

PRUDENTIA IURIS Nº 64/65

*Revista de la Facultad de Derecho de la
Pontificia Universidad Católica Argentina
“Santa María de los Buenos Aires”*



Diciembre 2008

AUTORIDADES DE LA FACULTAD

Decano

Dr. Gabriel F. Limodio

AUTORIDADES DE LA REVISTA

Director

Dr. Carlos R. Sanz

Secretario

Dr. Guillermo Anderlic

ISSN: 0326-2774

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723



Editorial de la Universidad Católica Argentina

PRUDENTIA IURIS

SUMARIO

DICIEMBRE 2008 – Nº 64/65

Presentación 9

PARTE I

Breve relato sobre el Anticristo. *Vladimir Soloiev* 17

Las enseñanzas de la iconografía. *Marisa Mosto* 43

¿Cómo se hace un icono? *María Bargalló* 75

Michel Villey: Destructor de ídolos, creados de íconos.
Carlos Raúl Sanz 91

La racionalidad al rescate de la Naturaleza y la Ley Natural.
María Celestina Donadio Maggi de Gandolfi 113

PARTE II

El cuadragésimo aniversario de la reforma del Código Civil
(ley 17.711). *Carlos Raúl Sanz* 137

PARTE III

**Segundo Encuentro Interuniversitario de Derecho
de Familia. Filiación. Controversias Jurídicas
Actuales. Facultad de Derecho de la Pontificia
Universidad Católica Argentina.
Buenos Aires, 4 de junio de 2008**

Los principios ético-jurídicos del vínculo paterno-filial y familiar por adopción. *Catalina Elsa Arias de Ronchietto* 151

Democratización de la familia y su incidencia en los vínculos jurídico-familiares. <i>Ursula C. Basset</i>	161
El derecho del niño a la familia. <i>Julio César Capparelli</i>	177
La filiación y sus controversias jurídicas modernas. Un asunto inquietante. <i>Ursula C. Basset</i>	191
Impugnación de la paternidad matrimonial. La exclusión de la madre y del pretense padre biológico. <i>Jorge Oscar Perrino</i> ...	195

PARTE IV

Derecho y retórica. Una aproximación desde la academia estadounidense. <i>Valentín Thury Cornejo</i>	223
Notas sobre la asistencia social. <i>José Benjamín Gomez Paz</i> ...	261
La Justicia y el derecho en el pensamiento del Santo Tomás de Aquino y Hans Kelsen. <i>Alberto Silvio Pestalardo</i>	281
San Agustín, Dante y la Globalización. Una invitación a la reflexión sobre la globalización y la laicidad. <i>Carlos A. Gabriel Maino</i>	305
La esclavitud en la doctrina Aristotélico-Tomista. <i>Sebastián Pierpaulli</i>	323
Hegel y la evangelización de la cultura. <i>María Fernanda Balmaseda Cinquina</i>	345

PARTE V

Comentarios bibliográficos

Eduardo Martín Quintana: Notas sobre el derecho en el iusnaturalismo, Educa, Buenos Aires, 2008, 166 páginas <i>Carlos Raúl Sanz</i>	369
---	-----

Francisco Elías de Tejada: Derecho político. Fundación Francisco Elías de Tejada, Ed. Marcial Pons, Colección 'Prudentia Iuris', Madrid, 2008, 143 págs.
Alberto Silvio Pestalardo 371

Juan Waldemar Wally: Generación argentina de 1940. Grandeza y frustración. Editorial Dunken. Buenos Aires. Noviembre de 2007. Prólogo de Francisco José Pestanha
Carlos Raúl Sanz 377

PARTE VI

Las Enseñanzas del Papa S.S. Benedicto XVI

Audiencia General del miércoles 21 de mayo de 2008 383

Discurso al clero de la diócesis de Bolzano-Bressanone, del 6 de agosto de 2008 385

PARTE VII

Documentos

Mensaje Presidencial del Dr. Arturo Frondizi ante la Asamblea Legislativa reunida el día 1º de mayo de 1958 391

Los artículos propuestos para publicar en *Prudentia Iuris* son evaluados mediante arbitraje anónimo de expertos.

* e-mail: prudentia_iuris@uca.edu.ar

PRESENTACIÓN: LA INSTITUCIÓN COMO CUSTODIA DE LA TRADICIÓN

I

El número que hoy presentamos tiene la particularidad de haber tomado sentido y unidad con posterioridad a la recopilación del material. Adviértase que tanto las profecías sobre el anticristo, como los trabajos sobre el ícono, fueron pensados y pedidos por su valor en sí. Pero el transcurso de los días y la providencia de Dios los ha tornado conmemoraciones de dos testigos que deben ser recordados y celebrados.

Por un lado, se celebró en el 2008 el cumplimiento de los cien años del nacimiento de ese decano fundamental de nuestra facultad que fue Dn. Santiago de Estrada y que marcó para toda la vida, con su señorío y sentido de servicio, a varias generaciones de egresados, entre los que me encuentro. Dn. Santiago aportó su traducción del francés como material –muy importante en aquellos y estos tiempos– para la primitiva revista *Universitas*, en la que tuve el honor de colaborar como miembro del consejo de redacción con queridos amigos; (algunos de ellos duermen ya el sueño de paz) y que se pensó –cuando promediaban los años 60– como forma de mantener vivo el espíritu y la temática de los Cursos de Cultura Católica, para que no se perdiera la materia gris remanente de muchos pensadores argentinos y extranjeros que habían dado el basamento a la cultura católica de esta ciudad de la “yegua tobiana” –como diría Leopoldo Marechal–, durante un tiempo oscuro que transcurrió entre los años 50 y 60.

En ese lapso, se asistió a la frustración de una línea de pensamiento nacional y a la preterición de la contemplación inicial que condujeron, en esa generación, los monjes benedictinos de Belgrano. Frustración debida a los desencuentros entre los católicos y el poder político, lo que llevó a muchos de aquéllos –dirigentes, militantes,

pensadores— a la defensa ante los ataques de un peronismo que había perdido el rumbo: desde la preparación de la revolución de 1951 y la depresión económica desatada al agotarse las reservas del Banco Central por los malos negocios (compra de ferrocarriles cuya concesión caducaba al poco tiempo; política de nacionalizaciones y utilización de empresas estatizadas, como lugar de elección para la designación de amigos del poder, de sus dirigentes y punteros; dilapidación de las reservas acumuladas durante la guerra europea, etc.) y la decadencia de quienes ejercían el poder, que se tornaron más afectos a satisfacer sus cupididades que a buscar el bien común; hasta que acaeció el desgraciado año 1955.

Todo desembocó en la locura de la mitad de los años 50, donde al “producir, producir y producir” —exigido por la situación internacional y las consecuencias de los desaciertos económicos— siguieron los absurdos incendios de locales políticos del socialismo y del radicalismo, del Jockey Club y, poco años después, de la curia eclesiástica y de las más antiguas iglesias del centro porteño; del absurdo “cinco por uno”; de los discursos del compañero Espejo; de la quema de la bandera del Congreso —por los propios agentes del gobierno— luego de la Procesión del Corpus Christi; pero también del lamentable bombardeo a la Plaza de Mayo y el enfrentamiento de las distintas armas; para terminar con la dispersión —como los hijos de Cruz y de Fierro— de dirigentes católicos después del golpe de estado del 13 de noviembre de 1955 y la persecución ideológica de los serían nuestros profesores y de su exclusión de las cátedras en la universidad oficial. Hablamos de los Dres Jorge Joaquín Llambías, Guillermo Borda, Juan Miguel Bargalló Cirio...

La colaboración de algunos de ellos en el gobierno del Dr. Frondizi —último gran estadista al frente del Poder Ejecutivo Nacional— permitió abrir un hálito de esperanza; pero la restauración liberal —de un liberalismo implacable— los excluyó por muchos años de la universidad nacional, concretamente hasta el decanato de Dn. Abel Fleitas en tiempos del gobierno de Onganía. El avance implacable del marxismo en aquellas casas de estudio hizo de las universidades oficiales el campo de reclutamiento de lo que serían, luego, los estados mayores de los ejércitos guerrilleros de los años 60. Baste recordar el asesinato del joven Spangemberg y, desde allí, la secuela de delitos cometidos por los que hoy —supervivientes, fariseos y obesos— detentan el poder.

Universitas –la primera– fue pensada por Monseñor Derisi, por Dn. Tomás Casares, por Dn. Samuel W. Medrano y por los mayores, que habían conocido las épocas de oro de los Cursos, como el puente entre sus publicaciones –Ortodoxia, para no nombrar sino la última– y los nuevos tiempos, donde jóvenes que veníamos de las más diversas extracciones sociales y geográficas retomáramos el contacto con los textos y autores que se habían cultivado en esos Cursos que, al decir del cardenal Quarracino varios años después, habían sido el acontecimiento cultural más serio acaecido en la cultura católica argentina.

Y la existencia de la nueva institución –la UCA– permitió la reinserción de muchos profesores católicos desplazados en 1956 – Mons. Derisi, el primero– y la reanudación de los lazos entre los viejos luchadores del pensamiento –que conocieron persecución y cárcel por su fidelidad a la fe– y las nuevas generaciones de jóvenes que no sabíamos sobre qué anchas espaldas se afirmaba la enseñanza que se impartía con la paciencia y la generosidad de aquellas almas grandes, cuyo norte fue el servicio a Dios y a la Patria.

Es esa misma institución la que nos permite recordarlos hoy, aquí. También recordar a ese gran testigo, víctima de los horrores del “Gulag”, recientemente fallecido, que fue Alejandro Solenyitzen. Nacido pocos años después de la revolución bolchevique, educado en el ateísmo, soldado de su patria en el frente alemán, sufrió el destierro en los campos de concentración de la Siberia, la marginación en esos lugares geométricos de la nada que narra en *El primer círculo* y su denuncia implacable –en el circuito de los “zamidat”– de las masacres de Stalin, ante las que pasaron silenciosos publicitados pensadores franceses, como los mediáticos Sartre y Simone de Bouvoir; y esos grupos que con el tiempo germinaron en el desastroso mayo del ’68 que instauró la anarquía en el cuerpo de la universidad europea. Premiado con el Nobel de Literatura, se refugió en occidente, del cual –como Sandor Márai, como Juan Pablo II y tantos otros que apenas conocemos– no dejó de advertir la falacia, las heridas y la frustración a la que llevaba el consumismo occidental, cicatrizadas –al menos aparentemente– las heridas del nazismo.

II

Es también la misma continuidad institucional la que nos permite –a través de esa revista– recordar de manera entrañable a quienes reformaron la legislación común en 1968 –que es el derecho civil, con el cual se rigen las relaciones de la gente del entorno cotidiano, y el derecho procesal, con el que litigan los profesionales de manera permanente–, los que semanalmente se unían en las reuniones del seminario de derecho civil, al que convocaba el Dr. Llambías. La continuidad institucional nos permitió invitar, en un clima amical, a sus hijos para memorar la labor y grandeza de sus padres y para que no se pierdan las vivencias que una generación de hoy ancianos hemos tenido en el contacto con esos grandes, con sus disputas y creaciones, con sus labores, con la obra que han dejado. Y, además del recuerdo, una masa de gente honrada, de profesionales serviciales, de jueces probos, que hoy mira atónita en qué ha venido a dar esa nación que se proyectaba “a ser, si su blasón no vende, de la indígena América, señora” –en versos del Padre Castellani–.

Los demás trabajos publicados muestran una pequeña parte del nervio de toda universidad, la labor de sus congresos, de sus cátedras, de sus profesores; las hemos seleccionado por su excelencia, no por su actualidad ni por su originalidad; por su penetración en parciales aspectos de la temática universal que nos preocupa a todos aquellos que podemos mirar más allá de la punta de nuestros zapatos. Ocupa especial relevancia, por su nivel y por la trayectoria de su autora, la colaboración de la Dra. Maricel Donadío.

A todo ello se le agrega una pequeña –pero escogida– serie de comentarios bibliográficos de aquellos libros que se ha tenido la benevolencia de hacernos llegar y a los que arrimamos este granito de arena para su conocimiento, difusión y estímulo de sus autores.

III

Pero si todo esto –y mucho más– permite la continuidad institucional, es responsabilidad de las nuevas generaciones mantener las tradiciones y renovarlas sin rupturas ni resentimientos. La continuidad institucional no se hace con rupturas copernicanas, mucho menos con retoques puramente cosméticos. Tampoco con la importación

de metecos, cuyas ideas pretendan actuar como sombreros extrínsecos en las cabezas de los integrantes de la comunidad universitaria.

El mantenimiento de la tradición sólo se logra con el transcurrir insensible de los ancianos hacia su ocaso y la incorporación de mentes independientes que sepan entender la grandeza de lo que han heredado. De lo contrario, se malversa, se tergiversa y se bastardea lo heredado. Esto sería lo peor para instituciones como la Universidad, que está llamada a ser la conciencia crítica de la cultura ancestral, recibida de los gigantes, sobre cuyas espaldas nuevas generaciones deben afinar y mejorar la institución.

Éste es el desafío para el futuro. Porque pese a la violencia con la que gobiernan el mundo los poderosos de la tierra, pese a la atomización de la cristiandad mestiza por el efecto de la globalización, pese a la “tinellización” de nuestra juventud, la Universidad debe ser siempre la ciudad de la inteligencia, con la que soñaron nuestros fundadores en pos de las grandes universidades que fundó la Iglesia en el mundo.

El mundo y la Argentina están llenos de “quioscos universitarios”; nuestra universidad, por obra de quienes la fundaron y la engrandecieron, ha logrado magnitud –no sólo en lo edilicio–. Es tarea de quienes la gobiernan no falsificarla, no hacer de ella un “enseñadero” al paso o un lugar de cultivo de la docencia “cartonera”. Simplemente se trata de hacer de cada unidad académica un nudo de amistad –no de víboras–, como el grano de mostaza que, siendo la más pequeña de las semillas, ya árbol pueda dar cobijo a los pájaros del cielo de la inteligencia. Como cuando fuimos iniciados en nuestros saberes y no existía sino el mínimo de cuerpo –en Riobamba y Arenales– para sostener el alma de los grandes hombres que nos marcaron para toda la vida.

Es mi mejor y más profundo deseo al despedirme de la vida académica y, en lo que hace a mi facultad, el mejor deseo de que sea cama de cultivo de juristas sabios, prudentes y santos. Y eso sólo se logra acumulando el resultado del servicio de una masa de gente ignorada.

Valgan las palabras de Borges para cerrar esta presentación:

Un hombre que cultiva un jardín, como quería Voltaire.

El que agradece que en la tierra haya música.

El que descubre con placer una etimología.

Dos empleados que en un café del sur juegan en silencio ajedrez.

El ceramista que premedita un color y una forma.

Un tipógrafo que compone bien esta página, que tal vez no le agrada.
Una mujer y un hombre que leen los tercetos finales de cierto canto.
El que acaricia a un animal dormido.
El que justifica que en la tierra haya Stevenzon.
El que prefiere que los otros tengan razón.
Esas personas que se ignoran, están salvando el mundo.¹

CARLOS RAÚL SANZ



¹ “Los justos”.

PARTE I

BREVE RELATO SOBRE EL ANTICRISTO

VLADIMIR SOLOVIEV

Traducción del francés y notas de S. E.*

Este relato es parte integrante de *Tres diálogos*, última obra del gran pensador ruso, publicada hacia 1900, año de su muerte. Al traducirlo del francés, omitimos las primeras páginas donde el supuesto manuscrito, que lee uno de los interlocutores, refiere la gran movilización de las naciones mongólicas y su arrollador imperio sobre Europa, destrozada por las cruentas guerras y revoluciones anunciadas para el siglo XX. Partimos, pues, del momento histórico en que, libre ya de la dominación asiática, el viejo continente verá surgir al Anticristo. Nos ceñimos, de esta manera, al tema central y específico del diálogo, en el cual intervienen: el religioso “M.Z.”, la dama curiosa que juzga por las apariencias, el príncipe tolstoiano que sostiene la no resistencia al mal, el militar tradicionalista o “el general” y el hombre simplemente culto o “el diplomático”.

* En el año 2008, se cumplieron 100 años del nacimiento del Dr. Santiago de Estrada, que fue nuestro decano en dos oportunidades, entre los años 1967-1972 y 1975-1985. Don Santiago fue “el” decano y el espejo en el que se han mirado y deben hacerlo aquellos que detenten este servicio. Entre muchas otras cosas, el Dr. Estrada fue director de la revista *Universitas* –la primera– que fundó Mons. Octavio Nicolás Derisi. Tuve el honor de acompañarlo como miembro del consejo de redacción y en el marco de la relación discipular que he mantenido. Don Santiago hizo, en su momento, la traducción del francés del escrito de Soloviev –el gran pensador ruso del que Dios se valió para la conversión de Dostoieski– sobre el anticristo. Porque nunca viene mal pensar en estas cosas de las que poco se habla en los ambientes universitarios, pese a que integran la Sagrada Revelación del último libro del Nuevo Testamento, por los tiempos que van corriendo y como homenaje a la memoria de Don Santiago en el centenario de su nacimiento, hacemos esta publicación.

M.Z., leyendo: “La Europa del siglo XXI es una unión de Estados más o menos democráticos: los Estados Unidos de Europa. Los adelantos de la civilización, detenidos un instante por la invasión y por las tareas de la liberación, han readquirido un ritmo acelerado. Pero los problemas más hondos —el problema de la vida y de la muerte, el del destino del mundo y del hombre—, enredados y oscurecidos por innumerables investigaciones y descubrimientos fisiológicos y psicológicos, quedan todavía sin solución. Un solo resultado negativo se destaca: la caída definitiva del materialismo teórico. La representación del universo como un sistema de átomos en movimiento y de la vida como producto mecánico de las modificaciones de la materia no satisface más a un solo espíritu que piense. La humanidad ha franqueado para siempre el estadio de la infancia filosófica. Es claro, por otra parte, que ha superado, igualmente, la época de la fe ingenua e irreflexiva. Ideas como la de un Dios que crea el mundo *ex nihilo* ni siquiera son enseñadas en las escuelas primarias.¹ Se ha alcanzado una suerte de nivel medio de ideas a este respecto que ya no permite la aparición de dogmatismo alguno. Y, mientras los pensadores en su inmensa mayoría permanecen totalmente incrédulos, a los pocos creyentes la necesidad los hace razonar conforme a las enseñanzas del Apóstol: “*Sed niños por el corazón, mas no por el espíritu*”.²

¹ El pronóstico de Soloviev para el siglo XXI parecería haber empezado a cumplirse en el XX. En cuanto a la caída del materialismo teórico, cabría afirmar que en su versión *mecanicista* es ya un hecho. Por otra parte, como resultante común de los errores y herejías contemporáneos tiene hoy especial relevancia un evolucionismo inmanentista, incompatible con la idea de la creación *ex nihilo*, la que, por cierto, no se enseña en muchísimas o casi todas las escuelas primarias, no sólo las “laicas” sino también las “*teillardianas*”.

² He traducido aquí literalmente el texto francés: “Soyez des enfants par le coeur, mais non par l’esprit”. Para interpretarlo rectamente es menester ubicarlo en todo el contexto paulino, del cual es una apretada síntesis. En la Primera Epístola a los Corintios, capítulo XIV, versículo 20, se lee: “Fratres nolite pueri effici sensibus, sed malitia parvuli estote; sefibus autem perfecti estote”, que Scio de San Miguel traduce: “Hermanos, no seáis niños en el sentido, mas sed pequeñitos en la malicia; y sed perfectos en el sentido”. Se trata, pues, de distinguir entre la mente y el corazón, para valerse de la inteligencia como hombres maduros y de la voluntad con la inocencia de los niños; tener seso pero no malicia; es decir, ser, como enseña el Señor por San Mateo X, 16, “prudentes como las serpientes y sencillos como las palomas”. Y es por ello que se nos ha dicho también: “Si no os volviereis y os hicieréis como los niños, no entraréis en el reino de los cielos” (Mat. XVIII, 3). Soloviev aclara, como se verá enseguida, que el Anticristo no será, *en manera alguna*, como niño.

