Por tanto, una afirmación vacilante y sin firmeza sólo puede aspirar al grado de la simple opinión, sin alcanzar jamás la elevada dignidad de la ciencia.

Pues bien, comparado con la opinión, la sospecha y la duda, el acto de fe aparece como un pensamiento informado por el asentamiento, de acuerdo con lo expresado por Santo Tomás de Aquino: "et sic proprium est credentis, ut assensus cogitet.

Pero, además, en la fe hay siempre una mezcla de luminosidad y de obscuridad; ella es algo así como un rayo de luz que poco a poco se abre paso en medio de las tinieblas. Debido a ello no podemos decir que en los dominios de la fe haya algo que sea absolutamente claro, ni tampoco que

sea completamente obscuro, ya que en tales dominios, el objeto de conocimiento, sin ser conocido en sí mismo, tampoco está sumergido en las tinieblas. En definitiva diríase que la fe tiene mucho de luz y otro tanto de sombras: o, si se prefiere, que se parece a un rayo de luz envuelto en un cono de sombras

El ensayo no es más que una crítica de la filosofía teórica de Teófilo Ernesto Schulze, consejero áulico y profesor en Relmstädt. La preocupación inicial del crítico ha sido historiar en la Introducción, "*la fuente subjetiva del escepticismo schulzeano*" (p. 50).

Hegel comienza por aludir a esa "*irresolución*", "*indiferencia*" o "*indecisión*" política que los griegos llamaban *apragmosyne*, castigada con la pena capital por la legislación soloniana.

Pues bien, por analogía con la *apragmosyne* política hay otra filosófica, que consiste, en estar decidido por anticipado a no tomar partido alguno, sino en someterse a los dictados del destino; actitud que comporta en sí misma la muerte a la razón especulativa.

Hegel censura a Schulze la bastedad con que ha concebido lo racional y la especulación; representándose la filosofía especulativa como la experiencia vulgar: "*lo racional, lo es si no puede representarlo el señor Schulze más que como una roca bajo nieve*", según expresa el propio Hegel (p. 57).

Pero el escepticismo, el mismo que Schulze tiene por verdadero y más perfecto que el antiguo, relacionase con los juicios privativos de la filosofía; o sea, con lo que, según *Schulze*, esta ciencia determine: los fundamentos absolutos, o, al menos, suprasensibles. Claro está que los juicios exclusivos de la filosofía no constituyen el objeto de este escepticismo; ya que, según el mismo escepticismo, aún es posible sondear la verdad. La filosofía teórica, por el contrario, sostiene que no es posible saber nada sobre lo existente fuera de nuestra conciencia; nada "*de los fundamentos del ser de las cosas que no están dados en su existencia o de las cosas que existen fuera de las cosas existentes*". (p. 61).

A este concepto del esceptismo, Schulze replica que según él "no puede constituir un objeto de la duda *escéptica* nada de lo que *enseña la experiencia*, y en especial el *conjunto de las sensaciones externas*; de modo que *entre todas las ciencias* sólo (puede serlo) *la filosofía* (pues ninguna otra trata del conocimiento de cosas exteriores al campo de la conciencia), en tanto que el viejo esceptismo extenderíase a ambas (a la experiencia y a la filosofía) y la más antigua forma, por lo menos a aquéllas (a la experiencia)" (pp. 61-2).

Para el escepticismo antiguo no se trata, empero, de alcanzar una convicción relativa a las *cosas* y a sus posibilidades, sino que el criterio del escéptico expresado por Sexto es lo que aparece —*φαινόμενα*—, manifestándose por lo que ha hecho entendemos como un fenómeno —*φαντασίων αὐτόν*—; o, también lo subjetivo.

En los tropos de Sexto Empírico, sin embargo, se nos ha conservado, en parte con bastante fidelidad, la esencial general del escepticismo; de modo que toda concepción del mismo no puede consistir sino en una oportuna repetición de un único modo universal. “El escepticismo —apunta Hegel— es la realización de aquello de que el estoicismo era solamente el concepto, y la experiencia real de lo que es la libertad del pensamiento: esta es en sí lo negativo y tiene necesariamente que presentarse así”. (*Fenomenología*, ed. cast. cit., p. 124).