En ese tiempo, entre los pocos creyentes espiritualistas, surgió un hombre notable –muchos lo llamaban superhombre– que no era niño ni por el espíritu ni por el corazón. Todavía joven, gracias a su genio inmenso, a los treinta y tres años de edad era reputado gran pensador, escritor y hombre de acción. Reconociendo en los hechos la gran fuerza del espíritu, demostraba ser un espiritualista convencido y su clara inteligencia le indicaba siempre las razones para creer en Dios, en el Bien, en el Mesías. Era en esto en lo que creía, pero no lo amaba más que a sí mismo. Creía en Dios, pero, en lo más profundo de su alma, no podía dejar de preferirse a Él. Creía en el Bien, pero el ojo penetrante del Eterno sabía que este hombre se inclinaría ante la fuerza mala si ella lo compraba –no con la ilusión de los sentidos y de las bajas pasiones ni aun por el atractivo del poder, sino por el amor ilimitado de sí mismo–.

Este amor de sí no era, por lo demás, producto de un instinto irracional ni de una pretensión sin fundamento. Aparte de su genio extraordinario, de su beldad y de su nobleza, este gran espíritu daba pruebas de virtud, de bondad y de una caridad inagotable. Podría acusársele de que veía en estos dones extraordinarios el signo de una benevolencia única de los Cielos a su respecto y se consideraba como el segundo después de Dios, el único Hijo de Dios en su género. En una palabra, pensaba que él era lo que sólo Cristo había sido en realidad hasta aquí. Pero la conciencia de tal superioridad no le movía a reconocer obligación moral alguna para con Dios y para con el mundo; al contrario, veía en ello un privilegio y un derecho sobre los otros y, ante todo, sobre Cristo. No abrigaba verdadera inquina contra Jesús. Reconocía su misión mesiánica y su dignidad, mas no veía en Él más que a su más grande predecesor.

El comportamiento moral de Cristo y su carácter absolutamente único quedaban incomprensibles para este espíritu obscurecido por el amor de sí mismo. “Cristo –pensaba– vino antes de mí; yo soy el segundo; pero lo que es posterior en el tiempo resulta ser anterior en el orden de las esencias. Yo llego último en el curso de la historia porque soy el salvador perfecto y definitivo. Cristo es mi precursor. Su misión fue preparar y anunciar mi venida”. Llevado por esta idea, el gran hombre del siglo XXI aplicaba a su caso cuanto fue dicho en las Escrituras sobre el segundo Advenimiento, que entendía no como el retorno de Cristo Jesús, sino como el del Cristo definitivo, es decir, su propio advenimiento.³

³ Sobreestimábase a sí mismo con petulancia paralela, aunque en grado superlativo, a la de muchos modernísimos cristianos sedicentes adultos con respecto a sus hermanos de ayer.

En todo ello, este hombre no resultaba todavía un fenómeno profundamente original. Era así como Mahoma, hombre justo, a quien nadie podría acusar de algún mal pensamiento, había definido su relación con Cristo.⁴

Pero el gran hombre justificaba su amor a sí mismo con otro razonamiento: “Cristo, predicando y realizando en su vida el bien moral, se manifestó como el maestro de la humanidad; yo seré el benefactor. Yo daré a todos los hombres lo que han menester. Cristo, como moralista, ha dividido a la humanidad por la idea del bien y del mal; yo la uniré dándole los bienes que son tan útiles para los buenos como para los malos. Seré el verdadero representante de aquel Dios que hace brillar el sol sobre los buenos y los malos y hace caer la lluvia sobre los justos y los injustos. Cristo trajo la espada; yo traeré la paz. Él amenazó a la tierra con un terrible juicio último, pero soy yo quien será el último juez y mi tribunal no será solamente un tribunal de justicia, sino un tribunal de misericordia. La justicia que inspirará a mi tribunal no será atributiva sino distributiva. Yo apreciaré las cualidades de cada cual y daré a cada uno cuanto le sea necesario”.⁵

Con tan excelentes disposiciones de ánimo, esperaba un llamado de Dios para la tarea de la nueva salvación de la humanidad, un testimonio claro y patente que probase que él era el hijo mayor, el preferido de Dios. Esperaba y alimentaba su arrogancia mediante la conciencia de sus cualidades únicas y de sus dones sobrehumanos, reconocidos por todo el mundo. Este justo lleno de orgullo esperaba la sanción suprema que le permitiría emprender la salvación de la humanidad. Y no esperó demasiado. Pasados los treinta años, dejó pasar todavía otros tres. Pero pronto una idea le hizo temblar y arder hasta la médula de los huesos: “¿Si el señalado no fuese yo? ¿Si fuese Él... el Galileo... si Él no fuese mi precursor sino el verdadero, el primero y el último? Pero en tal caso Él estaría vivo... ¿Dónde está? Si

⁴ Sabido es que Mahoma consideraba a Nuestro Señor Jesucristo como el más grande de los profetas que a él le precedían en el tiempo, aunque no en dignidad.

⁵ La postura del Anticristo frente a Cristo y el Evangelio es substancialmente la del Gran Inquisidor en el poema cuyo argumento relata Iván Karamazov a su hermano Alejo en la inmortal obra de Dostoievski: “¿Pero no sabes Tú que, en nombre del pan terrestre, el espíritu de la tierra se levantará contra Ti y Te combatirá y Te vencerá, y que los hombres lo seguirán ... y que la humanidad, por boca de su sabiduría y de su ciencia, proclamará que el crimen no existe, y que, por consiguiente, no hay pecadores sino solamente hambrientos?”.

viniese hacia mí... enseguida... acá... ¿qué podría decirle yo? ¿Sería menester inclinarme ante Él como el último de los cristianos, como cualquier paisano ruso que musita su plegaria o como una corpulenta comadre polaca? ¡Yo, que soy un genio luminoso, sobrehumano! ¡No, jamás!”.

A partir de ese momento, en vez del mesurado respeto que conservaba por Dios y por Cristo, apareció y creció en su corazón primero una especie de terror y enseguida una quemante envidia que se adueñó de todo su ser y un odio que nutría su espíritu. “¡Yo, yo y no Él! Él no está entre los vivos y no lo estará jamás. ¡Él no ha resucitado, no resucitó, no resucitó! Se pudrió en la tumba, se pudrió como todos.⁶ Con la boca llena de espuma dispara entonces de su casa, de su jardín, y en la noche oscura corre por el sendero rocoso... Su ardor se apacigua, transformado en un desencanto seco y duro como ese peñasco, oscuro como esa noche. Se detiene al borde del abismo y oye a lo lejos el ruido sordo del torrente que corre sobre cantos rodados. Una melancolía insoporrible oprime su corazón. De repente algo se agita en él. “¿Lamarlo, preguntarle lo que es necesario hacer?” Y en las tinieblas se le aparece una figura dulce y triste. “Él se apiada de mí... No, jamás. ¡Él no ha resucitado, no resucitó!”. Y se arroja al abismo. Pero algo resistente, como una tromba de agua, lo retiene en el aire y siente una conmoción como de alguna corriente eléctrica, una fuerza que lo arroja hacia atrás. Por un instante pierde el conocimiento y se recobra, de rodillas, a pocos pasos del reborde del precipicio. A su frente se dibuja una silueta luciente, de un esplendor vago y fosforescente; dos ojos de mirar agudo e insostenible han penetrado su alma...

Advierte esos penetrantes ojos y escucha (¿oye en su propio interior o a través de los oídos?) una voz extraña, sorda, queda y al mismo tiempo neta, metálica y totalmente desalmada, como el sonido de un fonógrafo.⁷ “Hijo mío bienamado –dice la voz–, en ti yo he puesto

⁶ La Resurrección de Cristo es el punto fundamental de nuestra fe. La negación de este misterio es así esencial para el Anticristo y su política. Evidentemente, Soloviev se ha inspirado aquí en la doctrina sentada por San Pablo en I Corintios, XV, versículos 14 a 19.

⁷ Los fonógrafos o tocadiscos hoy en día han mejorado tanto el sonido, que ya no parece acertada la comparación. Cabría más bien referirse ahora a los fastidiosos altavoces contemporáneos, de los que suele abusarse sobremanera en las calles y plazas públicas y hasta en el interior de los templos.

todas mis complacencias. ¿Por qué no me has buscado? ¿Por qué has venerado al Otro, a ese Idiota y su Padre? Yo soy tu Dios y tu padre, mas... ese mendigo, ese crucificado nos es completamente extraño a ti y a mí. Yo no tengo otro hijo que tú. Tú eres el solo, el único, tú eres mi igual. Te amo y nada pido de ti. Eres tan bello, tan grande, tan poderoso... Cumple tu obra en tu nombre, no en el mío. Yo no te envidio; te amo. Yo nada te pido. Aquel que tú consideraste como Dios pidió a su Hijo obediencia y obediencia infinita –hasta la muerte de cruz– y no lo ayudó en la cruz. Yo no te pido absolutamente nada y te ayudaré. A causa de ti mismo, a causa de tu propio valor y de tu superioridad, y a causa de mi puro amor desinteresado por ti... yo te ayudaré. Acepta mi espíritu. Él te engendró antes en *belleza* y ahora te engendra en poder”.⁸

A estas palabras, los labios del superhombre se entreabrieron involuntariamente, los ojos se acercaron junto a su rostro y él sintió como una corriente helada a través de todo su ser. Al mismo tiempo sintió una fuerza desconocida, un vigor, una agilidad y una exultación que inundaron toda su alma. Al instante, la faz luminosa y los dos ojos desaparecieron y el superhombre fue sobreelevado por una fuerza misteriosa que lo depositó en su jardín, junto a la puerta de su casa.

Al día siguiente, no solamente sus visitantes sino hasta sus servidores quedaron asombrados de su aspecto extraordinario, como de inspirado. Y habrían quedado todavía más sorprendidos si hubiesen podido ver con qué sobrenatural rapidez, encerrado en su gabinete, escribía la obra, ahora célebre, titulada *Hacia la paz y el bienestar universal*, que en ese preciso momento componía. Los libros anteriores y la acción social del superhombre se habían prestado a severas críticas, provenientes, por lo general, de autores profundamente religiosos –y, por consiguiente, desprovistos de autoridad (se trata naturalmente del tiempo del Anticristo)–, que no eran escuchados cuando denunciaban, en las obras del “hombre del porvenir”, las señales características de un amor propio fuera de todo límite o cuando notaban la ausencia más absoluta de corazón, de auténtica simplicidad y

⁸ Las tres tentaciones rechazadas por Cristo en el desierto, aceptadas por el Anticristo, constituyen la base de todo su proceder. “Yo soy tu dios ... acepta mi espíritu ... él ... te engendra, ahora, en poder”. Es la misma tentación de la que se habla en San Mateo IV, 9 y en San Lucas IV, 7.

de franqueza. Pero su nueva obra convenció hasta a un crecido número de sus antiguos adversarios o críticos.

El libro, escrito a raíz del encuentro sobre el borde del abismo, revelaba en él un genio aún más grande que el que desde antes se le reconocía. En este libro, abarcador de todos los conocimientos, quedaban abolidas las contradicciones. Un noble respeto por las tradiciones antiguas y por los símbolos se unía a un amplio y audaz radicalismo en las concepciones políticas y sociales; una ilimitada libertad de pensamiento se juntaba con una profunda comprensión de todos los problemas místicos; un absoluto individualismo, con una ardiente devoción por el bien público; y el idealismo más abierto en los principios con una acabada precisión en soluciones prácticas. Todo ello, reunido y relacionado con un arte tan genial, que hasta el más modesto hombre de pensamiento o de acción podría captar el sentido del conjunto desde su propio y limitado punto de vista, sin sacrificar nada a la *verdad en sí misma*, sin exceder por causa de ella los límites de su *yo*, sin renunciar *en los hechos* a sus juicios unilaterales, sin corregir en nada la falsedad de sus enfoques o de sus tendencias, sin completar en nada su propia insuficiencia.

Este libro asombroso fue traducido inmediatamente a las lenguas de todos los pueblos cultos y de algunas naciones todavía salvajes. Miles de periódicos, en todas las partes del mundo, quedaron cubiertos durante todo el año por los anuncios de los editores y el entusiasmo de los críticos. Ediciones baratas, con el retrato del autor, fueron difundidas por millones de ejemplares y todo el mundo civilizado (es decir, en esa época, casi todo el globo terrestre) quedó colmado por la gloria del Único, del Grande, del Incomparable. ¿Quién podría haber protestado contra un libro aparecido como la revelación de la verdad total? Cada uno encontraba allí tal justeza de miras, los problemas del presente analizados allí con tal amplitud y el porvenir mostrado bajo un aspecto tan maravilloso, que todos exclamaban: “¡Ved lo que nos hacía falta! He aquí un ideal que no es una utopía; he aquí imaginaciones que no son quimeras”... El prodigioso escritor no solamente hechizará la opinión, sino que será *agradable* a cada uno y así se cumplirá la palabra de Cristo: “Yo he venido en el nombre de mi Padre, y no me recibís; si otro viniere en el nombre suyo propio, a aquél le recibiréis”.⁹ Pues, en efecto, para ser bien recibido conviene ser agradable.

⁹ San Juan V, 43.

No pocos hombres de bien, a pesar de cubrir de elogios al libro, terminaron por preguntarse por qué jamás se mencionaba el nombre de Cristo, pero otros cristianos dieron la respuesta: “¡Es realmente tanto mejor! Demasiado se han visto en el pasado disputas por motivos fútiles sobre temas sagrados... Hoy día, un escritor profundamente religioso debe ser muy prudente. Si el contenido del libro está impregnado de un espíritu verdaderamente cristiano, caracterizado por un amor operante y una benevolencia universal, ¿qué más podría pedirse?”. Y, así, todo el mundo terminaba por estar de acuerdo.

El texto pasa a relatar la situación política de Europa, cuya unificación definitiva es tratada en un congreso dominado por la francmasonería, donde se decide investir de poder universal al ya célebre personaje. Luego prosigue con el tema central.

M.Z. sigue leyendo: “*El hombre del porvenir* fue elegido, casi por unanimidad, presidente vitalicio de los Estados Unidos de Europa. Cuando apareció sobre la tribuna en todo el esplendor de su juvenil belleza y de su fuerza sobrehumana, cuando expuso con inspirada elocuencia su programa universal, la asamblea, deslumbrada, decidió, en un arranque de entusiasmo, conferirle el honor supremo, proclamándolo Emperador Romano. El congreso finalizó en medio de un entusiasmo universal y el nuevo electo publicó un manifiesto que comenzaba así: “¡Pueblos de la tierra! ¡Yo os traigo mi paz!” y terminaba con estas palabras: “¡Pueblos de la tierra, los destinos están cumplidos! ¡La paz eterna y universal está asegurada! Cualquier tentativa de quebrantarla chocará contra un poder invencible. De hoy en adelante, existe en la tierra un poder central que es más fuerte que todos los otros poderes, juntos o separados. Este poder ilimitado y absoluto me pertenece, a mí, el elegido de Europa, el generalísimo de todos sus ejércitos. El derecho internacional dispone, al fin, de la sanción que hasta ahora siempre le había faltado. En adelante, ninguna potencia osará decir ‘guerra’ cuando yo diga ‘paz’. ¡Pueblos de la tierra, que la paz sea con vosotros!”¹⁰

¹⁰ Resulta interesante comparar este manifiesto con el patético llamado a la paz, contenido en el discurso pronunciado por S.S. Pablo VI en la Asamblea de la ONU, el 4 de octubre de 1965. Mientras el padre santo pide que desaparezca para siempre la guerra, el Anticristo impone “su” paz y amenaza aplastar con su fuerza incontrastable a quien no la acepte.

El manifiesto produjo los efectos deseados. Por todas partes, fuera de Europa y particularmente en América, se constituyeron fuertes partidos imperiales que obligaron a sus Estados a plegarse, bajo ciertas condiciones, a los Estados Unidos de Europa bajo la autoridad del Emperador Romano. Sólo quedaron independientes algunas tribus en el fondo de Asia y de África. El Emperador, con un pequeño pero excelente ejército compuesto de regimientos rusos, alemanes, polacos, húngaros y turcos, efectuó un paseo militar desde el Asia oriental hasta Marruecos y, sin derramar sangre, sometió a todos los opositores. En todos los Estados del mundo, estableció como representantes suyos a miembros de las aristocracias locales, educados a la europea y enteramente fieles a él. En los países paganos, los pueblos maravillados y seducidos lo proclamaron dios supremo.¹¹

En un año quedó fundada la monarquía universal. Los últimos gérmenes de guerras fueron extirpados de raíz. La Liga Mundial de la Paz se reunió por última vez y, después de haber dirigido un entusiasta elogio al gran pacificador, se disolvió por sí misma, por no tener ya razón de ser.

En el segundo año de su reinado, el Emperador Universal y Romano lanzó un nuevo manifiesto: “¡Pueblos de la tierra! Os he prometido la paz y os la he dado. Pero el mundo no es bueno sino por la beneficencia. El que en tiempo de paz está amenazado por la miseria no conoce los gozos de la paz. Venid a mí vosotros todos los que estáis hambrientos o que tenéis frío, yo os saciaré y os abrigaré”.¹² Y emprendió enseguida la reforma social simple y completa que antes había expuesto en su libro y que había seducido a los espíritus más nobles y mesurados. Ahora, disponiendo de las finanzas universales y de las colosales riquezas del subsuelo, podía realizarla de acuerdo

¹¹ Es la “bestia” de la que se habla en el Apocalipsis: “... y fuele dado poder sobre toda tribu, y pueblo, y lengua, y nación y le adoraron todos los moradores de la tierra” (XIII, 7 y 8).

¹² El Anticristo habla un lenguaje evangélico pero totalmente subvertido. Es el suyo como un cristianismo sin cruz, sin Cristo, desprovisto de sentido sobrenatural y, como ahora se dice, puramente horizontal. Bajo la apariencia de amor a los hombres, se oculta en él una profunda subestimación de su dignidad y de su capacidad para superar las miserias materiales. “Tú les prometiste el Pan Celestial, pero, a los ojos del género humano, débil, siempre vicioso e ingrato, ¿podría ese Pan ser comparado con el pan terrestre?”, pregunta el Gran Inquisidor, en el poema citado en la nota 5, increpando a Cristo.

con los deseos de los pobres y sin causar el mínimo disgusto a los ricos. Cada uno comenzó entonces a recibir según su condición y cada condición según sus trabajos y sus méritos.

El relato señala aquí las dotes de filántropo, vegetariano y zoófilo, características del Anticristo. Enseguida remarca que el segundo año se cumplió con la igualdad absoluta entre todos los hombres, la igualdad de la sociedad general, con lo cual se resolvió definitivamente la cuestión económica y la social. Pero no sólo de pan vive el hombre... El Anticristo da también “circo” al pueblo. Aparece entonces el mago Apolonio, mitad asiático y mitad europeo, obispo católico *in partibus infidelium*, quien, con sus prodigios, distrae la atención de las gentes. Cumplido el tercer año, en el cuarto se plantea la cuestión religiosa. El número de los cristianos había disminuido mucho; el Papado, luego de haber tenido que salir de Roma y de un largo peregrinar, había terminado por encontrar asilo en San Petersburgo –actualmente afeada con el sucio nombre de Leningrado–. El anglicanismo se había visto reducido por la conversión de una importante fracción al catolicismo. De los evangélicos, quedaban pocos pero muy sinceros adeptos. La Iglesia Ortodoxa Rusa, perdido el apoyo oficial y con él varios millones de fieles nominales, había incorporado, en cambio, a su seno la mejor parte de la antigua secta de los “Viejos Creyentes”¹³ y crecido así en hondura espiritual. Por lo demás, los cristianos, que al comienzo habían seguido con simpatía y algunos hasta con entusiasmo la actuación del gran reformador, ante la aparición del mago Apolonio, comenzaban ya a preocuparse y a recordar los textos sagrados sobre el Anticristo. El Emperador advirtió el peligro y decidió salirle al paso. Retomamos pues, aquí, el texto.

M.Z., siempre leyendo: “Al comienzo del cuarto año de su reinado, dirigió un manifiesto a todos los fieles cristianos, sin distinción de confesiones, invitándolos a elegir o nombrar plenipotenciarios para un concilio ecuménico que se realizaría bajo su presidencia. La residencia del Emperador fue transferida en este tiempo de Roma a Jerusalén. La Palestina era entonces un territorio autónomo poblado y gobernado casi

¹³ En el siglo XVII surge el “Raskol” o cisma de los Viejos Creyentes, provocado por las reformas introducidas en la Iglesia Ortodoxa. El patriarca de Moscú, Nicón, fue su causante directo. La Iglesia quedó, así, dividida entre antiguos observantes y fieles a la jerarquía oficial.

únicamente por los judíos.¹⁴ Jerusalén, que era ciudad libre, fue hecha ciudad imperial. Todos los santuarios cristianos quedaron intactos, pero sobre la vasta planicie de Kharam-Ez-Cherif, desde Birket-Israin y los cuarteles actuales, de un lado, hasta la mezquita de El-Aks y las caballerizas de Salomón, del otro, fue edificado un inmenso palacio que contenía, además de las dos antiguas mezquitas, un grandioso templo “imperial” para la unión de todos los cultos y lujosos palacios imperiales con bibliotecas, museos y establecimientos especiales para experiencias mágicas. En este edificio, mitad templo, mitad palacio, debía abrirse el 14 de septiembre el concilio ecuménico. Como el protestantismo carece de jerarquía eclesiástica en el sentido propio del término, las jerarquías católica y ortodoxa, conformándose a voluntad del Emperador, que deseaba dar un aspecto uniforme a las representaciones de las diferentes confesiones, decidieron admitir en el concilio un cierto número de laicos reconocidos por sus virtudes y su dedicación a los intereses de la Iglesia. Una vez admitidos los laicos, tampoco se podía excluir al bajo clero regular o secular. De esta manera, el número total de los miembros del concilio llegó a tres mil y cerca de medio millón de peregrinos inundó Jerusalén y toda la Palestina.

Entre los miembros del concilio, había tres que se destacaban sobre todos los demás. En primer lugar el papa Pedro II,¹⁵ jefe de la delegación católica. Su predecesor había muerto en camino y un cónclave, reunido en Damasco, había elegido por unanimidad al cardenal Simone Barionini, que tomó el nombre de Pedro. Era éste de origen popular, de la región de Nápoles, y se había hecho conocer como predicador de la Orden de los Carmelitas. Dio muestras de gran energía en la lucha contra una secta satánica, activa en Petersburgo y que abarcaba no solamente ortodoxos sino también católicos. Hecho primero arzobispo de Mohilev y luego cardenal, desde mucho tiempo atrás estaba destinado a la tiara. Era un hombre de cincuenta años de edad, de talla mediana y constitución robusta, rostro encarnado, nariz abultada y cejas espesas. De carácter ardoroso e intrépido, hablaba fogosamente acompañándose de grandes gestos y seducía, más

¹⁴ Cuando Soloviev escribió su diálogo, estaba todavía muy lejana la realización del Estado Israelí. Los sueños sionistas parecían meras utopías frente a la realidad del Imperio Turco.

¹⁵ Sabido es que Pedro II es el nombre que correspondería al último Papa, según la célebre profecía atribuida a San Malaquías.

que persuadía, a sus oyentes. En lo concerniente al nuevo autócrata, revelaba cierta desconfianza; especialmente porque el Papa difunto, al salir para el concilio, había cedido a los requerimientos del Emperador y nombrado cardenal al canciller imperial y gran mago universal, el exótico obispo Apolonio, a quien consideraba como católico dudoso y decidido charlatán.

El jefe real, aunque no oficial de los ortodoxos, era el *starets*¹⁶ Juan, muy conocido en el pueblo ruso. Si bien era obispo, no vivía en monasterio y viajaba constantemente por Rusia. Contábanse de él diversas leyendas. Algunas afirmaban que era el viejo Fedor Kuzmich resucitado, es decir, el emperador Alejandro I, nacido cerca de tres siglos antes. Otros iban más lejos y afirmaban que era el verdadero sacerdote Juan, es decir, el apóstol Juan Evangelista, que no había muerto y aparecía abiertamente al fin de los tiempos.¹⁷ Él, por su parte, jamás hablaba de su origen ni de su juventud. Era entonces un anciano de mucha edad pero vivaz, con la cabellera y la barba tan canas, que parecían amarillas y aun verdosas; alto de talla, delgado de cuerpo, pero de mejillas llenas, ligeramente rosadas, de ojos vivos y luminosos y una notable expresión de dulzura y de bondad en el rostro y en sus palabras. Vestía siempre hábito y manto blancos.

A la cabeza de los miembros reformados del concilio, destacábase un sabio teólogo alemán, el profesor Ernst Pauli; un viejito enjuto, de frente inmensa, nariz enérgica y mentón bien afeitado. Sus ojos eran notables por la mirada reconcentrada y, al mismo tiempo, benévola. Se frotaba las manos sin cesar, agitaba la cabeza, movía las cejas de manera extraña y se mordía los labios. Además, con sus ojos relampagueantes, obstinadamente pronunciaba palabras sin continuación alguna: ¡So! ¡Nun! ¡Ja! ¡So also! Vestía con solemnidad, corbata blanca, levita larga de pastor y algunas condecoraciones oficiales.

¹⁶ *Starets* podría traducirse por “monje”, pero como este término tiene, entre nosotros, una significación más precisa, identificada con la profesión religiosa dentro de las antiguas órdenes de vida cenobítica, bajo una regla y un régimen preestablecido de disciplina y obediencia, he preferido conservar el vocablo ruso que, si bien en lo fundamental supone connotaciones análogas, posee un sentido algo más libre e impreciso, casi como el de los anacoretas orientales del siglo IV.

¹⁷ La supervivencia de San Juan como errónea creencia popular fue ya denunciada por el Apóstol mismo en su Evangelio (cf. XXI, 21, 22 y 23).

La apertura del concilio fue impresionante. Dos terceras partes del inmenso templo consagrado a la unión de todos los cultos estaban cubiertas de bancos y siales para los concurrentes; la otra tercera parte estaba ocupada por un alto estrado sobre el cual, además del trono imperial y de un trono algo más bajo para el gran Mago (que era cardenal y canciller del Imperio), había varias filas de sillones para los ministros, los chambelanes y los secretarios de Estado y, a un costado, otras filas de sillones vacíos, cuyo destino se mantenía ignorado. A ambos lados estaban ubicadas orquestas y, sobre el espacio vecino, permanentemente instalados, dos regimientos de la guardia y una batería para las salvas solemnes. Los miembros del concilio habían celebrado antes sus oficios en diferentes iglesias y la apertura no debía incluir ceremonia religiosa alguna.

Al entrar el emperador en la sala, en compañía del gran Mago y de su comitiva, la orquesta entonó la “Marcha de la humanidad unida”, que era el himno imperial universal, y todos los asistentes, de pie, agitaron sus sombreros gritando tres veces en alta voz: “¡Viva! ¡Hurra! ¡Oh!”. El emperador, de pie, delante del trono y extendiendo la mano con majestuosa benevolencia, proclamó con voz fuerte y agradable: “¡Cristianos de todos los matices! ¡Mis queridos hermanos y súbditos! Desde el comienzo de mi reinado, que el Ser Supremo ha bendecido con hechos tan gloriosos y deslumbrantes, jamás he tenido motivo para estar descontento de vosotros; siempre habéis cumplido vuestro deber con entera fe y conciencia. Pero ello no me basta. Mi sincero amor hacia vosotros, hermanos muy queridos, tiene sed de reciprocidad. Quiero que, animados no por el deber sino por el amor verdadero, me reconozcáis como jefe vuestro, en cuanto ha de ser emprendido para bien de la humanidad. Además de todo lo que yo hago por el conjunto de los hombres, querría yo testimoniaros mi particular benevolencia. Cristianos, ¿en qué podría haceros felices? ¿Qué podría daros, no ya como a súbditos, sino como a hermanos unidos en la fe? ¡Cristianos! Decidme qué es en el cristianismo lo más precioso para vosotros, a fin de yo pueda orientar mis esfuerzos en ese sentido”. Se detuvo y esperó. En el templo se dejaba oír como un murmullo sostenido. Los miembros del concilio hablaban a la sordina entre sí. El Papa Pedro, gesticulando con viveza, explicaba algo a los que le rodeaban. El profesor Pauli bajaba la cabeza y se mordía los labios con violencia. El *starets* Juan, inclinándose ya hacia un obispo oriental, ya hacia un fraile capuchino, dirigíale suavemente algunas palabras.

Luego de pocos minutos de espera, el emperador habló con el mismo tono meloso, bajo el cual se advertía, sin embargo, una ligera nota de ironía: “Queridos cristianos –dijo–, comprendo cuán difícil os resulta formular una respuesta terminante. Quiero ayudarles también en esto. Hace tanto tiempo que vosotros estáis separados en diversos partidos, que no todos os sentís atraídos por los mismos objetivos. Pero si vosotros no podéis poneros de acuerdo, espero uniros yo, testimoniando a todos un amor igual y un igual deseo de satisfacer las necesidades verdaderas de cada uno. ¡Queridos cristianos! Sé que para muchos de entre vosotros lo más valioso que hay en el cristianismo es la autoridad espiritual que confieren a sus legítimos representantes, evidentemente no para su provecho personal, sino para el bien común, pues sobre esa autoridad se levantan el orden espiritual regular y la disciplina moral, necesarios para todos. ¡Mis queridos hermanos católicos! ¡Cómo comprendo vuestro punto de vista y cuánto querría apoyar mi poder sobre la autoridad de vuestro jefe espiritual! Y, a fin de que no creáis que son éstas meras palabras vacías y lisonjeras, declaro solemnemente, conforme a mi autocrática voluntad: el obispo supremo de todos los católicos, el Papa de Roma, queda restablecido a partir de este momento en su trono de Roma, con todos los privilegios que han pertenecido a este título y a esta cátedra y que le fueron concebidos en otros tiempos por nuestros predecesores, a partir del emperador Constantino el Grande. Hermanos católicos, como respuesta a esta decisión, no espero de vosotros más que el reconocimiento interior y sincero de vuestro emperador como protector y único defensor vuestro. ¡Aquel que en conciencia me reconozca como tal que venga hacia mí!”. Y señaló los asientos vacíos sobre el estrado.

Con grandes exclamaciones de júbilo: “*Gratias agimus! Domine! Salvum fac magnum imperatorem!*”,¹⁸ casi todos los príncipes de la Iglesia Católica, cardenales y obispos, la mayoría de los laicos y más de la mitad de los religiosos subieron al estrado y, después de inclinarse profundamente en dirección al emperador, ocuparon los sillones. Pero abajo, en medio del concilio, erguido e inmóvil como una estatua de mármol, el Papa Pedro II quedó tieso en su sitial. Cuantos le rodeaban habían subido al estrado, mas un pequeño número de

¹⁸ Soloviev supone que en el siglo XXI los padres conciliares se podrán expresar en latín con soltura... ¡Ojalá no se equivoque!

religiosos y laicos que habían quedado abajo, acercándosele, formó un estrecho círculo de donde partía un rumor que decía: “*Non praevalerunt, non praevalerunt, partae inferni*”.

Observando con asombro al Papa inmóvil, el emperador levantó de nuevo la voz: “¡Queridos hermanos! Sé que entre vosotros hay para quienes nada es más valioso en el cristianismo que su *santa tradición*, los viejos símbolos, los antiguos cánticos y oraciones, los íconos y los ritos del sagrado oficio. ¿Y qué puede haber, en efecto, más valioso para un alma religiosa? Sabed, queridos míos, que hoy, por decreto, he puesto inmensos recursos a disposición de un museo universal de arqueología cristiana en nuestra buena ciudad imperial de Constantinopla, para reunir, estudiar y conservar allí todos los monumentos de la antigüedad eclesiástica, particularmente los concernientes al Oriente. Os ruego que elijáis desde mañana, de entre vuestros miembros, una comisión encargada de estudiar conmigo las medidas adecuadas para adaptar los usos actuales a la tradición y a los principios de la Santa Iglesia Ortodoxa. ¡Hermanos ortodoxos! ¡Todos aquellos para quienes es grata mi voluntad, todos aquellos que en el fondo de su corazón me pueden llamar su verdadero jefe y su maestro, que suban acá!». Y la mayoría de los dignatarios del Oriente y del Norte, la mitad de los antiguos Viejos Creyentes y más de la mitad de los sacerdotes, los monjes y los laicos ortodoxos subieron con gritos de júbilo al estrado, mirando de reojo a los católicos ya arrogantemente instalados. Pero el *staretz* Juan no se movió; sólo se le pudo escuchar un profundo suspiro. Viendo él la muchedumbre que le rodeaba, disminuida sobremanera, dejó su banco y fue a sentarse junto al Papa Pedro, seguido de los fieles ortodoxos que no quisieron subir al estrado.

El emperador tomó nuevamente la palabra: “Conozco también entre vosotros, queridos cristianos, a los que del cristianismo prefieren sobre todo la fe sincera en la verdad y la libre interpretación de las Escrituras. No es necesario que me extienda sobre la manera en que yo aprecio esta actitud. Vosotros sabéis, quizá, que en mi primera juventud escribí una importante obra de crítica bíblica, que en su tiempo hizo mucho ruido y marcó el comienzo de mi fama. Es sin duda en recuerdo de aquellos lejanos días que, recientemente, la Universidad de Tübingen me ha pedido que acepte el diploma de doctor honorario en Teología... He ordenado responder que acepto con placer y reconocimiento. Hoy mismo, simultáneamente con el museo de arqueología cristiana, he decidido fundar un instituto universal para la

libre exégesis de las Sagradas Escrituras, con todas las orientaciones y de todas las maneras posibles y para el estudio de sus ciencias auxiliares, con un presupuesto de medio millón de marcos por año.¹⁹ A los que comprendan mis buenas disposiciones de espíritu y puedan reconocerme francamente como su jefe absoluto, les ruego venir acá junto al nuevo doctor en Teología”. Y sobre los labios admirables del gran hombre apreció la sombra de una extraña sonrisa.

Más de la mitad de los sabios teólogos avanzó hacia el estrado, si bien con cierta lentitud y no sin alguna hesitación. Todos observaban al profesor Pauli, que parecía haber crecido sobre su sitio y se mantenía encorvado, con la cabeza inclinada hacia el suelo. Llegados al estrado, los sabios teólogos fueron presa de confusión y uno de ellos, haciendo un gesto con la mano, saltó bruscamente sin pasar siquiera por la escalera y corrió hacia el profesor Pauli y los pocos que habían quedado a su vera. El profesor levantó la cabeza e, incorporándose con un movimiento, ligeramente inseguro, avanzó a lo largo de los bancos vacíos y, seguido por sus discípulos, fue a sentarse al lado del *starets* Juan y del Papa Pedro, rodeados por sus fieles.

La gran mayoría del concilio, casi toda la jerarquía de Oriente y de Occidente, se encontraba sobre el estrado. Abajo no quedaban más que los tres pequeños grupos estrechados en torno del *starets* Juan, del Papa Pedro y del profesor Pauli.²⁰

El emperador, con un tono entristecido, dirigió a ellos la palabra: “¿Qué más puedo hacer yo por vosotros? ¡Raza extraña! ¿Qué esperáis de mí? Me lo pregunto. Decidlo vosotros mismos, cristianos abandonados por la mayoría de vuestros hermanos y vuestros jefes, y condenados por la opinión popular. ¿Qué es, a vuestro parecer, lo más precioso del cristianismo?”. Entonces, como un blanco cirio, el *starets* Juan se levantó y dijo con dulzura: “¡Noble soberano! Lo que para nosotros es más precioso en el cristianismo... es Cristo, Él Mismo, y es de Él que todo procede, pues como sabemos, en Él reside corporalmente la plenitud de la Divinidad. Mas nosotros estaríamos dispuestos a aceptar todo

¹⁹ Prescindamos de los altibajos de los valores monetarios y retengamos la idea que se quiso expresar: una suma suculenta.

²⁰ El “ecumenismo”, tan nombrado en nuestros días, es uno de los temas fundamentales del diálogo, donde constantemente aparecen contrapuestos: uno verdadero, auténtico, fundado en Cristo e imbuido de espíritu sobrenatural; y otro aparente, ruidoso, basado en consideraciones puramente humanas y sincretistas.

el bien que tú quieres ofrecernos, soberano señor, si en tu mano misericordiosa pudiésemos reconocer la mano sagrada de Cristo. A tu pregunta sobre qué puedes hacer por nosotros, he aquí nuestra respuesta: confiesa aquí y ahora, delante nuestro, a Jesucristo Hijo de Dios, encarnado en nuestra naturaleza, a Cristo resucitado y que ha de venir de nuevo. Confiésale y te recibiremos con amor, como verdadero precursor de su segundo advenimiento glorioso”. Calló y fijó su mirada en el rostro del emperador.

Algo de vil ocurrió en éste. Una tempestad infernal se levantó en él, con tanta violencia como la que experimentara en la ya lejana noche fatal y perdió completamente su equilibrio interior. Sólo le quedaba una idea: la de no perder el dominio de sí, la de no traicionarse demasiado temprano. Hizo esfuerzos sobrehumanos para no arrojar-se con un grito salvaje sobre quien acababa de hablar y no devorarlo a dentelladas. De pronto, escuchó la voz misteriosa que bien conocía: “Calla y no temas”. Guardó silencio. Pero su rostro ensombrecido, endurecido, hizo una mueca y de sus ojos saltaron chispas.

Mientras el *starets* Juan hablaba, el gran Mago, cubierto por un inmenso manto tricolor que disimulaba la púrpura cardenalicia, hacía manipulaciones extrañas bajo el suntuoso lienzo, mientras sus ojos brillaban con un fulgor concentrado y se agitaban sus labios. Por las ventanas abiertas del templo se vio penetrar una nube sombría y todo quedó a oscuras. El *starets* Juan, que no apartaba sus ojos horrorizados y sorprendidos del enmudecido rostro del emperador, de repente se dio vuelta con espanto y gritó con voz angustiada: “¡Hijos míos... el Anticristo!”. En ese mismo instante, un trueno ensordecedor retumbó en el templo y un intenso relámpago penetró en la sala y envolvió al *starets*. Toda vida quedó en suspenso, y, cuando los cristianos estupefactos volvieron en sí, el *starets* Juan yacía muerto sobre el pavimento.

El emperador, pálido pero calmo, se dirigió entonces a la asamblea: “Vosotros habéis visto el juicio de Dios. Yo no quería la muerte de nadie, mas mi Padre celestial venga a su hijo bienamado. Es evidente. ¿Quién osará discutir con el Todopoderoso? ¡Secretarios! Escribid: El concilio ecuménico de todos los cristianos, luego de que el insensato enemigo de la majestad divina fue fulminado por el fuego del cielo, ha reconocido por unanimidad al poderoso emperador de Roma y de todo el universo como su jefe y maestro supremo”. Al instante, una palabra neta y sonora retumbó en el templo: “*Contradicitur*”. El Papa Pedro II, de pie y con el rostro enrojecido,

temblando de cólera, con su cruz alzada en dirección al emperador, exclamó: “Nuestro único Señor es Jesucristo, Hijo de Dios vivo. Y tú... Tú sabes ahora quién eres. ¡Nos te rechazamos, fratricida Caín! ¡Instrumento del diablo! ¡Por el poder de Cristo, Nos, siervo de los siervos de Dios, os maldecimos para siempre jamás, perro miserable, te excluimos de la ciudad de Dios y te entregamos a tu padre Satanás! *Anathema, anathema, anathema!*”. Mientras así hablaba, el gran Mago volvió a agitarse bajo su manto. Un trueno más fuerte que el último anathema retumbó y el último Papa cayó en tierra. “Es así como parecen mis enemigos a mano de mi Padre”, sentenció el emperador. “*Pereant, pereant!*”, clamaron temblando los príncipes de la Iglesia. El emperador se levantó y, lentamente, apoyado sobre la espalda del gran Mago y acompañado por toda su comitiva, se retiró por las puertas situadas detrás del estrado.

En el templo no quedaban más que los dos cadáveres y el pequeño grupo de cristianos, medio muertos de miedo. El único que se mantenía sereno era el profesor Pauli. El terror general había despertado en él todas las fuerzas del espíritu. Hasta exteriormente parecía cambiado. Su aspecto se había hecho majestuoso e inspirado. Con paso decidido, se dirigió hacia el estrado y, luego de tomar asiento en el sitial de uno de los secretarios de Estado, tomó una hoja de papel, sobre la cual comenzó a escribir. Cuando terminó de hacerlo, se incorporó y leyó en alta voz: “En el Nombre de Nuestro Único Salvador Jesucristo, el concilio ecuménico de las Iglesias de Dios, reunido en Jerusalén, después de que nuestro querido hermano Juan, jefe de la cristiandad oriental, hubo convencido al gran impostor y enemigo de Dios de ser el verdadero Anticristo previsto por las Escrituras; después de que nuestro padre Pedro, jefe de la cristiandad occidental, lo excluyó regular y legalmente de la Iglesia de Dios; ahora, delante de los cuerpos de estos dos testigos de Cristo muertos por la Verdad: decide romper todo contacto con el excomulgado y sus miserables partidarios y, refugiándose en el desierto, esperar allí el próximo advenimiento de su verdadero Jefe, Jesucristo”. Un gran entusiasmo se apoderó de los fieles y fueron lanzadas repetidas exclamaciones: “*Adveniat! Adveniat cito! Komm, Herr Jesús, komm!* ¡Ven, Señor Jesús, ven!”.²¹

²¹ Es la invocación contenida en el capítulo final del Apocalipsis (cf. XXII, 17 y 20).