El escéptico no posee un criterio que le sirva para discernir lo verdadero de lo falso, sino que apenas le permite conducir su vida. Así acontecíale a Sexto Empírico, indicando con este nombre debido a Diógenes, que era médico de la sexta empirista. Desde su punto de vista, empero, Sexto censuraba siempre al empirismo su afirmación dogmática de que todo lo invisible resulta incomprensible.

Además, el escéptico jamás afirma nada; si bien siempre tiene a mano una respuesta para todo. Nunca dice tampoco *lo que es*, sino que más bien limitase a expresar *lo que le parece*. “No habla jamás sino para sí mismo —acota Brochard—; en cada una de sus fórmulas se sobreentiende: *según me parece*” (Cfr. cit. trad. cast. cit. p. 405). En suma, ningún escéptico habla jamás desde la perspectiva de una *visión absoluta del ser*, sino a partir de una *visualización relativa del parecer*.

Hegel alude luego a ciertos pensadores agudos de la Antigüedad, tales como Parménides y Platón, sobre los cuales dice que aún no habían penetrado hasta la filosofía que encuentra la verdad en los hechos de conciencia, mas no en la razón y en la claridad de los conceptos, conforme el entendimiento y un pensar finito los establecen en las ciencias modernas, como la física y otras análogas, juzgando que provienen de la experiencia.

El escepticismo consumado no representa para Hegel sino la extrema desesperación: sólo que hay en esto un retorno al significado primitivo del vocablo *skepsis*, que alude a un mirar que ve *a posteriori* qué y cómo es lo existente. Su contemplar ve de antemano el ser de lo existente, y, desde esa visión mira el asunto mismo.

La contradicción es lo decisivo, pues confiere dinamicidad al concepto. Aristóteles, que a fuer de griego no tuvo noción de la nada, decía que ha

de mostrarse que el ser no es para conocer el ser. En Hegel, empero, la función puramente lógica o de razón del no-ser griego, está desempeñada por la nada positiva, idea enteramente inconcebible para un griego.

Aun dentro del esceptismo empírico resulta conveniente distinguir, según prefiere Brochard, dos aspectos que Sexto no distinguió: toda vez que, si bien por un lado los escépticos en cuanto filósofos dedicáronse a destruir el dogmatismo bajo cualquiera de sus formas por otro, procuraron como médicos, fundamentar la ciencia que cultivaban: la medicina. En suma, el esceptismo empírico es filosóficamente escéptico y científicamente empírico.

Brochard, empero, contrariando el parecer de la mayor parte de los historiadores de la filosofía ha distinguido el esceptismo empírico del esceptismo dialéctico; aunque el primero no difiera en esencia del segundo. Pero la historia del escepticismo empírico reviste, para él, un gran interés.

Además, Sexto distinguió a los escépticos de la Nueva Academia de Carnéades, quien se basaba en el principio de que todo es inconcebible: o, lo que viene a ser lo mismo, de que nada es concebible.

Según Schulze, sin embargo, había sido declarada por Sexto demasiado empírica. Víctor Brochard, a su vez, cree haber demostrado mediante razones puramente históricas, que media cierta diferencia originaria entre el esceptismo y la Nueva Academia.

Los neoacadémicos no eran, en realidad, según Schulze, sino “sofistas charlatanes”, que únicamente perseguían razonamientos aparentes y falsas apariencias, para los cuales tanto la filosofía como toda disputa de los escépticos como los dogmáticos, constituía sólo un medio para lograr sus propios designios, el arte de persuadir a otros para *llamar la atención*; si bien en cuanto a la *investigación de la verdad*, *eso carecía para ellos de todo sentido*.

Según el mismo Brochard, los escépticos habrían desarrollado sus argumentos en tres fases: primeramente Enesidemo con sus diez tropos y Carnéades con la más sutil de las argumentaciones, condenan la experiencia: después Enesidemo demuestra dialécticamente la imposibilidad de la ciencia, y, finalmente, Agripa con sus cintropos establece que la verdad es inaccesible. “Así trabados —concluye el célebre historiador galo— estos tres argumentos forman indudablemente la requisitoria más temible que se haya jamás dirigido contra la razón humana (Cfr. ob. cit., trad. cast. cit., ed. cit., p. 447).