El profesor Pauli, luego de agregar algunas palabras, siguió leyendo: “Habiendo adoptado por unanimidad este primero y último acto del concilio ecuménico, lo firmamos con nuestros nombres”. Y con un ademán invitó a los asistentes al estrado. Todos se allegaron a él y firmaron. A continuación, con amplia escritura gótica, escribió: “*Duorum defunctorum testium locum tenens Ernst Pauli*”. “Ahora vámonos”, agregó mostrando los dos difuntos. Los cuerpos fueron colocados en camillas y los cristianos, cantando himnos latinos, alemanes y rusos, se dirigieron lentamente hacia la salida. Pero el cortejo fue detenido por un secretario de Estado enviado por el Emperador, acompañado de un oficial y un destacamento de la guardia. Los soldados quedaron a la puerta y el secretario leyó desde lo alto del estrado: “Orden de Su Majestad divina: para edificación del pueblo cristiano y para preservarlo de los que tratan de sembrar el desconcierto y el error, hemos estimado prudente hacer exponer públicamente los cadáveres de los dos rebeldes ejecutados por el fuego del Cielo, a fin de que todos puedan persuadirse de su efectiva muerte. Aquellos que continúen haciendo causa común con ellos y que rechacen malévolamente todas nuestras ofertas, cerrando los ojos voluntariamente frente a los signos enviados por la Divinidad misma, se librarán, gracias a nuestra bondad, de la muerte que merecen y gozarán de plena libertad, con la sola prohibición de habitar en las ciudades y demás lugares públicos, a fin de que no puedan turbar y seducir a las gentes simples con sus perversas invenciones”. Cuando hubo terminado, ocho soldados, obedeciendo a una señal, se acercaron a las anarillas donde reposaban los cuerpos.

“¡Que se cumpla lo que está escrito!”²² dijo el doctor Pauli. Los fieles, calladamente, entregaron las camillas a los soldados, que se alejaron por la puerta noroeste mientras aquéllos, saliendo por la del noreste, abandonaban rápidamente la ciudad, pasando frente al Monte de los Olivos, en dirección a Jericó, por una ruta custodiada por la gendarmería y dos regimientos de caballería. Y decidieron permanecer algunos días sobre las desiertas colinas de las cercanías de Jericó.

²² Conocedor de las Sagradas Escrituras, el doctor Pauli ha advertido que el Papa y el *starets* son los dos testigos de los que se habla en el Apocalipsis (XI, 3), a quienes mata la Bestia (XI, 7), cuyos cuerpos quedarán en exhibición (vers. 9, ib.) para resucitar luego (vers. 11). Al decir, pues, “que se cumpla lo que está escrito”, si bien parece referirse al documento imperial leído, tiene la atención puesta en el pasaje escriturario.

Al día siguiente, por la mañana, algunos emisarios vinieron de Jerusalén y contaron lo que había sucedido en Sión. Luego de un banquete en la corte, todos los miembros del concilio habían sido invitados a una reunión en la inmensa sala del Trono (ubicada sobre el emplazamiento supuesto del trono de Salomón)²³ y el Emperador, dirigiéndose a los representantes de la jerarquía católica, había declarado que el bien de la Iglesia requería que inmediatamente se eligiese un digno sucesor del Apóstol San Pedro, que en razón de los acontecimientos ocurridos, la elección debía ser rápida; que la presencia del Emperador, jefe y representante de todo el mundo cristiano, permitía suprimir las formalidades habituales y que, en nombre de todos los cristianos, proponía al Sacro Colegio la elección de su querido amigo y hermano Apolonio, pues de esta manera sus mutuas y estrechas relaciones harían más sólida la unión de la Iglesia y el Estado, para el bien común de todos. El Sacro Colegio se reunió aparte, en Cónclave, y, al cabo de una hora y media, reapareció con el nuevo papa Apolonio.

Mientras comenzaba la elección, el emperador, haciendo gala de dulzura, de elocuencia y de discreción, había persuadido a ortodoxos y protestantes de poner fin a sus viejas disputas, asegurándoles que Apolonio suprimiría los abusos cometidos por los papas en el transcurso de la historia. Convencidos por este discurso, los representantes de la ortodoxia y del protestantismo concluyeron el acta de unión de las Iglesias y, cuando Apolonio apareció rodeado de cardenales y aclamado por gritos entusiastas, un arzobispo griego y un pastor evangélico le entregaron el documento. “*Accipio et approbo et laetificetur cor meum*”, dijo Apolonio al firmar el papel. “Yo soy tan verdaderamente ortodoxo como verdaderamente evangélico y verdaderamente católico”, agregó, al tiempo que abrazaba afectuosamente al griego y al alemán. Se acercó entonces al emperador, quien lo estrechó prolongadamente en sus brazos.²⁴

²³ La tradición musulmana coloca allí el trono del Rey Sabio y asegura que en él fue encontrado muerto. Ni el libro de los Reyes ni los Paralipómenos afirman tal cosa. El lugar corresponde al antiguo templo y posterior recinto de la mezquita de Omar, cincuenta metros al norte de la Puerta Áurea.

²⁴ La ampulosa frase del Antipapa Apolonio expresa la mejor definición del ecumenismo falso, es decir, sincretista.

En este momento, aparecieron como puntos luminosos en el palacio, en el templo, en todas las direcciones, que fueron desarrollándose hasta tomar la forma de criaturas extrañas y luminosas, mientras flores desconocidas caían sobre la tierra, llenando la atmósfera con un perfume delicioso. Sonidos encantadores, producidos por ignotos instrumentos, penetraban el alma y embargaban el corazón e invisibles voces angelicales se dejaban oír en las alturas para gloria de los señores del cielo y de la tierra.²⁵ Al mismo tiempo, en el ángulo noroeste del palacio, bajo Kubbet-El-Arnakk (la cúpula de las almas, donde, según la tradición musulmana, se encuentra la entrada del infierno), retumbó un rumor aterrador y subterráneo. Y, cuando por invitación del emperador, el concilio se dirigió hacia ese punto, cada uno pudo escuchar claramente innumerables voces finas y penetrantes –diabólicas e infantiles a la vez– que proclamaban: “¡Ha llegado la hora, salvadores, libradnos, salvadores!”. Pero, en cuanto Apolonio, inclinándose sobre el peñasco, hubo exclamado algunas palabras en una lengua misteriosa, las voces callaron y el murmullo subterráneo se extinguió.

Entretanto, una turba inmensa se había congregado alrededor de Kharan-Ez-Cherif. A la noche, el emperador, acompañado por el nuevo papa, apareció sobre la escalinata oriental, ante la multitud desbordante de entusiasmo. Y, mientras él se inclinaba amablemente en todas direcciones, Apolonio, extrayéndolos de unas cestas que le presentaban los cardenales diáconos, arrojaba al aire cohetes que, encendiéndose al contacto de sus dedos, estallaban en fuegos artificiales, como fuentes luminosas, tan pronto fosforescentes y nacaradas, tan pronto multicolores, que, al tocar tierra, se transformaban en hojas multicolores, con indulgencias por los pecados pasados, presentes y futuros. La algarazara no reconocía límites, aunque en verdad algunos afirmaban haber visto, con sus propios ojos, que las indulgencias se transformaban en escuerzos y serpientes repugnantes. Con todo, el delirio popular y los festejos duraron muchos días, en los cuales el nuevo papa milagrero ejecutó prodigios que sería vano referir aquí.²⁶

²⁵ Es el momento culminante de la glorificación de los hombres y de los demonios, con quienes comparten el señorío universal.

²⁶ Apolonio es la “otra Bestia que subía de la tierra”, que “hace grandes prodigios, de modo que hasta haga bajar fuego del cielo a la tierra a la vista de los hom-

Por ese tiempo, sobre las alturas desiertas de Jericó, los cristianos se entregaban al ayuno y la oración. Pasado el cuarto día, por la noche, el profesor Pauli con nueve compañeros, montados todos en asnos y arrastrando un pequeño carro, entraron en Jerusalén. Por calles transversales rodearon Kharam-Ez-Cherif, llegaron a Kharet-en-Nazara y se aproximaron al templo de la Resurrección, donde se encontraban los cuerpos del Papa Pedro y del *starets* Juan. Las calles estaban desiertas pues toda la muchedumbre se encontraba en Kharam-Ez-Cherif. Los soldados de la guardia dormían profundamente. Encontraron los cuerpos completamente intactos; ni siquiera estaban rígidos. Después de colocarlos sobre sendas camillas y de recubrirlos con lienzos llevados ex profeso, retornaron por los mismos caminos apartados, hacia donde estaban los discípulos.

Pero apenas habían colocado las camillas en tierra, un impulso de vida reanimó los cuerpos. Éstos se movieron, tratando de librarse de los lienzos que los recubrían. Con gritos de júbilos, fueron todos en su ayuda y bien pronto los dos resucitados se encontraban en pie, sanos y salvos. El *starets* Juan tomó la palabra: “Veis, hijitos míos, cómo no nos hemos separado de vosotros. Y he aquí lo que yo ahora os declaro: es ya tiempo de cumplir la última oración de Cristo, cuando Él pidió que sus discípulos fuesen uno; como Él es Uno con su Padre. Y para lograr esta unidad en Cristo, veneremos, hijos míos, a nuestro querido hermano Pedro. Que de hoy en adelante apaciente él las ovejas de Cristo”. Y, abrazando a Pedro, agregó: “¡Que así sea, hermano mío!”. Entonces el profesor Pauli se acercó: “*Tu es Petrus*”, declaró dirigiéndose al Papa. “*Jetzt is es ja gründlich erwiesen und ausser jedem Zweifel geserzt*”. Y le apretó fuertemente la mano con su diestra, mientras tendía la izquierda al *starets* Juan, diciéndole: “*So, also, Väterchen, nun sind wir ja Eins in Christo*”.²⁷

bres. Y embauca a los habitantes de la tierra con los prodigios que se le ha dado hacer en presencia de la Bestia (primera) ... Y haga que a cuantos no adoren la imagen de la Bestia, se les quite la vida” (Apoc. XII, 11 a 15).

²⁷ La reconciliación de los cismáticos y los protestantes con la Iglesia Católica había sido realizada, al menos en principio, cuando los pocos fieles cristianos, no deslumbrados por el Anticristo, se arrimaron al Papa y luego, muerto éste y el *starets*, siguieron a Pauli en su marcha al desierto. Ahora tomaba expresión solemne y definitiva, en contraposición a la falsa y aparente unificación ruidosamente proclamada por el mago antipapa.

Así, en la noche oscura y sobre un lugar solitario y elevado, se logró la unión de las Iglesias. Pero de golpe la oscuridad nocturna se iluminó con un resplandor maravilloso y en el cielo apareció el gran signo: la Mujer revestida de sol con la luna bajo sus pies y, sobre su cabeza, una corona de doce estrellas. La aparición permaneció algún tiempo inmóvil y luego se fue desplazando lentamente hacia el sur. El Papa Pedro proclamó: “¡Ved ahí nuestro estandarte, sigámoslo!”. Y partió en la dirección de la aparición, acompañado por los dos *starets* y por la multitud de cristianos, hacia la montaña divina, el Sinaí...²⁸

Se interrumpe aquí el relato. El lector explica que el padre Pansophios, su autor, no lo pudo terminar. Recuerda, sin embargo, haberle oído algunos detalles sobre los acontecimientos ulteriores. El reinado del Anticristo, fuertemente consolidado en el plano religioso, alcanza su plenitud. Pero de pronto el pueblo judío, que ha creído encontrar en él su Mesías y lo ha servido con decisión, cae en la cuenta de la realidad y se subleva. El emperador pierde el dominio de sí y condena a muerte a todo cristiano o judío rebelde. En circunstancias en que está por darse una gran batalla sobre el Mar Muerto, se abre allí un enorme cráter volcánico que, a pesar de los sortilegios intentados por Apolonio, devora con sus llamas al Anticristo y sus secuaces. Aterrorizados, los judíos corren a Jerusalén, a cuya vista advierten que un relámpago cruza el cielo de oriente y occidente, al tiempo que, con vestiduras reales, Cristo desciende mostrando en sus manos abiertas los estigmas de la crucifixión.²⁹

²⁸ El Papa ha reconocido el “Signum Magnum” del que se habla en el capítulo XII del Apocalipsis y en él a la Santísima Virgen María, Reina y Señora de todo lo creado.

²⁹ Los judíos se ven forzados a reconocer y acatar a Cristo ante la evidencia de los signos de su advenimiento final en poder y majestad, puesto que, en ocasión de la primera venida en pobreza y humildad, no quisieron entender el lenguaje de las profecías y de la razón. Verdadera humillación que borra el distingo entre judíos y gentiles, señalado por San Gregorio Magno en su homilía sobre el pasaje evangélico referente a la estrella de Belén y la adoración de los magos: “A los judíos, como se valían de la razón, debió predicarles un ser racional, es decir, el Ángel; en cambio, los gentiles, como no sabían valerse de la razón, son llevados al conocimiento del Señor no por la palabra sino por los signos”.

M.Z. (continuando no ya la lectura, pero sí, a su modo, el relato): En este mismo momento avanzaba desde el Sinaí hacia Sión el conjunto de fieles cristianos conducidos por Pedro, Juan y Pauli, al tiempo que de diferentes lugares acudían otros grupos con grandes transportes de entusiasmo: eran los judíos y los cristianos asesinados por el Anticristo, los que vivirían y reinarían mil años con Cristo.

Es así como el padre Pansophios calculaba terminar su relato, cuyo objeto era mostrar, no la catástrofe general del universo, sino el desenlace del proceso histórico, es decir, la aparición, la grandeza y la caída del Anticristo.

El diplomático: ¿Y creéis que ese desenlace está próximo?

M.Z.: ¡Oh! Se discutirá y se hablará todavía mucho sobre la escena, pero el drama está escrito desde larga data hasta el final. Ni espectadores ni actores podrán cambiar nada.

La dama: Pero, en fin, ¿cuál es exactamente el sentido de este drama? Yo no alcanzo a comprender por qué vuestro Anticristo detesta a Dios hasta tal punto. Puesto que él no es malo; en el fondo, es bueno.

M.Z.: Precisamente, es en el fondo que no es bueno. He ahí toda la cuestión. Yo me equivoqué al decir, hace un rato, que “el Anticristo no puede explicarse solamente con proverbios”. Se explica por un solo proverbio; uno de los más simples: *No es oro todo lo que relumbra*. Si al bien falsificado se le quita su brillo, queda ya sin fuerza esencial.³⁰

El general: ¿Habéis visto sobre qué cae el telón de este drama de la historia? ¡Sobre la guerra, sobre el encuentro de dos grandes ejércitos! Nuestro diálogo termina por donde comenzó. ¿Qué os parece, príncipe? ¡Señor! ¿Pero dónde está el príncipe?

³⁰ La dama, como tantos cristianos o seudocristianos sentimentalmente humanitaristas de hoy, juzga por las apariencias, por el brillo, y se ha dejado impresionar por el activo pacifismo, la ingente obra social y la unificación religiosa que ejecuta el Anticristo. Su concepción horizontal y terrestre del cristianismo no le permite comprender cómo podría suponerse que tan gran benefactor de los hombres deteste a Dios. Pero... ¿qué entiende esta buena señora por “Dios”? ¿Qué entienden los humanitaristas de hoy por “amor”? Bien hace el lector de Soloviev al recordar que no es oro todo lo que relumbra y quizá completaría mejor su pensamiento recomendando a su interlocutora que releyesa el capítulo XIII de la Primera Epístola de San Pablo a los Corintios.

El diplomático: ¿No visteis, entonces? Se fue, sin hacer ruido, en el patético pasaje donde el *starets* Juan condena al Anticristo. En su momento no quise interrumpir la lectura y luego me olvidé.

El general: ¡Se fugó! ¡Una vez más se fugó! Sin embargo había realizado un esfuerzo. Pero este golpe no ha podido soportarlo. ¡Ah, mi Dios!³¹

³¹ Al príncipe tolstoiano, enemigo de la violencia –que en nuestro tiempo habría depuesto su rango nobiliario para proclamarse auténtico demócrata y se confesaría admirador de Gandhi–, le resulta incomprensible el lúcido y penetrante lenguaje del *starets* y, por cierto, no habría podido ni siquiera escuchar la sentencia de Pedro II. Como la dama, en definitiva, juzga por las apariencias, pero, peor todavía que ella, aplica ese mismo modo de juzgar al orden de las esencias.

LAS ENSEÑANZAS DE LA ICONOGRAFÍA

MARISA MOSTO

Dice Serguei Boulgakov:

Cada rama histórica del cristianismo universal ha recibido un don particular que le caracteriza: al Catolicismo, el de la organización y la autoridad; al Protestantismo, el don ético de la honestidad y la inteligencia de vida; a los pueblos ortodoxos, sobre todo a Bizancio y a Rusia, les ha sido dado el don de contemplar la belleza del mundo espiritual.¹

Quizás el diagnóstico de Boulgakov carezca de importantes matices. Al catolicismo no le ha tocado en él un lugar muy atractivo: la organización y la autoridad aparecen como una tarea deslucida frente al “don ético de la honestidad y la inteligencia de vida” o más aún frente al privilegio de “contemplar la belleza del mundo espiritual”. Pero algo de cierto hay allí, sobre todo en lo referente a este último aspecto que le ha tocado en suerte a la Ortodoxia.

En el *Breve relato sobre el Anticristo*, de Vladimir Soloviev,² encontramos una tesis similar acompañada de la exhortación a la unidad del cristianismo. En el relato, sólo se vencerá al Anticristo (personaje dispuesto a utilizar su poder político para minar la existencia humana hasta vaciarla de toda su profundidad), si el Starets Juan, el Papa Pedro y el teólogo Ernst Pauli, los tres representantes de las distintas formas del cristianismo que han sabido desarrollar

¹ BOULGAKOV, Sergei: *La Ortodoxia*, citado por QUENOT, M.: *El icono*, Bilbao, DDB, 1990, pág. 15.

² Bs. As., Santiago Apóstol, 1995.

cada una un aspecto de la riqueza del mensaje, pusieran sus distintas tradiciones en comunión, bajo la autoridad de Pedro. Es este espíritu el que nos interesa rescatar: abrirnos a la riqueza de la Iglesia de Oriente, para gozar de sus dones, para que nos alimenten y fortalezcan.

La primera gran diferencia que percibe quien, viniendo de la Iglesia occidental, entra en un templo de rito oriental es el gran protagonismo de los sentidos en la liturgia. El incienso, los coros, los dorados, las velas ardientes, penetran el olfato, el oído, la vista, y generan un efecto singular en la percepción: la experiencia de la presencia y de la distancia, a la vez de lo sagrado. Una experiencia “estético-espiritual” del misterio que irrumpe en el recinto interior del fiel, de manera espontánea, sorprendiéndolo. Esta experiencia es reservada al católico al ámbito de la Eucaristía, si el gesto eucarístico es rodeado por la fe y el recogimiento. La liturgia occidental es más despojada. Es cierto que hay algunas ceremonias como la de la Vigilia Pascual, que marcan una diferencia; es cierto también que en casi todas las celebraciones nos acompañan los cantos, pero rara vez se consigue ese efecto de “presencia y distancia” que alcanzan aquellas figuras corales y ese ambiente litúrgico.



Esta diferencia depende en parte, quizás, del hecho de que la liturgia y la espiritualidad de la Iglesia de Oriente se concentran principalmente en la Gloria de la Resurrección y en la belleza del Señor. Esto no significa obviamente que en el Catolicismo estén ausentes la Resurrección y la Gloria, pero se percibe, en nuestra espiritualidad y liturgia en general, un mayor protagonismo ascético de la Cruz y el sentido del sufrimiento.

Observemos, por ejemplo, la obra de Holbein que aparece más arriba, *Cristo en el sepulcro* (s. XVI). Allí vemos un Cristo lleno de magulladuras, un Cristo derrotado, vencido por la muerte. Comparémoslo con una imagen de Jesús Crucificado, de la iconografía actual pero perteneciente a la tradición oriental, o a un “Jesús en el sepulcro”, también de esa tradición:



Aquí, Cristo es Rey, Cristo ha vencido; aun crucificado o en el sepulcro, anticipa ya, presenta ya, la realidad de su triunfo. Que la sensibilidad rusa estaba acostumbrada a este aspecto de las imágenes sagradas lo demuestran las reflexiones de Dostoievski frente al cuadro de Holbein, reflexiones que pone en boca de su personaje, el príncipe Mishkin (*El idiota*), quien afirma: “¡Ese cuadro puede hacer perder la fe a más de una persona!”.³ Ese mismo Mishkin que profetizara, sin embargo, que “la belleza salvará al mundo”.⁴ Pero ¿cuál es la belleza que salvará al mundo?

“La belleza es algo temible y amedrentador [...] en ella se juntan las riberas, cohabitan todas las contradicciones [...] el diablo lucha con Dios y el campo de batalla es el corazón del hombre [...] la lucha se efectúa al amparo de lo bello”, dice Dimitri Karamazov (*Los hermanos Karamazov*).⁵ Hay una belleza que nos libera y otra que nos es-

³ *El idiota*, II, 4: “El cadáver de un hombre lacerado por los golpes, demacrado, hinchado, con unos verdugones tremendos, sanguinolentos y entumecidos; las pupilas sesgadas; los ojos, grandes, abiertos, dilatados, brillan con destellos vidriosos”.

⁴ *El idiota*, III, 5. Sobre una idea similar gira la obra de Leopoldo Marechal, *Descenso y ascenso del alma por la belleza*, Bs. As., Salido, 1984.

⁵ Cfr. ZENKOVSKY, B.: *Historia de la filosofía rusa*, Bs. As., EUDEBA, 1967, pág. 389.

claviza, una que nos muestra el camino hacia la realización de lo humano hasta el final, hasta el “cara a cara” con nuestro origen, y otra que nos deshumaniza. Avancemos sobre una forma de la primera belleza, la belleza de los iconos, la que busca la transfiguración del alma, la deificación del hombre a través de su trato cotidiano con el nombre de Dios, Belleza.

Breve historia

La iconografía cristiana supone una novedad litúrgica entre las religiones.

Musulmanes: La espiritualidad musulmana prohíbe las imágenes. Sólo se permiten figuras geométricas, pues Dios infinito es inconceptualizable, imposible de encerrar en una imagen.

Judaísmo: YHWH prohíbe las imágenes (Ex. 20, 4); pero ya aparece algún indicio de lo que denominamos *acheiropoietos* (no hecho por mano humana, *α*: alfa privativa; *cheir*: mano; *poieo*: hacer): en el Antiguo Testamento es Dios mismo quien da las indicaciones para la construcción del Arca (Ex. 34-35), del Templo Mosaico (Ex. 25, 8-9) y del Templo de Salomón (1Cron. 28, 12-19).

Romanos: Su estética influye en lo que más tarde se denominará “la teología de la presencia”. El retrato del Emperador equivale a un modo de su presencia, con la que circula a través del imperio. Tanto es así, que firmar un contrato ante su retrato adquiere valor jurídico.

Iconografía cristiana: Cuenta la tradición que el primer iconógrafo fue San Lucas,⁶ quien habría pintado tres iconos de María, luego de Pentecostés: María con el Niño, La Virgen de la Ternura y La Orante. Lucas reúne en sí dos tradiciones, la de la Palabra y la de la Imagen, como instrumentos de atesoramiento de la Revelación. Por

⁶ Los datos generales de la iconografía fueron tomados principalmente de las siguientes obras: QUENOT, Michel: *El icono*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1990; EVDOKIMOV, Paul: *El arte del icono*, Madrid, Claretianas, 1991; SAENZ, Alfredo: *El icono*, Bs. As., Gladius, 1991; H. NOUWEN: *La belleza del Señor*, Madrid, Narcea, 1988; CLÉMENT, Olivier: *Sobre el hombre*, Madrid, Encuentros, 1983.

otro lado, San Juan evangelista es patrono de los iconógrafos, por haber señalado tan insistentemente que Jesús nos hace ver al Padre.

La imagen acheiropoiete: El término acheiropoiete es predicado principalmente de la “Santa Faz” y los iconos inspirados por ella. Relatan las actas siríacas de Tadeo, del siglo III, la historia de la Santa Faz de Edesa. Cuenta la tradición que el rey Abgar de Edesa, que estaba enfermo y había oído acerca de los milagros obrados por Jesús, envió a unos embajadores por Él a fin de que lo curara. Como Jesús no podía ir por estar próxima su Pasión, uno de los embajadores quiso copiar su rostro para llevárselo a su rey. Al no lograr hacerlo adecuadamente, Jesús habría tomado la tela y dejado su rostro estampado en ella. Esta imagen habría logrado la curación de Abgar, fue venerada en Edesa y es fuente de la iconografía de Jesús.

Otra tradición se remonta a la imagen ofrecida a Verónica (“verónico”; este término también encuentra resonancias en el griego *fereníké*, portadora de la victoria, y su versión en la forma dialectal macedónica *bereníké*; la historia de Verónica figura en el Evangelio Apócrifo de Nicodemo). La imagen es similar al rostro del Santo Sudario de Turín.

Catacumbas: El arte cristiano comienza en las catacumbas. Las imágenes representaban códigos secretos y eran imágenes del AT en las que Dios salva a su Pueblo; antes, a Noé y a Moisés; ahora, a los cristianos perseguidos. También encontramos signos paganos asimilados: la nave es símbolo de la Iglesia, Cristo aparece como un sabio “filósofo”; símbolos de fecundidad y resurrección, como el Ave Fénix, los panes de la Eucaristía, las viñas de la admisión de los bautizados, los Magos de la admisión de los paganos, el ancla de la Cruz. El pez era símbolo de la fecundidad, luego del erotismo, finalmente del credo cristiano: ICHTUS, Iesous Christos Theou Uios Soter (Hijo de Dios Salvador).

“Nuestros sellos deben estar adornados de una paloma o un pez o de una nave a toda vela ... o de un ancla” (Clemente de Alejandría, *Pedag.*, III, 11, 59, 2).

Estos signos poseen unidad temática y estilística en Italia, Norte de África, España y Asia Menor.

Victoria de Constantino sobre Magencio. Año 312. El cristianismo pasa a ser la religión del imperio, a pesar de que Constantino se bautiza al final de su vida, en su lecho de muerte. El cristianismo sale de las catacumbas. Proliferan los artistas. Se desarrolla un culto

a los santos pintados. El Estado y la Iglesia se emparentan: Jesús es representado en el trono (semejante al emperador; también aparece el emperador en el trono, semejante a Jesús). En la fundación de Constantinopla (300), la gente se arrodillaba al paso de la imagen del retrato del emperador y más tarde los obispos estuvieron autorizados a promover que imágenes de Cristo se veneraran como las del emperador.

Justiniano (527-565). Se efectúa una síntesis de distintas influencias (Alejandría y Grecia: armonía, ritmo y gracia; Oriente, Jerusalén y Antioquía: frontalidad y realismo de los rasgos. La costumbre de “poner el nombre” se remonta también a una tradición pagana egipcia. Se usan técnicas de origen egipcio en los monasterios del siglo VI del Sinaí y de Alejandría), dando lugar a lo típicamente bizantino. Se construyen iglesias importantes, como Santa Sofía y otras, en Constantinopla, Jerusalén y Rávena.



Santa Sofía de Constantinopla. Actualmente, mezquita.

Concilio Quinisexto de 691-692. Primera mención oficial del icono, allí se pide a los artistas que representen a Jesús en su Encarnación y no como cordero. Comienza un fervor supersticioso: el icono de un santo podía ser padrino de bautismo, algunos sacerdotes raspaban los iconos de Jesús y mezclaban la pintura con la Eucaristía para lograr una mayor presencia sacramental.

Iconoclastía. León III, el Isaurio, en los años 726 y 729, promulgó edictos contra las imágenes, como reacción a su mal uso, que semejaba idolatría. Sin embargo, Gregorio III, Papa en el Concilio de Roma en el año 731, resuelve la excomunión de los iconoclastas, pero éstos no se detienen. Tratan como herejes a los iconófilos, los aprisionan y torturan, saquean los monasterios, sus tierras y bienes: “Les

rompían la cabeza apoyándola sobre un icono, les quemaban las manos si habían sido iconógrafos, los sumergían al mar después de haberlos cosido en bolsas”.⁷

Gregorio III instituye la fiesta de todos los santos, el 1º de noviembre, en honor a los santos cuyos iconos fueron profanados.

Argumentos iconoclastas: 1) Aducen la prohibición Veterotestamentaria de representar a Dios; 2) Afirman que si el icono de Cristo representa su humanidad solamente, se cae en la herejía nestoriana (dos personas en Jesús) o monofisista (Jesús sólo porta la naturaleza divina). El icono representa solamente lo humano y oculta lo divino. Pero en su raíz más profunda, el iconoclasmo mismo es hijo del monofisismo y su encubierto maniqueísmo.

II Concilio de Nicea, 787. Los argumentos teológicos a favor de las imágenes vencen en la querrela.

Argumentos iconófilos: Los principales representantes de la teología que defiende la espiritualidad de la iconografía son: Juan Damasceno (650-730), Teodoro Studita (759-730) y Patriarca Nicéforo (750-826). Veamos algunos de sus argumentos:

- 1) La Encarnación pone fin a la Ley Mosaica y su prohibición. La Palabra de la Antigua Alianza se completa con la Visión: “Quien me ha visto a mí ha visto al Padre” (Jn 14, 9); Cristo es “Imagen de Dios Invisible” (Col. 1, 15). La imagen participa del Padre, según I Nicea (año 325). El Espíritu Santo nos concede a los fieles el don de percibir la imagen del Dios invisible.
- 2) Cristo, en su *Transfiguración y Resurrección*, santifica y transfigura la materia que ahora puede representarlo, así como en los demás misterios de la salvación. Pero fundamentalmente, Dios ha penetrado en la materia por la *Encarnación*; la materia es ahora teófora, portadora de Dios:

“Yo no venero la materia, sino el Creador de la materia que se ha hecho materia para mí y que se ha dignado a habitar en la materia y obrar su salvación a través de la materia” (San Juan Damasceno, *De imaginibus oratio* I, 16, PG 94, col. 1245 AC).

¹ SÁENZ, A.: *El icono*, Bs. As., Gladius, 1991, pág. 52.

“Si has comprendido que el Incorporeal se ha hecho hombre por ti, es evidente entonces que tú puedas ejecutar su imagen humana. Puesto que el Invisible se ha hecho visible tomando carne, tú puedes ejecutar la imagen de Aquél que ha sido visto. Ya que Aquel que no tiene cuerpo, ni forma, ni cantidad, ni cualidad, el que supera toda grandeza por la excelencia de su naturaleza, Aquel que siendo de naturaleza divina ha tomado la condición de esclavo, se ha reducido a la cantidad y a la cualidad y se ha revestido de trazos humanos, tú puedes por tanto grabar en madera y presentar a la contemplación a Aquel que se ha hecho visible” (San Juan Damasceno, PG 94, col. 1239). “Exprésalo entonces en tablas, muéstralo claramente para que se lo mire, muéstralo a Aquel que quiso ser mirado” (*De imaginibus oratio* III, 8, PG 94, 1329).



San Juan Damasceno, Monte Athos.

En el icono de Cristo vemos la naturaleza humana asumida por la Persona divina: “El honor rendido a la imagen se dirige a su prototipo” (Nicea II).

- 3) La tradición conserva no sólo la Palabra sino también la Imagen del Salvador. Dice Teodoro Studita: “Cristo en ninguna parte ordena que se escriba ni la más breve palabra. Y, sin embargo, su imagen ha sido trazada por los apóstoles y conservada hasta el presente. Lo que ha sido representado con tinta y papel, ha sido representado también en el icono por diversos colores y distinto material” (1ra. Refutación, Cap. X, PG 340 D).

Bajo el gobierno del emperador **León V el Armenio** (813-820), se produce un recrudecimiento de la violencia iconoclasta, que es resistida por el mundo monástico. Irene y Teodora, dos mujeres a las que les tocó ser regentes en distintos momentos, contribuyeron al fin del iconoclasmo.

Victoria de la ortodoxia, 11 de marzo de 843. El 11 de marzo es la fiesta de la ortodoxia.

“El icono era como el símbolo del mundo de la materia a la que Dios había recurrido para salvarnos. No en vano el material empleado para la confección de los iconos está tomado de los reinos mineral, vegetal y animal: madera, agua, creta, huevo, tierra coloreada, todos elementos naturales, sencillamente purificados y luego trabajados. El iconógrafo al valerse de ellos daba voz a esos elementos sin voz, permitiéndoles así alabar al Señor, y servir de escala para el ascenso a la contemplación de los espectáculos sobrenaturales. El iconoclasmo impugnaba esta visión, esta economía elegida por Dios y que practicaba la Iglesia por Él fundada”.⁸

Capadocia pasó a ser un importante centro de arte sacro a partir de ese año. Lugar de vida monástica desde el siglo IV por la obra de San Basilio, allí se destacan las iglesias cavadas en arenisca del valle de Gorena.



Iglesias de Capadocia

⁸ *Ibidem*, pág. 96.

Cisma de 1054 “En el año 1054, el Papa León IX, quien, amenazado por los normandos, buscaba una alianza con Bizancio, mandó una embajada a Constantinopla, encabezada por su colaborador, el cardenal Humberto de Silva Candida, y formada por los arzobispos Federico de Lorena y Pedro de Amalfi. Los legados papales negaron, a su llegada a Constantinopla, el título de ecuménico al Patriarca Miguel I Cerulario y, además, pusieron en duda la legitimidad de su elevación al patriarcado. El patriarca se negó entonces a recibir a los legados. El cardenal respondió publicando su *Diálogo entre un romano y un constantinopolitano*, en el que se burlaba de las costumbres griegas y, tras excomulgar a Miguel I Cerulario mediante una bula que depositó el 16 de julio de 1054 sobre el altar de la Iglesia de Santa Sofía, abandonó la ciudad.

El 24 de julio de ese mismo año, el Patriarca Ecuménico de Constantinopla respondió excomulgando al cardenal y a su séquito, y quemó públicamente la bula romana, con lo que se inició el Cisma, pues alegan que, en el momento de la excomunión, León IX había muerto y por lo tanto el acto del cardenal De Silva no habría tenido validez; añaden también que se excomulgaron individuos, no iglesias.

Considerando estas críticas, se puede señalar que el Gran Cisma fue en realidad el resultado de un largo período de relaciones difíciles entre las dos partes más importantes de la Iglesia universal. Las causas primarias del cisma fueron sin duda las tensiones producidas por las pretensiones de suprema autoridad del Papa. Efectivamente, el Obispo de Roma reclamaba autoridad sobre toda la cristiandad, incluyendo a los cuatro Patriarcas más importantes de Oriente; los Patriarcas, por su lado, alegaban, con base en la Sagrada Tradición Apostólica y en las Sagradas Escrituras, que el Obispo de Roma sólo podía pretender ser un ‘primero entre sus iguales’ o ‘Primus inter pares’. También tuvo gran influencia el Gran Cisma en las variaciones de las prácticas litúrgicas (calendarios y santorales distintos) y disputas sobre las jurisdicciones episcopales y patriarcales. La Iglesia se dividía entonces a lo largo de líneas doctrinales, teológicas, políticas y lingüísticas (griego para las liturgias en Oriente, latín en las occidentales)”.⁹

⁹ http://es.wikipedia.org/wiki/Cisma_de_Oriente_y Occidente.

Controversia FILIOQUE (tema teológico que jugó un papel importante en el Cisma): “Aparecida por primera vez en los siglos V y VI, la adición al credo de las palabras ‘y del Hijo’ (*Filioque*) se hizo común en el Imperio franco desde comienzos del siglo IX. La fórmula ‘del Padre a través del Hijo’ (*a Patre per Filium*) vio la luz en Nicea II (787). Al ser introducidas estas palabras en su liturgia por los monjes francos de Jerusalén, algunos monjes orientales se opusieron a ellas. Carlomagno, en el año 810, apeló al Papa León III (795-816), quien aprobó la doctrina pero rechazó las adiciones al credo. Focio, patriarca de Constantinopla, en el año 860 condenó tanto el contenido como el hecho de la adición al credo. Consideró que destruía el papel del Padre como principio único en la Trinidad. Pero se trataba más de un ataque contra los misioneros latinos de Bulgaria, que contra Roma, que aún no había introducido la adición en su liturgia. En el sínodo de Focio, celebrado en el 879-880 (Constantinopla IV), un grupo anatematizó cualquier añadido de ‘falsas palabras’ al credo, pero sin mencionar expresamente el *Filioque*. A mediados de la década del 880, Focio volvió a atacar el añadido en una carta al arzobispo de Aquileya. En el año 1014 Benedicto VIII introdujo oficialmente el *Filioque* en el credo que se recitaba normalmente en la misa. La cuestión del *Filioque* jugó un papel importante en las excomuniones mutuas del año 1054.

El problema en esta primera fase de la controversia era una diferencia de lenguaje trinitario entre la teología de Oriente y la teología de Occidente, que era todavía algo flexible en la terminología. Occidente, siguiendo a Agustín, tendía a partir de la unidad de Dios; Oriente partía de la Trinidad manifestada en la historia de la salvación, y luego se esforzaba en afirmar la unidad de la Divinidad trina y una. A medida que las posturas se endurecían, el *Filioque* se convirtió en la principal queja de la Iglesia oriental contra Occidente. Dejó de ser sólo una cuestión de teología trinitaria, para convertirse en una querrela en torno al papel del papado. En la Iglesia latina se defendió la adición. Anselmo valoró pero rechazó la fórmula griega ‘del Padre a través del Hijo’ y aceptó el *Filioque*, pero otros teólogos, como Santo Tomás de Aquino, señalaron la equivalencia esencial de las diferentes fórmulas usadas en Oriente y en Occidente.

Después de un intento fracasado de resolver la controversia en Lyon II, en 1274, se acordó en el concilio de Florencia que tanto la fórmula latina como la oriental eran válidas; los griegos admitieron

que los latinos no estaban en la herejía y el *Filioque*, por su parte, no fue impuesto en Oriente. Tras el rechazo de Florencia por los griegos, el *Filioque* siguió siendo un contencioso entre Oriente y Occidente. Aunque Occidente reclamaba de Oriente la aceptación del *Filioque*, nunca rechazó la legitimidad de la expresión oriental ‘a través del Hijo’.

Las posturas orientales son por lo general extremadamente negativas en relación con el *Filioque*, aunque hay en la actualidad un renovado interés en la visión del teólogo ortodoxo B. Bolotov (1854-1900), que consideraba el *Filioque* como un ‘theologoumenon’ occidental legítimo, es decir, una posición especulativa legítima, más que una verdad dogmática necesaria. La postura de Bolotov fue aceptada por S. Bulgakov y P. Evdokimov, pero es rechazada por V. Lossky (1903-1958), N. Nissiotis y J. D. Zizioulas.

En la actualidad el magisterio de Occidente usa el *Filioque*, pero distingue entre este uso y la fe común de Oriente y Occidente. En el diálogo ecuménico se han producido algunos avances: las Iglesias luteranas y anglicanas están dispuestas a prescindir del *Filioque* en la celebración litúrgica en determinadas circunstancias. La Iglesia católica acepta que sea omitido en servicios ecuménicos con los ortodoxos. Hay algunos signos de flexibilidad de posturas por parte del patriarcado de Moscú, que no veía el *Filioque* como un impedimento insuperable para la unión. Es necesario profundizar en el estudio, con el fin de captar, por un lado, los valores que Occidente quiere proteger con la inserción y retención del *Filioque* y, por otro, comprender las verdades que Oriente desea salvaguardar rechazando dicha fórmula”.¹⁰

En 1204 se produce el saqueo de Constantinopla por los cruzados venecianos, y los pintores huyen a los Balcanes.

Caída de Constantinopla en 1453. Invasión de los turcos de los Balcanes. Transforman las iglesias en mezquitas. Paralelamente se produce la *liberación de Rusia de los Tártaros*. Rusia toma el relevo de Bizancio.