En cuanto a Enesidemo, en particular, cabe señalar que no carecía de espíritu científico, como tampoco adolecía de sentido histórico, según prueban sus ochotropos que, a juicio de Brochard “son todavía de un dialéctico más bien que de un observador). (Cfr. ídem, ibídem, p. 326).

Enesidemo había comenzado su carrera como escéptico pirrónico, aunque terminó en dogmático heraclíteo; o, por mejor decir, adhirió al heraclitismo, pero sin abandonar del todo al pirronismo. Es que en el fondo del escepticismo alienta siempre un dogmatismo negativo. Y eso es, precisamente, lo que bien comprendió y realizó en vida Enesidemo. Este llevó a cabo una crítica sutil y profunda de las ideas esenciales en torno a la ciencia; con la cual quiso mostrar que la ciencia no sólo no estaba hecha todavía, sino que tampoco podía hacerse. Doble negación que es el punto de partida del escéptico.

Pero negar la realidad de la verdad implica dudar de la posibilidad de la ciencia: o sea, si se niega que la verdad es posible, síguese por lógica consecuencia que con ello se sustenta la imposibilidad de la ciencia misma.

Según Hegel, toda filosofía auténtica necesita del escepticismo que no es sino el momento de la negación; lo propiamente dialéctico de la razón, aunque no siempre acepta esa posición subalterna y se erija en límite del saber, en cuyo caso enfrentase tanto a la razón cuanto a la filosofía.

En la historia del pensamiento humano Agripa representa, por fin, la última palabra del escepticismo dialéctico, declarando imposible la verdad. Y si Enesidemo había recusado la ciencia, es Agripa quien, elevándose a un grado mayor de abstracción, declara que no es posible alcanzar la verdad.

Para Hegel, empero, hay un escepticismo que no puede dejar de revelarse como un enemigo de la filosofía; porque siendo, en el fondo, una actitud moral carece como tal de toda intención filosófica. La apatía del estoico —el ideal estoico de la apatía era un noble ideal para Kant— y la indiferencia del filósofo pueden reconocerse aun en la ataraxia. La indiferencia señalada por Hegel es indudablemente buena o mala. Así decimos, por ejemplo, que “la técnica no es buena ni mala, sino indiferente, dependiendo su valor moral del uso que se haga de ella” (Cfr. nota 66 al Cap. IV, p. 142). O sea que según la doctrina estoica la técnica es adiafórica en orden a la felicidad, la cual no es causante, precisamente, por el uso de la técnica.

Tras exponer críticamente la “filosofía” de Krug en los capítulos V y VI, el VII y último capítulo recoge las *Tesis de Habilitación de Hegel* (agosto de 1801). Trátase, por cierto, de la *Dissertatio philosophica de Orbitis Planetarum* que, juntamente con las *Tesis* fueron dadas a publicidad en Jena en 1801. Cabe recordar que, con el fin de ser autorizado para enseñar en la Universidad, los postulantes al cargo de *Privat Dozent* debían elaborar algunas tesis en latín —en el caso de Hegel fueron doce—, y escribir una disertación en el mismo idioma— la de Hegel titulóse *Dissertatio Philosophica de Orbitis Planetarum*— sobre la cual Dilthey expresa: “El intento de ofrecer esta demostración —acerca de las determinaciones cuantitativas del

movimiento libre— constituye el tema de su disertación acerca de las órbitas de los planetas; y resulta también la afinidad con Klepero porque sigue viva todavía la necesidad de comprender los grandes hechos de la bóveda celeste mediante un escondido orden armónico racional. Hegel continúa en este intento sin llegar, sin embargo, a un resultado satisfactorio”. (Cfr. “El Universo con Autodesenvolvimiento del Espíritu”, en *Hegel y el Idealismo*, vol. V del *Corpus diltheyano* completo, trad. cast. cit., ed. cit. p. 262). Pareciera, pues, finalmente, que lo intentado por Hegel en la *Dissertatio* de 1801 no puede considerarse ni remotamente uno de los ensayos más afortunados de filosofía natural.