El bautismo del príncipe Vladimir de Kiev en el año 988. Es la fecha de la conversión de Rusia. Embajadores del príncipe Vladimir visitaron en Occidente templos judíos, musulmanes y cristianos, tratando de hallar la verdadera religión. Luego de haber visi-

¹⁰ <http://www.mercaba.org/DicEC/F/filioque.htm>.

tado Santa Sofía de Constantinopla, dijeron: “No sabíamos si estábamos en el cielo o en la tierra, porque en la tierra no se encuentra belleza semejante. Estamos convencidos que Dios permanece allí entre los hombres que celebran su gloria”. Rusia adopta el cristianismo (o el cristianismo adopta a Rusia) y toma más tarde el relevo de la tradición bizantina. Sus centros más importantes son: Nóvgorod, Vladímir y Moscú.



Santa Sofía de Nóvgorod

Desde el siglo X existen talleres ruso-bizantinos. Un importante iconógrafo ha sido Teófanos el Griego (s. XIV), maestro del gran iconógrafo Andrei Rubliov (1360-1430), que fuera canonizado en 1988. Andrei Rubliov depende también de la tradición de la espiritualidad hesicasta a la que pertenecía Sergio de Radonejski, patrono de Rusia, en honor a quien Rubliov pintara el icono de la Trinidad.

Iconografía y hesicasm. “A los padres del desierto remontan los primeros ejemplos de un método de oración que debía terminar en el *hesicasm*, palabra que designa un estado completo de silencio, de soledad y de paz. Su centro de difusión fue primero el monte Sinaí, de donde emigró al monte Athos, bajo la presión de las invasiones de los turcos. A partir del siglo IV, siguiendo el ejemplo de San Antonio, algunos anacoretas se retiraron a las ermitas de los desiertos de Egipto y Capadocia. Gozaron de un prestigio que se reflejó sobre las comunidades, de tal manera que el episcopado oriental fue siempre reclutado entre los monjes. Evagrio el Póntico, discípulo de Macario y amigo de los padres capadocios, cumplió la función de iniciador. Heredero espiritual de Clemente y Orígenes, es el primer teórico de la oración pura, considerada como un diálogo entre el intelecto y Dios. Sus sucesores, Diadoco de Foticé y Juan Clímaco, efectuaron una síntesis cuyo ras-

go esencial fue la oración de Jesús como recuerdo de su nombre. Pero mientras que esta oración permanente figura en la regla de San Basilio y es recomendada en la de San Casiano, la de San Benito, de la que el monacato occidental depende, no hace mención de ella. Sin duda, el fundador benedictino no consideraba la disciplina monástica sino como el comienzo de un camino que debía hallar su cumplimiento en el estado del anacoreta.

Mientras la invasión árabe separaba al Occidente de sus fuentes, el Oriente extendía los alcances de su método. Simeón el Nuevo Teólogo prescribió que la oración debía ser ininterrumpida como la respiración y el ritmo cardiaco: 'En donde está el cuerpo –decía– debe estar el intelecto ... El hesicasta es un ser corporal que se esfuerza por hacer descender la inteligencia al corazón'. (...)

En la capital bizantina la oración pura encontró su base teológica en los escritos de Gregorio Palamas, que murió siendo obispo de Salónica en 1359. Lo que era hasta ese momento un método, implicando además un rito reservado, llegó a ser una doctrina inseparable de una gnosis. Palamas había sido iniciado en la oración pura por Theolepto de Filadelfia (en Lidia), en un convento del monte Athos, en el que durante 20 años llevó vida de cenobita. Al espiritualismo exclusivo de los platónicos, Palamas opuso la concepción bíblica por la que el cuerpo no es la prisión del alma, sino su tabernáculo, puesto que, después de la encarnación, él manifiesta al Espíritu Santo. El método hesicasta hace pasar esta conexión de la potencia al acto. El corazón es un lugar divino y el cuerpo debe orar al unísono con el corazón. Palamas rehabilitó al cuerpo como simultáneamente lo hacía en Occidente el esoterismo alquímico. 'A cada uno según su ley y su norma. Al cuerpo la temperancia, al alma la caridad, a la razón la sobriedad y al espíritu la oración'.

Esta intrusión inmanente del espíritu en el cuerpo justifica y completa la teología negativa que Dionisio el Areopagita había fijado teóricamente en el siglo V. En tanto que éste no proponía un método para conciliar los textos contradictorios que consideraban a la divinidad en su doble aspecto inaccesible y comunicable, Palamas elucidó el problema en su diálogo *Theófanos*. Dios trascendente e incommunicable para la razón (en tanto que No-Ser) puede ser conocido por el corazón (en tanto que Ser) en sus operaciones, en sus energías, en sus modos, que Dionisio llama *virtudes*, Gregorio Nacianzeno *impulsos* y el tomismo *gracia increada*. Pero en tanto que en Occidente esta gracia es un

accidente en el que cada uno participa sin saberlo, en Oriente es considerado como intrínseco a la naturaleza salvada. Gracia y libertad no aparecen más como opuestos y Gregorio de Nyssa ve en ellas las dos caras de una misma realidad, de una sinergia que enlaza las dos voluntades, la divina y la humana. Esto explica la serenidad, el desapego y la paz del verdadero hesicasta, que reúne los dos polos de toda espiritualidad, la interioridad y la trascendencia, la divinidad impersonal y el Dios personal, unión que explicita Evagrio el Póntico en una fórmula digna de la India: ‘La visión de Dios no se realiza sino con la visión del Sí-Mismo’. La oración del corazón está además subordinada a la preparación del cuerpo por el ayuno y la vigilia. “Es la vía estrecha, dice Palamas, porque se debe realizar sobre una base de virtudes que disponen para la unión”. Todavía hoy esa oración alimenta a la espiritualidad oriental. En 1782 aparecía en Venecia, publicada bajo los cuidados del obispo de Corinto y de un monje del monte Athos, una colección de textos sobre la oración continuada sacada de los Padres Griegos, bajo el título de *Philocalia* (o Amor de la Belleza). ‘La filocalia no es un libro, es un vidrio ahumado que sostiene el resplandor del sol’. Esta frase había servido a San Basilio para una antología de Orígenes, el gran platónico. Esparcida durante el siglo XIX por las ermitas de los starets rusos y traducida para el pueblo, la *Philocalia* mantiene hasta hoy una espiritualidad vívida entre los más humildes campesinos, con el éxito que atestigua el famoso relato del Peregrino ruso”.¹¹

Me interesa destacar de esta síntesis sobre el hesicasmismo el papel protagónico del cuerpo en el camino de la oración del corazón. Retomo dos frases de allí:

En donde está el cuerpo, decía, debe estar el intelecto ... El hesicasta es un ser corporal que se esfuerza por hacer descender la inteligencia al corazón.

¹¹ <http://www.tradicionperenne.com/CRISTIANISMO/HESICASMO/marcoshesicasmismo.htm>.

[...] el cuerpo no es la prisión del alma, sino su tabernáculo, puesto que, después de la encarnación, él manifiesta al Espíritu Santo. El método hesicasta hace pasar esta conexión de la potencia al acto. El corazón es un lugar divino y el cuerpo debe orar al unísono con el corazón.

El reconocimiento de la dimensión corporal como camino privilegiado de conducencia a lo divino está presente tanto en la elevada vocación mística del hesicasmo como en la espiritualidad que anima la iconografía.

Otro elemento importante compartido por ambas tradiciones que apoya estas ideas es la centralidad de la “oración monológica”. Tanto el hesicasmo como la espiritualidad de la iconografía hacen girar el crecimiento espiritual del fiel alrededor de su reiterada comunión con la “sencillez” y profundidad de un misterio. La vida espiritual se simplifica, nos detenemos permanentemente en una idea (monólogos) simple, profunda, infinita, que va penetrando las reconditeces de nuestra persona, elevándola a una vida nueva. La oración del corazón, o la presencia del que ora frente a la imagen de un misterio, va transfigurando paulatinamente el alma del creyente, invitándolo a habitar en el radio de luz de su dependencia divina.¹² La vía de acceso propuesta a la comunión con lo divino es la rítmica reiteración verbal de la oración en la que habita el nombre de Jesús o la contemplación de alguno de los misterios de la Encarnación: los sentidos corporales son atravesados, elevados, transformados por la luz divina, que busca la comunión con sus hijos.

El icono de la Trinidad de Rubliov incorpora la espiritualidad hesicasta a la iconografía. San Sergio, patrono de Rusia, en cuyo honor, como dijimos, fuera pintado Las enseñanzas de la iconografía.

¹² Para este tema nuestras fuentes han sido: *Filocalia de la oración de Jesús*, Bs. As., Lumen, 1996; CORDINA, Víctor: *Los caminos del Oriente cristiano*, Bilbao, Sal Terrae, 1997; MELLONI RIBAS, Javier: *Los caminos del corazón, el conocimiento espiritual en la Filocalia*, Bilbao, Sal Terrae, 1995; *Relatos de un peregrino ruso*, Bs. As., Lumen, 1990.



La Trinidad de Rubliov, galería Tetriakov.

Siglo XVII: declive y abandono de la tradición. Se produce un debilitamiento de la tradición por la influencia de Occidente. En Rusia decae la importancia del icono a partir de Pedro el Grande y su fascinación por lo occidental. Catalina, por ejemplo, hace cambiar el iconostasio de la Iglesia de la Anunciación de Vladimir por otro al estilo barroco.

La tradición sigue viva en Athos. “Los monasterios de Athos, últimos bastiones donde las olas de la modernidad vienen a romperse, viven todavía hoy según la tradición bizantina. Numerosas influencias artísticas se encuentran y se enfrentan allí y hacen de Athos un verdadero crisol. En ellos el peregrino atento podrá comprender la riqueza inigualada del arte sacro inventado por Bizancio, a lo largo de las liturgias en las que la armonía suprema entre música vocal, himnografía e iconografía conducen hasta la frontera de lo divino”.¹³

1911: Se realiza una exposición de iconos restaurados en Moscú, conservados en museos por los comunistas. Los iconos estaban ennegrecidos por el aceite, el humo de los cirios y el paso de los años, y escondidos incluso tras recubiertas de plata y piedras. Fueron restaurados y dados “a luz” en esa exposición como tocones de la fe rusa frente a lo que se avecinaba.

¹³ QUENOT, Michel: ob. cit., pag. 49.



Pablo de Tarso, según una representación del monasterio de Stravonikita, en el monte Athos.



Monasterio de Filotheu, en el monte Athos.

Iconos en la vida cotidiana: Los iconos han formado una parte esencial de la vida cotidiana en Rusia. Veamos algunos ejemplos.

Al nacer, se regala al bautizado el icono del santo que más tarde estará presente en los momentos sacramentales de la vida del cristiano, incluso en la ceremonia del matrimonio y en el entierro. También contaban con iconos para los viajes.

El “Rincón de la belleza”: en el vestíbulo de las casas, se coloca en una esquina elevada el icono con el cirio. Los visitantes tienen por

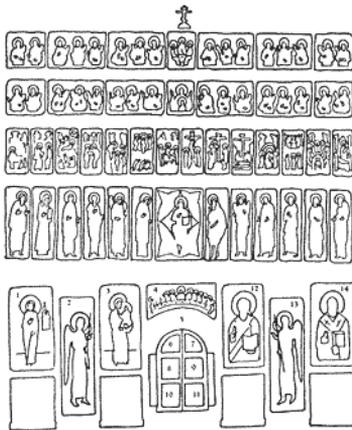
costumbre saludar al icono antes que a los dueños de casa. También es llamado “Rincón rojo”, (rojo y bello en ruso se nombran con la misma palabra: *kransy*). La vela encendida al icono es símbolo de la fe viva.

El calendario agrícola estaba en conexión con fiestas litúrgicas y se realizaban procesiones con los iconos en los campos. También había iconos en edificios públicos, negocios, bancos, salas de espera de transportes. Los iconos convivían con los cirios prendidos. Ponían iconos protectores en los muros de las ciudades y los llevaban a las campañas de guerra. Rusia era un vasto santuario, una “ventana abierta a la eternidad”, según la expresión rusa.

Iconos en la liturgia: El lugar natural del icono es la liturgia.

Templo: recinto de espacio y tiempo sagrado, pequeño cosmos donde habita la Gloria de Dios. En el ábside, Jesús Pantocrator. Sobre la cúpula del altar, María mediadora de dos mundos. Imágenes de santos alargadas como columnas, sostenes de la Iglesia. Los iconos de los santos, reunidos con los fieles, forman con ellos una gran familia dispuesta para la oración en común.

Iconostasio: puertas reales que abren a los fieles el ámbito del Sagrario y separan la nave del coro.



Disposición habitual de las imágenes en el iconostasio: Comenzando desde la fila superior:

1ra. fila: La Trinidad en el centro y los Patriarcas a derecha e izquierda.

2da. fila: En el centro, María y los Profetas a derecha e izquierda.

3ra. fila: Las doce fiestas litúrgicas (las fiestas y sus fechas de celebración en el calendario: Natividad de María, 8/9; Presentación de María en el Templo, 21/9; Anunciación, 25/3; Dormición de la Madre de Dios, 15/8; Natividad de Cristo, 25/12; Presentación de Jesús en el Templo, 2/2; Bautismo de Jesús o Teofanía, 6/1; Transfiguración 6/8; Entrada a Jerusalén o Ramos (móvil); Ascensión (móvil); Pentecostés (móvil); Exaltación de la Cruz, 14/9).

4ta. fila: *Deesis*: Jesús en el centro, María a su izquierda, Juan Bautista a su derecha. Santos y ángeles.

Abajo: Santos, ángeles o fiestas del lugar: María y Jesús. Puerta central: Anunciación (6, 7) y los cuatro Evangelistas (8, 9, 10, 11).

El icono forma parte de un contexto litúrgico que, como dijimos, apela a los sentidos: incienso (olfato), cantos, Palabra (oído), Eucaristía (gusto), besos a las imágenes (tacto), imágenes, velas encendidas (vista). Es un estilo litúrgico que propone el acceso de los fieles a una experiencia del Reino en la tierra. La sensibilidad conduce a la belleza de la Gloria: "Un corazón puro aprehende lo bello",¹⁴ "Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios" (Mt 5, 8). La Belleza aparece como el nombre de Dios por excelencia.

Notas para una teología del icono

1) Palabra e Imagen: Los pintores de iconos se llaman "iconógrafos", escritores de imágenes; son calígrafos, escriben el misterio en colores. Se establece un paralelo entre la Palabra y la Imagen, pues la Palabra se ha hecho carne (visible). "Dichosos los ojos que ven lo que vosotros veis, porque yo os digo que muchos profetas y reyes quisieron ver los que vosotros veis, y no lo vieron, y oír lo que vosotros oís y no lo oyeron" (Lc 10, 23). Se reconoce en la tradición un doble registro de la Presencia Encarnada: Palabra e Imagen. "El Dios Verbo dice: Yo soy la luz del mundo; esto mismo dice el icono a través de su imagen. También dice Cristo: Se me doble toda rodilla en el cielo, en la tierra y en

¹⁴ PIEPER, J.: *Antología*, Barcelona, Herder, 1984, pág. 92.

los infiernos; esto mismo proclama el icono por la imagen. Cristo dice: Yo soy la Vida y la Resurrección; esto mismo afirma el icono por la imagen. Nada encontraréis en las divinas Letras que se diga del Salvador, que no lo diga también el icono” (Teodoro Studita, *Antirretheticus* II, 17: PG 99, 361).

El lugar natural por excelencia en el que se manifiestan la Palabra y la Imagen en la tradición es en la *liturgia*, en “la experiencia espiritual de la Iglesia que celebra los misterios, los glosa, les da un sentido tipológico y los hace mantenerse vivos” (A. Sáenz).

2) Icono, símbolo: *Sím-ballo* (poner junto, reunir): El icono es el encuentro de dos mundos, la manifestación sensible de una esencia metafísica. El icono manifiesta la presencia (*parousía*) del paradigma formal del que participa (*métexis*) y con el que de algún modo está en comunión (*koinonía*): “El prototipo es contemplado en el símbolo por el que ora y no por medio de él”. Estamos frente a una versión de platonismo cristianizado. Se despliega un movimiento de descenso de la forma contemplada por el iconógrafo –merced a la inspiración del Espíritu Santo– a la materia, que sugiere una analogía con el descenso del Verbo (*logos*, idea, forma) en la Encarnación, acontecimiento que legitima el trabajo del artista sagrado. Se establece una irrupción de la eternidad en el tiempo.

Es preciso distinguir entre la visión *sensible, intelectual y espiritual* (que es a la que se apela) de quien ora. La contemplación espiritual del misterio sólo es posible con “los ojos de la Paloma”. El misterio es contemplado en el símbolo que es a un tiempo *rememorativo* (de un hecho que ocurrió en el pasado) y *demostrativo* (que sigue siendo presente): “Volverlo a hacer presente para suavizar la amargura de su ausencia” (Teodoro Studita); así como también, *profético, escatológico* (se dirige al fin de los tiempos), en espera de la Segunda Venida. Pero sobre todo en el símbolo vive y se contempla un *hoy*, la presencia permanente (eterna) del misterio de la Encarnación. De esta manera se unen la tridimensionalidad del tiempo y la eternidad. Las imágenes sagradas habitan siempre en escenarios abiertos: a todo tiempo y lugar.

Finalidad del icono. *Didascalía*: transmisión del contenido de la fe, catequesis visual, teología hecha imagen. *Anámnesis*: mantener viva la enseñanza aprendida, mediante la presencia en el símbolo y el nombre. *Mímesis*: deificación del hombre.

3) Teología de la luz: En los iconos no hay sombras, la Gloria de Dios lo ilumina todo. *Luz* se denomina al fondo de oro de las imá-

genes y los iconos se inscriben en una gran corriente luminosa. De la Luz Increada procede todo cuanto es, Ella se hizo Personalmente presente en la historia y el iconógrafo busca manifestar su Gloria a los hombres para que éstos habiten en su radio luminoso.

Aquí también aparece la idea de la Participación, en este caso, de la Luz Increada. Los seres son en tanto que “reflejan”. En el Génesis, YHWH comienza la obra creadora con un “Haya Luz” (1, 3) y las Sagradas Escrituras, en el libro del Apocalipsis, terminan con una promesa de Luz: “No habrá ya noche y los hombres no tendrán necesidad ni de la luz de una lámpara, ni de la luz del sol porque el Señor Dios los iluminará por los siglos de los siglos” (22, 5).

Lo que el pintor hace en pequeño, Dios lo realiza con nosotros en grande: comienza con un boceto preliminar, delinea luego las futuras imágenes y termina su trabajo con la aplicación de la luz y el oro resplandeciente. Durante seis días el iconógrafo divino creó, mediante una “clarificación progresiva”, el ser cósmico del hombre. El séptimo día, el día de Pentecostés, el Espíritu Santo lo transmuta en fuego y luz, incoando el octavo día, el día del sol sin ocaso.¹⁵

La teología de la luz atraviesa la historia de la Salvación:

La Luz eterna se encarna en Cristo, Luz del mundo (Jn 8, 12), luz verdadera que ilumina a todos los hombres (Jn 1, 9), luz que brilla en las tinieblas (Jn 1, 5), luz que es fuego arrojado a la tierra para que se haga incendio (Lc 12, 49). “El fuego inmaterial y divino ilumina y pone a prueba las almas –escribe San Macario de Egipto–. Ese fuego descendió sobre los apóstoles bajo la forma de lenguas de llamas. Este fuego resplandeció ante Pablo, le habló, iluminó su espíritu y al mismo tiempo encegueció sus ojos, porque lo que es carne no puede soportar el resplandor de semejante luz. Moisés vio ese fuego en la zarza ardiente. Ese fuego arrebató a Elías de la tierra, en forma de un carro ardiente ... Ese fuego expulsa a los demonios, extermina los pecados. Es la fuerza de la resurrección, la realidad de la vida eterna, la iluminación de las almas santas, la estabilidad de los poderes celestiales” (Hom. Esp. V, 8: PG 32, 513). Probablemente el autor se refiere a las energías divinas, a los “rayos de la divinidad” de que habla Dionisio (Sáenz, pág. 182).

¹⁵ SÁENZ, A.: ob. cit., pág. 183.

La Gloria de Dios manifiesta la irradiación interior de las Tres Divinas Personas. Gregorio Palamas intenta fundamentar la teología de la luz y la deificación del hombre, que propone el hesicasmo y luego la iconografía, con su tesis sobre las energías divinas. Éstas manifiestan por doquier los nombres divinos, Vida, Poder, Luz, Belleza, Justicia, Amor. Palamas hace un esfuerzo por distinguir entre Esencia (inmanente) y Energías (irradiantes), que son aquellas con las que el hombre entra en comunión. Las distingue pero las presenta dentro de la unidad de la Vida Divina.