BELISARIO TELLO

• • •

((MANUAL HISTORICO DE SOVIETOLOGIA”, por *Alberto Falcionelli*. Buenos Aires, FECIC, 1983, 266 pp.

A medida que pasan los años más nos convencemos de la veracidad de aquel dicho que “nadie es profeta en su tierra” y Alberto Falcionelli, indudablemente sufre la ingratitud de esta constatación. En un mundo impresionado por el “fenómeno ruso” vivimos ansiosos de la última novedad sobre que ocurre en la U.R.S.S. o cual es el último trabajo que algún esmerado —y bien remunerado— “soviétólogo” de moda acaba de publicar, mientras en nuestro país casi se desconoce la vasta producción de quien fuera durante años docente en la Universidad Nacional de Cuyo. (*Historia de Rusia Contemporánea*, *Historia de la Rusia Soviética*, *De Babeuf a Mao Tse-tung* son solo algunos de los eslabones más conocidos de una decena de obras de largo aliento y cantidad de artículos menores).

En esta circunstancia, con la experiencia que le aportan más de cincuenta años dedicados a estudiar la temática rusa y su profunda versación histórica, Falcionelli ha incursionado en el campo de la “soviología” para terminar con el “macaneo” que ha caracterizado a sus “esotéricos” cultores, redactando una obra madurada para desvirtuar el “sociologismo” del “tratado de soviología” de Alain Besançon.

La presente obra bucea “lo soviético” en sus raíces históricas, aportando cantidad de elementos que son consecuencia de años de meditación y que probablemente sean bastante incomprensibles para quien no ha leído medianamente la historia de Rusia.

El autor comienza su trabajo deshaciendo una serie de mitos que la “leyenda negra” anti-zarista ha creado con referencia a la historia rusa, espe-

cialmente en el siglo XIX; leyenda fomentada y compartida por los historiadores "liberales" (del K.D.T.) encabezados por el ex-canciller Muljukov y los propios marxistas interesados en justificar su golpe de estado de octubre del 17.

Falcionelli asimismo, retomando ideas de sus anteriores obras, nos recuerda que Lenin —y la revolución— no han sido consecuencia de las ideas de Marx-Engels, sino una continuidad "baubeufiana" a través de pensadores estrictamente rusos como Lavrov, Katchov, Chernizhenskiy y Nechaiev.

No podemos resistir la tentación de transcribir la nueva veta de Falcionelli —como "sociólogo de la revolución"— cuando anota: "...si la historia no se repite, las revoluciones lo hacen con terquedad, hasta el cansancio: se empieza haciendo la fronda en los salones donde uno de los temas preferidos es la intolerable miseria de las clases humildes. Así los corazones aristocráticos y burgueses se enternecen. Luego, la más activa, o, mejor dicho, la más movidiza de esta gente se junta en lo que en el siglo XVIII se llamaba «sociedades de pensamiento», o sea, lógicas para conspirar. El propósito, siempre es el mismo, la dicha de la humanidad. A estos conventículos, acuden los descontentos, los ambiciosos, quienes, por su naturaleza, se sienten atraídos por cualquier posibilidad de desorden, aquellos también que se complacen con la difusión del caos. Poco a poco, las humoradas del comienzo dan paso a un deseo cada día más apremiante de cambio y, puesto que el gobierno no se mueve, de cambio revolucionario. Todos estos grupúsculos se han juntado en una red tupida que cubre las altas esferas de la sociedad, industriales, y comerciantes en sus confederaciones, burgueses en sus consejos de administración, nobleza en sus salones, oficiales en su cuartel, cuando no en su estado mayor todos unidos para el cambio. ¿Qué vendrá después? No se sabe ni interesa, lo importante es terminar de una buena vez con esas estructuras obsoletas. Una vez derribadas éstas, todo se arreglará por sí solo ya que el hombre liberado de sus cadenas volará libremente hacia la felicidad, la prosperidad y la paz" (p. 38).