Asombro frente a la luz inefable: Teología apofática. Recordemos la triple visión: sensible, inteligible y *espiritual*, con su apertura al misterio. Frente al misterio luminoso que nos supera, hacemos *silencio*: Moisés cayó en tierra de rodillas y se postró (Ex 34, 8); Elías se cubre el rostro (1R 19, 13); Isaías se siente perdido (Is 6, 5); Ezequiel cae de bruces (Ez 1, 28); Daniel se turba en su espíritu (Dan 7, 15) y cae desvanecido con el rostro en tierra (Dn 10, 9); los apóstoles en el Tabor “caen espantados” (Mc 9, 6), llenos de temor (Lc 9, 3), llenos de miedo (Mt 17, 6), con el rostro en tierra; Pablo cae en tierra, derribado y deslumbrado (He 9, 4-9); “No puede un hombre ver a Dios y seguir viviendo” (Ex 19, 21; 33, 20; Lev 16, 2; Num 4, 20; Juec 6, 22; 13, 22; Is 6, 5).

Desproporción: Participamos de la presencia del *Misterio*, como misterio. Nos deslumbra y sobrepasa en todos los sentidos. La Imagen y la Palabra revelan pero el misterio de Dios permanece inaccesible a los ojos y oídos humanos.

La atmósfera litúrgica de la que vive el icono es la Luz del Tabor. Recordemos la reacción de los apóstoles frente a la Transfiguración y Teofanía. La presencia de la Gloria de Dios arrastra un turbado sobrecogimiento (“cayeron rostro en tierra llenos de miedo”, Mt 17, 6) y el gozo del hombre (“Maestro, bueno es estar aquí. Podríamos hacer tres carpas”, Lc 9, 33). Es la atmósfera de Efesios, Filipenses y Colosenses. Gloria, Luz y Misterio.

Excursus. Raíces filosóficas platónicas: Desde Platón (*Banquete* 210-211), la belleza comienza a ser presentada como nombre de lo divino. Dionisio, recurre a Platón (DDN, cap. 4, lec. 5). La belleza en Dionisio es definida como “consonancia y *claridad*”. Ulrico Engelberto, discípulo de San Alberto Magno, lo continúa, belleza es *claritas*; Dios, “única luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo” (Jn 1, 9), es causa eficiente ejemplar y final de toda belleza

creada. *Kalós* (bien y bello) deriva de *kaleo* (llamar o gritar). Dios crea, atrae y reúne todas las cosas que ilumina.

Como Dios es la causa de esta *claridad*, lo muestra diciendo que Dios envía sobre cada criatura, junto con cierto fulgor (*quodam fulgore*), una entrega de su irradiación (*radii*) luminosa que es la fuente de toda luz; y estas fulgurantes entregas son embellecedores (*pulchrificae*), es decir, son las que hacen la *belleza* que está en las cosas (Santo Tomás, *In Div. Nom.*, C. IV, Lect. 5, N° 340).

4) La deificación: El siguiente elemento teológico también se vincula con el platonismo, el llamado a “*engendrar en la belleza*” (*Banquete*, 206, e). Jesús es Luz (Fw=j, Fos) y *Vida* (zwh/, *Zoe*), términos que se encuentran formando una cruz en la omega, letra escatológica. La contemplación de la luz nos llama a engendrar una definitiva vida nueva.

Imagen purificadora: Fuego, luz que purifica. El camino espiritual comienza por la *Santa Faz*, pasa por la *Transfiguración* y se dirige a la vida de la *Trinidad*: “Dios se hizo hombre a fin de que el hombre pueda llegar a ser dios” (San Ireneo).

El hombre es un pequeño dios, ha sido creado a su imagen y semejanza y, luego de la caída, su rostro dañado ha sido restaurado por la Encarnación del Verbo. Cada rostro humano encierra rasgos a imagen de Cristo, su modelo. El hombre es “imagen”: éste es un aspecto *ontológico*, imagen dañada y restaurada. Y es llamado a la “semejanza”: aspecto *ético*. La semejanza es cada vez más conquistable, el santo es llamado “muy semejante”: “Tu luz resplandece en los rostros de tus santos”.

En la escuela espiritual de la iconografía, lo primero que pinta el aspirante es el rostro de Cristo, recordando estas verdades: de quién somos imagen y a qué hemos sido llamados, a ser muy semejantes. Luego, cuando accede al honor de iconógrafo, lo hace pintando el icono de la Transfiguración.

El icono de la transfiguración simboliza el itinerario que la espiritualidad debe recorrer. La percepción del hombre (Pedro, Santiago, Juan) se abre a lo divino. La contemplación del misterio nos hace vulnerables a su Luz: “El que contempla se asemeja al objeto de su contemplación” (Platón, *Timeo*, 90)

Transfiguración: “Se transfiguró ante ellos: su rostro resplandecía como el sol y sus vestiduras se hicieron blancas como la nieve” (Mt 17, 2; Lc 9, 27-36; Mc 9, 1-8).

Santa Faz o Acheiropoietos, Moscú, s. XIII.



La Transfiguración, Teófanos el Griego, s. XIV.

“El alma que ha sido plenamente iluminada por la belleza indecible de la gloria luminosa de la faz de Cristo y llena del Espíritu Santo ... es todo ojo, todo luz, todo rostro” (Macario el Grande, 1ra. Homilía, 2 PG 34, 451, AB).

5) La Transfiguración es posible por el encuentro personal que permite la Presencia Luminosa. Más allá de su dimensión didáctica y mnemónica, el icono, para la espiritualidad oriental, encierra una presencia real, es un sacramental, una Presencia epifánica a la que nos abrimos gracias a la obra del Espíritu Santo.

Además de la Presencia del Arquetipo en la imagen, que mencionamos más arriba, un aspecto importante de la teología de la Presencia es la inscripción del *Nombre*. El Nombre en sí mismo es símbolo también de la Presencia. Mediante el Nombre se invoca la Presencia dos veces: la invocación del que ora y la invocación escrita en el icono. Existe una teología del Nombre en las Sagradas Escrituras: “El que es, ya tiene nombre” (Ecl, 6, 10). El nombre de Dios es uno de los lugares de su presencia. Dios conoce a cada creatura por su nombre (Ps 146, 4), el hombre da nombre a los animales expresando su esencia (Gn 2, 20). Cuando Dios da a alguien un nombre o se lo cambia, está con ello asignándole una misión (Gen 17, 5; 35, 10; 2Re 23, 34; Mt 16,

18). No se puede pronunciar el nombre de Dios en vano. El Nombre es el icono oral de Dios. La espiritualidad del *hesicasmo* se vale también de esta teología. La invocación del nombre de Jesús es esencial en la oración del Peregrino. Su fe vive de la confianza de la presencia de Jesús en su nombre.

Cuando se bendice el icono se lo nombra: “Éste es el icono de Cristo” y se sacraliza la relación entre nombre, arquetipo e imagen. El icono, a partir de esa presencia sacramental, permite un encuentro personal (Nicea II). Evdokimov distingue, por el hecho de la Presencia sacramental, a la obra de arte de la cultura en general, de la iconografía. El triángulo cerrado que forman la obra de arte, el artista y el espectador se rompe y penetra allí el misterio de una Presencia que nos invita a la comunión.¹⁶

“Es la gracia del Espíritu Santo la que suscita la santidad tanto de la persona representada como de su icono, y es ahí donde se opera la relación entre el fiel y el santo por medio del icono de éste”.¹⁷ El icono transforma en lugar sagrado el ámbito que lo rodea, por la presencia de la Persona de quien es símbolo epifánico y nos invita a una relación personal.

Otros recursos que revelan la teología de la presencia:
Rostros de frente y perspectiva invertida.

La perspectiva invertida: el punto de fuga se halla detrás del que contempla. El icono avanza hacia el que ora como integrándolo a su órbita en un abrazo.

El rostro de frente invita a una relación personal. De perfil aparece, por ejemplo, Judas cuando entrega a Jesús. Los santos siempre aparecen de frente o medio perfil, indicando a Jesús como verdadero

¹⁶ Evdokimov se refiere también a la existencia de una liturgia cósmica y a la santidad de la cultura en general (*El arte del icono*, Madrid, Claretianas, 1991, pág. 64). Podríamos pensar, yendo aún más lejos, que en todo lo que el hombre crea, si es que en lo que crea está comunicando algo, hay un *acheiropoietós*, es la expresión de algo que le ha sido “dado” en la contemplación.

Más aún, todos los seres pueden conducirnos a Dios. El Dr. Komar gustaba citar: “Las criaturas en cuanto de ellas depende no apartan de Dios sino que llevan a Él. Pero el que aparten de Dios sucede por culpa de aquellos que se sirven de ellas insípidamente”. Santo Tomás I, 65, 1 ad 3. La realidad es obra del Artista y el Artista vive en ella.

¹⁷ Leónidas OUSSPENSKI. Cfr. QUENOT: *El icono*, pág. 199.

destinatario de nuestra atención. El rostro, en el lenguaje de la iconografía, se denomina *mirada* y todo el resto del icono (paisaje, vestidos, etc.) se llama *relleno* o *redundancia*.

El cristianismo es la religión de los rostros [...] Ser cristiano es descubrir en el corazón de la ausencia y de la muerte un rostro abierto para siempre, como una puerta de luz, el rostro de Cristo, y entorno a él, penetrados de su luz, de su ternura, los rostros de los pecadores perdonados que ya no juzgan sino que acogen. Evangelio quiere decir el anuncio de esta alegría.¹⁸

El rostro del Salvador de Zvenigorod de Rubliov



Andrei Rubliov suma un movimiento de giro que remarca la invitación del Salvador: Cristo se vuelve hacia nosotros y nos invita a una relación. Comentario de H. Nowen:

Cuando miramos el Cristo de Rubliov ... parece como si Jesús bajara de su trono, nos invitara a ponernos de pie y a mirarle. Su cara evoca amor ...

¹⁸ Olivier CLEMENT. Cfr. QUENOT, ob. cit., pág. 202.

Los ojos de Cristo de Rubliov son los ojos del Hijo del Hombre y del Hijo de Dios descrito en el Apocalipsis. Son como llamas de fuego que penetran el misterio de lo divino. Son los ojos de aquel cuya cara es como el sol que brilla con todo su esplendor, y que es conocido con el nombre de Palabra de Dios (Apoc 1, 14; 2, 18; 19, 12-13). Son los ojos de aquel que es “luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, uno con el Padre ... a través del cual todo fue hecho” (Credo de Nicea). Es la luz por quien todo fue hecho. Es la luz del primer día cuando Dios habló de la luz y la separó de las tinieblas y vio que era bueno (Gen 1, 3). Es también la luz del nuevo día que brilla en la oscuridad, una luz que las tinieblas no pueden oscurecer (Jn 1, 5). Es la luz verdadera que ilumina a todos los pueblos (Jn 1, 9). Es asombroso mirar a los ojos del único que en verdad ve la luz y cuya mirada no es distinta de su ser. Pero los ojos de Cristo que ven el esplendor de la luz de Dios son los mismos ojos que han visto la pequeñez del pueblo de Dios. Los mismos ojos que penetran el misterio eterno de Dios han visto también el ser más íntimo de los hombres, que están creados a imagen de Dios. Vieron a Simeón, Andrés, Santiago, Felipe, Natanael y a Leví y los llamaron discípulos. Vieron a María de Magdala, a la viuda de Naín, a los cojos, a los leprosos y a la multitud hambrienta y les ofrecieron curación y una vida nueva. Vieron la tristeza del joven rico, el miedo de los discípulos en el lago, la soledad de su propia madre al pie de la Cruz y el dolor de las mujeres ante la tumba. Vieron la higuera estéril, el templo profanado y la incredulidad de la ciudad de Jerusalén. También vieron fe: la fe de los hombres que descolgaron por el tejado a su amigo paralítico, la fe de la mujer cananea que pedía las migajas que caían de la mesa de su amo, la fe del centurión, cuyo siervo estaba paralítico y con grandes dolores, la fe del ciego Bartimeo que le pedía a gritos que tuviera piedad de él y la fe de la hemorroisa que tocó el borde de la túnica... Estos ojos, que queman como llamas de fuego penetrando la interioridad del mismo Dios, contienen también océanos de lágrimas del dolor de los hombres de todos los tiempos y lugares. Ése es el secreto de los ojos del Cristo de Andrew Rubliov.¹⁹

Los ojos de Jesús han visto toda la Gloria del Padre y la miseria y el sufrimiento del hombre al que viene a salvar.

¹⁹ NOUWEN, H.: *La belleza del Señor*, Madrid, Narcea, 1988, págs. 69-71.

Hay una tradición que relaciona a Verónica con la hemorroisa del Evangelio de San Marcos (5, 25 y ss.).²⁰ Me gustaría rescatar esa tradición. Veamos por qué. Transcribo algo que escribí hace unos días, cuando ese texto correspondía a la lectura del día.

Recordemos el episodio de la hemorroisa: “Jesús avanza en su territorio nativo en medio de una multitud que lo apretuja, hacia la casa de Jairo, un jefe de la sinagoga que le había rogado que curara a su hijita moribunda de 12 años. Y allí, entre la gente, una mujer enferma que era considerada una intocable impura porque perdía sangre, decide tocar su manto con la esperanza de ser curada también. ‘¿Quién me ha tocado los vestidos?’ (Mc 5, 30), pregunta Jesús. Los discípulos se asombran: ‘¿Cómo quien te ha tocado? ¿No ves que está lleno de gente? ¡Cualquiera pudo haberte tocado!’ ‘Pero él miraba a su alrededor para descubrir a la que lo había hecho’ (5, 32). Es conmovedor que Jesús se haya parado a buscarla. Detuvo la marcha en medio de la agitación del gentío que lo acompañaba a la casa de Jairo, de la ansiedad que reinaba en el ambiente para que asistiera a la niña moribunda, de la multitud que lo ¿reverenciaba?, ¿examinaba?, ¿esperaba de él un gesto espectacular?, ¿desconfiaba o confiaba en su poder? Jesús se detuvo y buscó alinear sus ojos con los de ‘una’ mujer que en su sufrimiento había puesto la esperanza en él. Encontrar su mirada como un granito de arena de ese médano humano que lo perseguía. Dar alivio, o mejor dicho, dar reconocimiento –porque su enfermedad ya había sido curada, el alivio ya había llegado–, establecer un contacto personal con ella. Que ella supiera que él lo sabía. Buscó su rostro. Ella al principio tuvo miedo de haber ido muy lejos en su osadía. Pero Él la curó (s%/zw, sanar, salvar es el término usado) por segunda vez, elevó su corazón a alturas sobrehumanas, justamente a ella, despreciada por todos, la puso en relación con el Hijo de Dios vivo. Como si le dijera: ‘Sos vos la que me importa. Quiero conocer el rostro de mi hermana. Que sepas que yo sé. Que no me da igual que seas vos o cualquiera’”.

¿Por qué conmueve tanto? Más allá del hecho de que estamos acostumbrados a soltar una limosna de manera rápida al desconoci-

²⁰ Cfr. SÁENZ, A.: ob. cit., pág. 44. Cuenta la historia que el emperador Tiberio, padeciendo lepra, envió a sus embajadores a buscar a Jesús y éstos se encontraron con Verónica, que no es otra que la hemorroisa y quien les da el lienzo que le hubiera dado Jesús, con el que Tiberio fue sanado.

do que se manifiesta necesitado, esquivando su mirada con cierta culpa y vergüenza, con temor a que nos invada, a que quiera siempre algo más de nosotros, de cualquier cosa que sea que nosotros tengamos y él no, pero sobre todo de nuestro tiempo, de nuestra persona, porque si nuestros ojos se cruzaran, quedaríamos atrapados en la órbita interpelante de su mirada. Pero más allá de todo eso, dejando de lado esa abismal diferencia de actitudes y considerando que todos somos indigentes, si Cristo se cruzara una mañana en nuestro camino habitual, lo que conmueve es que no estamos acostumbrados a ser considerados individualmente, personalmente. Estamos habituados a ser un número más, una herramienta de trabajo, consumidores al servicio del sistema, seres anónimos. Transitamos la vida devolviendo nuestra indiferencia a la indiferencia generalizada.

Además, vivimos engañados con que la desesperada solución a tanto anonimato sería empezar a formar parte del conjunto de los “exitosos” o “famosos”. Nosotros jamás hubiéramos detenido la marcha, defraudando la expectativa de una multitud que nos aclama. Estamos dispuestos a bailar por un sueño, a tomar mate en el Gran Hermano, a llamar a la radio para que nos solucionen problemas de pareja, a salir saludando, aunque sea detrás del protagonista, en una foto de revista o en la portada de los diarios a cualquier costo —en 2007, Robert Hawkins, de 19 años, mató a ocho personas en un shopping de Nebraska y luego se suicidó; dejó una nota en la que decía que quería ser famoso—, o a aparecer en algún suplemento, como primeros en el ranking de cualquier cosa. Como el “hombre vivo más pesado del mundo” que nos sonríe ostentando sus carnes infinitas desde la *Guinness World Records 2008* o aquel inútil de las uñas más largas en las dos manos o la familia más peluda.

Pero seguimos siendo anónimos, hasta que alguien, uno solo, nos llame entre la multitud y seamos sujetos de una relación personal real. Lo que verdaderamente ocurre, ocurre en esa mirada entre dos personas. Lo que verdaderamente queda, queda en la transformación que nos producen o producimos en el corazón de alguien. Lo demás es juego de espejos o viento, brisa estúpida o tornado en Nebraska.

Ésta es una de las razones por las que la espiritualidad de la iconografía puede hacer tanto bien al hombre contemporáneo, allí se une la experiencia de la comunión personal con la experiencia de lo sagrado. Dos experiencias de las que estamos muy necesitados. Es por esto también que nos gusta pensar que Verónica y la hemorroisa sean la

misma persona. La hemorroisa fue bendecida por la mirada personal de Jesús y luego Jesús, en su pasión, le vuelve a regalar su rostro para que ella pueda legarlo a la humanidad, para que todos los hombres sean a su vez bendecidos con la maravilla de su intimidad, que los invita a comenzar a vivir desde la Vida divina. El mismo Rostro que salvó a la hemorroisa, en todo el sentido de la palabra, nos mira desde los iconos.

La experiencia de lo sagrado llama a la conversión, produce una transfiguración interior que irradia en la transformación del mundo.

6. Comunión de vida: “Se está bien aquí, hagamos tres carpas” (Lc 9, 33), dice Pedro, cuando logra acostumbrarse precariamente a la presencia de esa nueva cara de lo divino. El icono es también llamado “ventana abierta al octavo día”, anticipación del cumplimiento de la promesa, hecha al hombre peregrino, de que Dios vendrá a morar con él (“Y oí una voz fuerte que decía desde el trono: *Ésta es la morada de Dios con los hombres. Pondrá su morada entre ellos y ellos serán su pueblo y él Dios-con-ellos, será su Dios. Y enjugará toda lágrima de sus ojos, y no habrá ya muerte ni habrá llanto, ni gritos, ni fatigas porque el mundo viejo ha pasado*”, Ap 21, 1-4). Dios se ha revelado en el Apocalipsis con un nuevo nombre: *Dios-con-ellos*.

El itinerario de la espiritualidad de la iconografía podríamos decir, entonces, que parte del icono de la Santa Faz, que nos enfrenta a nuestro origen y tarea, pasa por el de la Transfiguración, que nos muestra el camino, y termina en el de la Trinidad, que nos ha preparado una morada. Dice H. Nouwen, sobre el icono de la Trinidad de Rubliov:

Durante un período difícil de mi vida, en el que la oración vocal se me había hecho casi imposible y durante el que la fatiga emocional y mental me habían convertido en una víctima fácil de los sentimientos de desesperación y miedo, la presencia tranquila y prolongada ante este icono fue el principio de mi curación. Me sentaba durante largas horas enfrente de la Trinidad de Rubliov y me daba cuenta cómo gradualmente mi contemplación se convertía en oración. Esta oración silenciosa hizo que mi inquietud interior desapareciera lentamente y me elevó hasta el círculo de amor, un círculo que no podía ser roto por los poderes del mundo. Incluso cuando me separaba del icono y me veía envuelto en las tareas de la vida diaria, me sentía como si no hubiera dejado el lugar sagrado y pudiera habitar allí, hiciera lo que hiciera o estuviera donde

estuviera. Sabía que la casa del amor en la que había entrado no tenía límites y aceptaba a todo el que quisiera morar allí.²¹

Y aquí concluimos nuestro pequeño recorrido por algunos aspectos de la riqueza de esta tradición. Para terminar, nos gustaría recordar una idea: podríamos decir que Dios ha sido el primer iconógrafo de Sí mismo, mediante la creación del hombre a su imagen. Es por esto que en cada hermano podemos reconocer lo divino de manera absolutamente viva. Podemos encontrarnos con Dios en el hermano, mirarlo, tocarlo, abrazarlo. Creo que es ésa la principal e impostergable vía de acceso a lo divino: de la fraternidad a la filiación.