Finalmente, el aporte más novedoso de este nuevo trabajo de Falcionelli reside en su análisis del "estado militarista soviético" (espec. cap. VII), donde sintetiza que las fuerzas armadas soviéticas, tras haber reducido a los elementos policíacos a posiciones secundarias mas no por ello menos conducentes a los fines del Partido-estado, se situaban resueltamente en el interior de este mismo partido-estado, como participantes en la acción y supervisores de las decisiones. ¿Significa ello que, después de la eliminación de Jruschov que Brezhnev consiguió en 1964 únicamente con el visto bueno de las fuerzas armadas sin las que, ahora, nada puede hacerse en la U.R.S.S., estas mismas fuerzas armadas son las verdaderas dueñas del Partido-Estado y que, en

términos simples, ellas son las que la cúpula propiamente política tiene que consultar en cualquier caso con la obligación de obedecerlas? Esta es la incógnita, que por el momento, es imposible dilucidar, que pesa con peso enorme sobre la entera vida soviética y, por ende, sobre la vida internacional. Yo creo que, a pesar de este peso enorme, evidenciado por la parte mayoritaria del presupuesto y del PN atribuida a las fuerzas armadas, ellas, que gozan de una situación de privilegio en la sociedad, no han dado ni están dispuestas a dar el paso "bonapartista" tan temido por Stalin. Pero también creo que sin ellas el gobierno soviético no podría llevar a cabo su acción internacional en la que la presencia militar ocupa una función determinante y que ello les otorga derecho privilegiado de consulta en todos los asuntos de Estado" (pp. 165-6).

Una extensa —y actualizada— bibliografía completa esta obra amena y "no objetiva" —en el sentido de la falta de compromiso que caracteriza la producción histórica de nuestro mundo occidental— que debe ser leída por quien se interese en conocer el mundo que le toca vivir y se preocupe por un futuro que se avisa, al menos, conflictivo.

FLORENCIO HUBEÑÁK

* * *

"EL PENSAMIENTO UTOPICO EN EL MUNDO OCCIDENTAL", por *Frank Manuel y Fritz Manuel*. Madrid, Taunus, 1984, 3 vols.

En un estudio introductorio —de aproximadamente 50 páginas— el autor —reconocido especialista mundial en el tema utópico— y su esposa afirman que "unas veces la utopía de la felicidad tranquila domina la cultura occidental y las imágenes de un retorno al vientre protector del paraíso parecen prevalecer en una atmósfera emocional, pero otras veces irrumpe el elemento prometeico y la existencia utópica se convierte en la antorcha de relevo de la que hablara Bacon en su *Sabiduría de los antiguos*. Los utopistas son a menudo exploradores intrépidos y arrojados a los que muchos de sus contemporáneos tachan de salvajes por no atenerse a la retórica en vigor ni marchar por sendas conocidas" (pp. 51-2).

Desde que Thomas Molnar dio a conocer su ya clásico *Utopismo, herejía perenne* se han multiplicado —en las últimas décadas— los trabajos dedicados a la temática utópica (Manheim, Uscatescu, Servier, Munford, Ruyer, Buber), pero entre sus cultivadores sobresale nítidamente Frank Manuel, de quien hemos conocido y reseñado no hace mucho *Utopía y pensamiento utópico*. A él se deben también —entre otros trabajos menores— una anto-

logía de utopistas franceses y su célebre *Los profetas de París* (1962) (no hay edición castellana). El mismo afirma que el presente trabajo es la consecuencia de más de veinticinco años dedicados al estudio del pensamiento utópico, tarea concluida en 1976/77 en el Institute for Advanced Study de Princeton y que vio la luz en este texto.

Tras dejar aclarado que —en última instancia— la utopía debe entenderse como las “coordenadas seculares” del “mito del Paraíso” Manuel estudia el utopismo en las fuentes antiguas y medievales (Génesis, Talmud, cosmología mesopotámica, monacato, cábala, G. del Fiore y el mismo Cristóbal Colón), sin despreciar en otro capítulo el tradicional aporte “helénico” que ordena bajo el título sugestivo de la “edad de oro de Cronos” (Hesiodo, Aristófanés, Platón, Virgilio, Ovidio, Luciano, Plutarco y la novela helénica).

El primer volumen incluye el “nacimiento de la utopía” en Thomas Moro, “el Platón superado”, afirmando los autores que “la utopía cristiana del mundo occidental nació con tres cabezas, aunque fue el nombre impuesto por Moro que perduraría. El elemento paradisíaco judeo-cristiano era mayor en los movimientos utópicos germanos de artesanos y campesinos espolcados por predicadores, mientras que entre los arquitectos filósofos italianos predominó el ideal urbano helénico y, por su lado, Moro, cuya impronta sería la más profunda de todas, estuvo a caballo de las dos tradiciones, consiguiendo apenas un equilibrio inestable entre ellas. Las utopías que fueron académicas y humanistas en Inglaterra fueron aristocráticas y estéticas en Italia, y violentas y populistas en Alemania. Pero todas ellas fueron profundamente cristianas” (p. 163). En esta parte encontramos la curiosa *Eutopia* de Ortensio Landi, y su influencia sobre los arquitectos renacentistas; como también un estudio de Thomas Munzter y su utopía “para el hombre corriente”.

El segundo volumen consta de una primera parte dedicada a la “pansofía” del poco conocido pedagogo checo Komentus, los muy conocidos Giordano Bruno, Roger Bacon, Thomas Campanella y Johan Andreae y el “canto del cisne” del filósofo Leibnitz, y una segunda, destinada a las “eupsiquias” de la ilustración, sobre las que nos advierten los Manuel “ninguno de los padres mejores de las Luces francesas escribió una utopía en el sentido usual de la palabra, aun cuando se descubren en sus obras divagaciones utópicas cuya verdadera intención, una vez analizadas, resultan más ambiguas” (t. II, p. 295). Por estas páginas desfilan Turgot, Condorcet, Rousseau y el propio Kant con su proyecto de “paz perpetua”.

En el último volumen encontramos al socialismo utópico, a Comte, al marxismo (con especial referencia al programa de Gotha y el célebre “a cada cual según sus capacidades y sus necesidades”), a la utopía victoriana (Bella-

my, Morris) al darwinismo —y su vertiente maquinista— para concluir con el freudo-marxismo.

Y los autores concluyen con un capítulo titulado “las perspectivas utópicas” en que afirman que “el modo utópico de pensar y sentir, con sus orígenes en las grandes visiones históricas de la edad de oro y de gestas prometeicas, sustentado a la vez por la escatología judaica y cristiana y resumido en miles de obras en todas las sociedades europeas a partir de mediados del siglo xv, se debate en cierto modo por mantenerse a flote a toda costa. La metáfora del crepúsculo de la utopía sugiere un empobrecimiento de la imaginación utópica, no una profecía sobre el final de la misma. No se puede pronosticar si esta especie de noche utópica será larga o corta, ni si la propensión utópica que ha gozado de una existencia tan larga en esta cultura, se está agotando, como tampoco se puede profetizar la muerte de la propensión religiosa” (364) ... pero ... “sospechamos que la civilización occidental no será capaz de durar mucho tiempo sin fantasías utópicas, como tampoco puede vivir una persona sin soñar” (p.382).

Esta excelente y erudita historia del pensamiento utópico creemos omite aclarar que esta utopía es natural al ser humano —y lo omite por su escasa relación con la religión —tan claramente recalcada por Molnar— y en la medida en que el hombre no reencuentre su posición en el mundo en su relación con Dios, seguirá buscando e imaginando nuevos “paraísos” y nuevas “edades de oro” en su permanente búsqueda del “Paraíso Perdido” y en este aspecto, el desarrollo histórico parece señalarnos nítidamente que tenemos pensamiento utópico para rato.

FLORENCIO HUBEÑÁK

**Impreso en los Talleres Gráficos de
UNIVERSITAS, S. R. L.
Ancaste 3227 - Buenos Aires**