¿Y qué ocurrió con esa segunda belleza, a la que nos referíamos en el comienzo de este camino y de la cual no hemos dicho nada? Pensamos que éste no es el kairós para tratarla. La dejamos para otro momento.

²¹ NOUWEN, H.: *La belleza del Señor*, págs. 21-22.

¿CÓMO SE HACE UN ICONO?

LIC. MARÍA BARGALLÓ

Para la Iglesia de oriente, depositaria de la tradición iconográfica, el icono es una imagen sagrada en la que se venera la presencia del santo representado; el icono es un sacramental. Es por esto que la tradición oriental ha guardado celosamente la manera de hacer un icono. Existe un método especial, una técnica acorde para *escribir (grafo)* un icono, no se pueden utilizar elementos al azar ni tampoco innovar cánones. Veremos que cada paso en la realización del icono está especialmente cuidado, tomando su sentido del fin que busca: crear una imagen sagrada.

El VII Concilio Ecuménico (Concilio II de Nicea del año 787) aprobó el canon iconográfico, formulado a lo largo de los siglos. Su fin es proteger la autenticidad de lo que se representa, pues el icono no se concibe según la imaginación del artista, sino de acuerdo con las Sagradas Escrituras y con la tradición. Michel Quenot, siguiendo las palabras de Mme Fortunato-Theokretov, así lo expresa en su libro *El Icono*: “El canon iconográfico, formulado a lo largo de los siglos, no es una prisión que quiera privar al artista de su impulso creador, sino la protección de la autenticidad de lo que se representa”.¹ El icono expresa dogmas de fe.

Ahora bien, la atencencia al canon no busca ni anular la personalidad del iconógrafo ni reducir la riqueza de las técnicas. En cuanto a lo primero, el canon mismo acata lo propio de cada artista, afirmando: “El arte corresponde al pintor, pero la forma en que debe realizar-

¹ QUENOT, Michel: *El Icono*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1990, pág. 90.

se corresponde a los Padres Venerables”. Es así que se reconoce que no existen dos iconógrafos que puedan realizar un mismo icono, incluso el mismo iconógrafo no puede repetir exactamente una de sus obras; pues cada icono es manifestación de Dios, que se da por el artista en el Espíritu. En cuanto a lo segundo, el canon no rechaza las técnicas iconográficas que se han desarrollado a lo largo del tiempo y en diferentes lugares, sino que rescata todas ellas. Así podemos observar una gran variedad de tonos y matices e incluso de proporciones, según el origen de cada icono (por ejemplo, los colores de los iconos griegos son distintos de los rusos y de los romanos; los iconos coptos muestran figuras menos alargadas, etc.). Es este canon la razón por la cual los mismos iconos se pintan una y otra vez; así vemos varias copias del Icono de la Ternura de Vladimir o bien de la Trinidad de Rublev; ellos han pasado a ser parte de la tradición iconográfica. En este punto, es importante aclarar que, para la Iglesia de oriente, solamente el iconógrafo consagrado, que ha realizado los estudios apropiados de teología y arte, puede crear iconos; pero lo más común es la copia de iconos de la tradición.

A continuación, explicaré brevemente cada uno de los pasos que se siguen al realizar un icono. En este esquema nos basaremos en la tradición bizantina. El mismo no se presenta como único, existen variaciones, pero da a conocer los momentos claves, que creemos ayudarán a conocer y comprender que el icono es, ante todo, una imagen sagrada.

1. Oración y elección del icono a pintar

La tradición dice que el iconógrafo primero debe concebir el icono en su alma por la oración y luego reflejarla en la tabla por inspiración del Espíritu Santo. La oración se encuentra al principio, durante y hacia el fin de la realización, es decir, siempre. Se invoca constantemente al Espíritu Santo y al Santo de quien se está pintando el rostro. La iconografía se relaciona íntimamente con el *hesicasmo* en su consagración a la oración constante, a la oración del Nombre de Dios.

En este “primer paso” se marca la distinción del arte como sacro, pues es la acción del Espíritu Santo la que coloca a la iconografía en el rango de arte sagrado y en el camino de la santificación del hombre. De la misma manera que nadie puede decir que Jesús es el Se-

ñor si no es por el Espíritu Santo (I Cor. 12,3), nadie puede escribir el icono del Señor si no es por el Espíritu Santo. Él fue, es y será siempre el Iconógrafo Divino. Existe una íntima relación entre el Evangelio y el icono, que es expresada en el Concilio de Constantinopla: “El Evangelio nos dice por la Palabra lo que el Icono anuncia por los colores y nos lo hace presente”.

Citamos una oración de la tradición que muchos iconógrafos rezan al ponerse a trabajar:

Tú, Dueño Divino de cuanto existe, ilumina y dirige el alma, el corazón y el espíritu de tu servidor; lleva sus manos para que pueda representar digna y perfectamente tu imagen, la de tu Santa Madre y la de todos los Santos, para gloria, alegría y embellecimiento de tu Santa Iglesia.

2. Selección y preparación de la Tabla

San Juan Damasceno dice: “El sacerdote consagra el pan y el vino en el Cuerpo y la Sangre de Cristo, el iconógrafo consagra la ‘materia bruta’ en un mundo transfigurado. Toma el pan común, es decir, las formas, las líneas y los colores y hace con ese pan, con esa materia, una visión estética, una obra sobrenatural”. A partir de este momento, todos los elementos son elegidos cuidadosamente, pues de esto dependerá la conservación del icono.

Se buscan tablas duras, no resinosas, bien secadas y claras, lisas, sin nudos, del centro del árbol. Puede ser roble, incienso, palo blanco, cedro (cuidando que no tenga tonos muy fuertes) y teca; ahora también se usan multilaminados de guatambú, entre otros. La tabla se corta respetando que la veta de la madera corra verticalmente, a fin de que al trabajar la madera no deforme la imagen.

Muchos iconos tienen un marco, es decir que la tabla es cavada en el interior. El marco funciona como reliquiario, guardando en su interior la imagen sagrada. También se dice que la superficie interna representa el paraíso, que está separado por el marco del mundo externo.

Elegida la tabla, se debe preparar la superficie a pintar de una manera especial. Primero, se lija la superficie para que quede bien lisa. Segundo, se encola (cola de conejo, de pescado o gelatina) y se pega una tela (batista, gasa, caneva de algodón, liencillo fino de algo-

dón u otro similar), permitiendo una mejor adherencia al fondo, para recibir los colores y además evita deterioros de la pintura ocasionados por grietas producidas por el movimiento de la madera. Se deja secar y luego se cubre la superficie con el *levkas* (mezcla de cola de conejo, agua y tiza). Se deja secar nuevamente y se lija; esto se repite entre 8 y 12 veces. La última capa debe quedar lisa pero no brillante, de lo contrario se volvería impermeable y no recibiría los pigmentos. La superficie blanca representa el estado anterior a la creación.

3. Dibujo

Se dibujan en la tabla las figuras que van a ser representadas (como dijimos antes, en general se copian de la tradición). Éstas pueden calcarse y pasarse a la tabla, marcándola con un punzón o bien con pigmentos, papel carbónico (cuidando que no sea grasoso), etcétera.

En este punto, consideramos interesante mencionar algunas de las reglas de la iconografía, que atañen justamente a las características distintivas de las imágenes. Las señalaremos por ítems:

a- Estructuración: En todo icono se nota un orden perfecto, fruto de una estructuración bien definida. Esto se puede ver, por ejemplo, en la división del icono de la Natividad en tres partes: alto, centro, abajo; en el icono de la Crucifixión también se nota en la posición central de la cruz. Además, el icono se encuentra generalmente, de manera invisible, estructurado sobre la base de una cruz.

b- Falta de realismo: Los dibujos no buscan representar las imágenes tal como las vemos, sino de una manera que las haga parecer *irreales*, porque se trata de un espacio y tiempo y de una figura santificada. El dibujo es simple y sobrio, sólo muestra lo esencial. No busca por ello la perfección en tanto copia de la naturaleza; en este sentido, tal perfección dañaría al icono, pues lo descentraría de la mirada interior y ocultaría su significado como revelación del misterio y no de la naturaleza. El iconógrafo debe comprender y hacer comprender que la belleza del icono no está en su perfección estética, sino en lo que inspira al contemplarlo. Debe hacer de las líneas y del color un canto de alabanza, una oración.

Por esto mismo, se ignoran proporciones, por ejemplo, una figura humana se presenta más grande que un edificio o un árbol (esto puede observarse con claridad en el icono de la Crucifixión). Las figuras tampoco se muestran proporcionadas según los planos, sino según su importancia y lo que se quiere destacar en el icono.

c- Ausencia de tiempo y espacio: La acción se desarrolla fuera de los límites de lugar y tiempo, porque lo representado desborda el tiempo y el lugar histórico. Las figuras se destacan sobre un fondo, en ausencia de todo elemento decorativo o segundo plano, en general, dorados. De esta manera, el santo representado, o la situación bíblica, es percibido fuera del tiempo y del espacio, imponiéndose solamente por su presencia espiritual. En el caso de tratarse de un lugar específico, como en la Anunciación, la composición no se encierra jamás entre paredes (los santos son incontenibles). Tampoco se respeta la cronología natural de los hechos, sino que las escenas se superponen, siguiendo el orden interior de un tiempo dado (como puede verse en La Natividad).

d- Perspectiva invertida: El punto de fuga no se encuentra “atrás” en la tabla, sino “adelante”, en el espectador, haciendo que todas las líneas se dirijan a él. De esta manera, el mundo del icono *está vuelto hacia el hombre*, los personajes salen a su encuentro. Este recurso origina una apertura, mientras que el punto de fuga dentro del cuadro encierra al espectador en el mismo. La inversión de la perspectiva nos recuerda que Dios toma la iniciativa de salir al encuentro del hombre. La iconografía trata de lograr un estado de interiorización, de unión, de acercamiento y de comunión entre el santo representado y quien lo contempla.

e- Figuras humanas: También son representadas siguiendo el “principio de irrealidad”, pues no se trata de cuerpos naturales, sino santificados. Son figuras hieráticas, cuya inmovilidad muestra el desborde de lo ilimitado del espíritu. Veamos algunas características:

- *Grandeza de las figuras:* La imagen del hombre nuevo, remodelado por Cristo, nos refiere un mundo nuevo en el que ya no existen las dimensiones, es la libertad absoluta. El tamaño de un personaje se determina en función de su valor y de su significado.

- *Figuras frontales*: Los santos representados siempre se encuentran de frente, mirando hacia delante, no hacia arriba o entre ellos. La posición frontal simboliza la presencia; mientras que la posición de perfil interrumpe la comunicación y no permite la contemplación del rostro, cortando el contacto directo y despersonalizando la relación. De perfil, sólo se representan los personajes que no alcanzaron la santidad, por ejemplo los magos y los pastores en La Natividad, o bien a Judas y a los condenados.

- *Rostro*: Dado que se trata de un rostro santificado, cada órgano de los sentidos es tocado por la gracia y santificado, dejando de ser el órgano habitual sensorial del hombre, por lo que es representado atendiendo a la nueva percepción del cuerpo divinizado. La frente es alta y abombada, acentuando el carácter contemplativo y la sabiduría de la vida del cristiano. Los ojos son grandes, a veces desmesuradamente, y se encuentran abiertos, con la mirada fija: testimonian la Escritura que dice: “Mis ojos están fijos en Yahvé” (Ps 25, 15); están abiertos a lo sublime. Las orejas son alargadas e interiorizadas, para escuchar las palabras de Dios y no los ruidos del mundo. La nariz es sólo una curva fina (que puede ser más o menos curva dependiendo del personaje), las fosas nasales no se marcan y las aletas se indican sólo con una línea, a fin de destacar la nobleza del santo y marcar que sólo percibe el buen olor de Cristo y el aliento vivificador del espíritu. La boca es pequeña, geométrica y privada de sensualidad. Es pequeña porque el cuerpo ya no necesita alimento terrestre para vivir y permanece cerrada porque la contemplación exige silencio.

- *Manos y pies*: Los dedos aparecen desmesuradamente largos, indicando la desnaturalización. En la Virgen, cuando alza al Niño, las manos son más grandes porque sostienen y señalan al insostenible. Los pies también aparecen desnaturalizados, pues ya no pisan la tierra.

- *Mantos*: Cubre y manifiesta al santo, indicando cuál era su oficio, dónde vivió, en qué tiempo; así, por ejemplo, el manto de San Benito es completamente diferente del de San Jorge. Los colores son también muy importantes (lo veremos a continuación, al tratar la

simbología de los colores). Los pliegues de los mantos están simplificados y son geométricos.

f- La naturaleza y las construcciones: Las rocas, las plantas, las montañas y los animales no aparecen tal como nosotros los vemos, sino que se subordinan a la imagen representada, sufriendo por lo tanto una desnaturalización (por ejemplo, caballos y rocas pintadas en ocre rojo). Son simplificados, geométricos y su tamaño no es respetado.

4. Dorado

Los iconos más antiguos no llevan dorado, ya que es una invención posterior, por lo que se pintaba el fondo con pigmento amarillo oro. Actualmente, hay muchas técnicas diferentes para dorar a la hoja. Básicamente, sobre la madera preparada con el *levkas* se pinta una base de bol que puede ser bordó, ocre o negro. Se pintan aproximadamente tres capas y se lija entremedio para que la base quede bien lisa. Luego se pule con un trapo para que quede brillante. Sobre esa superficie se coloca el pegamento, que puede ser gelatina con agua o cerveza, cola de conejo, o bien cola de oro. Se colocan las hojas con sumo cuidado, se deja secar bien y luego se retiran los excedentes con un pincel muy suave. Finalmente, si no se ha pegado con la cola de oro, se bruñe la superficie con una piedra de ágata.

El oro simboliza la luz pura, la luz divina, la luz increada, a diferencia de los colores, que reflejan la luz. Representa el centro de la vida divina, pues Dios es más resplandeciente que el sol. El color dorado nos lleva a la divinidad, a un mundo invisible que brota a través de los cuerpos transfigurados. Dado que el oro es un color que no se encuentra en la naturaleza –más allá del propio mineral–, al dorar el fondo del icono se crea un espacio fuera del espacio natural. El oro también se utiliza para los nimbos de los santos. Éstos simbolizan la abundancia de luz en aquel que vive en la intimidad de Dios, por lo que el nimbo no es un agregado externo, sino que simboliza la luz que fluye del interior del santo. Es conocida la experiencia de Motovilov en la que cuenta cómo el rostro de San Serafín de Sarov se volvió más luminoso que el sol. En Mt 13, 43 se afirma que, en el Reino de Dios, los justos brillarán como el sol.

5. Pintar

Para pintar un icono se usan pigmentos naturales o a veces artificiales, según cada caso y las posibilidades de cada lugar (por ejemplo, muchas veces se usa pigmento azul artificial pues el natural se extrae de una piedra preciosa: lapislázuli). Los pigmentos también varían según la geografía de cada lugar y según los tiempos. El diluyente es a base de yema de huevo con agua y vinagre de vino, cerveza u otros, como agua ardiente o leche de higuera, que ayudan a la dilución del pigmento; las proporciones varían según el método. La técnica de pintura se conoce como “pintura al temple”. Un icono no se pinta con óleos ni con acrílicos ni con acuarelas. Los pinceles deben ser muy suaves, a fin de que no se note el trazo y de que no arrastre la pintura. Se usan pinceles de pelo de ardilla o de marta, entre otros. Se pinta de una manera muy suave, con poca pintura, en veladuras, sobreponiendo capas; requiere mucha paciencia y prudencia, pues se debe ir viendo cuánto y cómo absorbe la tabla, dependiendo de la humedad, para evitar que el icono se estropee.

Siguiendo la técnica griega, primero se pintan las bases oscuras y luego se dan sucesivas capas más claras, llamadas “luces”, haciendo que las figuras vayan surgiendo, llevando a cada color a su máxima saturación. En los rostros y mantos se pueden reconocer tres luces: la primera es la del Padre (siempre está pero no se ve); la segunda, la del Hijo (se hace carne, se ve, se oye, se siente) y la tercera, del Espíritu Santo (nadie puede decir “Cristo” si no es en el Espíritu Santo). Después de la tercera, las luces toman la forma de las suaves curvas y se llaman *revividores*; a veces, la última luz se hace con hilos dorados y se llama “l’ assiste”. La forma de aclarar puede variar según la técnica, por ejemplo muchas técnicas rusas utilizan el diluyente bien aguado y mezclan los colores en el icono, aclarándolo simultáneamente. Ahora bien, lo importante es que en iconografía se pinta “con la luz”, más que con los colores. El icono de la Transfiguración enseña esto mismo al iconógrafo.

Al tratar sobre la pintura, consideramos apropiado mencionar el simbolismo de los colores más significativos en iconografía. Johannes Itten afirma: “Los colores son fuerzas resplandecientes, generadoras de energía, que desarrollan en nosotros una acción positiva o negativa,

seamos o no conscientes de ello”. Se trata del simbolismo dado desde la tradición y aceptado de acuerdo con las características mismas de los colores. Michel Quenot, en su libro *El Icono*, citando *Trois études sur l'icone*, afirma: “Por alguna intuición mística, los iconógrafos adivinaron el secreto del espectro solar, descubierto más tarde, y percibieron todas las tonalidades del arco iris como refracciones multicolores del único rayo de luz de la vida divina”.² El color es altamente simbólico, se dirige a la sensibilidad, a diferencia del dibujo, que habla a la razón.

- El blanco es la luz, es el color de la gracia y de la transfiguración que acontece en todo icono y que se representa por excelencia en el Icono de la Transfiguración del Señor. Es por esto que el iconógrafo se consagra como tal al pintarlo.
- El rojo simboliza a la divinidad; rojo es el vestido del Pantocrator (porque es Dios) y el manto de la Virgen (que ha sido llena del Espíritu Santo).
- El azul simboliza a la humanidad; azul es el manto del Pantocrator (pues ha sido revestido de humanidad) y el vestido de la Virgen (ella es humana).
- El verde, complementario del rojo, es el color del reino vegetal, de la primavera y de la renovación. Situado entre el azul y el rojo, representa el equilibrio perfecto, la calma, la ausencia de movimiento. Es símbolo de la regeneración espiritual. Es, con frecuencia, el color de los profetas y de Juan Evangelista, anunciadores del Espíritu Santo.
- El marrón es el color del suelo, de la arcilla y del sembrado; es el resultado de una mezcla de rojo, azul, verde y negro. Sugiere la degradación del vegetal, que ennegrece la tierra. Los iconos llenos de colores ocres que juegan con la luz simbolizan una tierra transfigurada. Es el color del sayal de los religiosos, símbolo de humildad y de pobreza.
- El negro, igual que el blanco, es la ausencia o suma de colores, pero es negación de luz. Evoca la nada, el caos, la angustia y la muerte, absorbe la luz sin restituirla; sin embargo, guarda la promesa de la aurora (como la noche). Es el color del hábito de los monjes, significando la renuncia a la vanidad del mundo, y de los condenados en el Juicio Final y los diablos, que también pue-

² Ob. cit., pág. 140.

den ser rojos o marrones. Negra es la gruta en el icono de la Natividad, la tumba de Lázaro, la gruta bajo la cruz, el Hades en el icono de la Resurrección.

6. Escritura del nombre de los santos y título del icono

El icono no está terminado si no lleva el nombre del santo representado y el título, si fuera pertinente. El nombre inviste de una presencia al icono y se conecta también con la oración de la invocación del santo, por medio de su nombre (práctica típica del hesicasmo). El nombre y el título pueden estar en las lenguas originales o en lengua vernácula.

En este punto, es importante aclarar que el icono no se firma, pues como ya dijimos, éste no busca revelar al artista, sino al santo. Sin embargo, a raíz de problemas de falsificaciones, los obispos de las iglesias de oriente han permitido que los iconos lleven el nombre del iconógrafo como signo de su autenticidad. Los monjes pueden firmar delante, anteponiendo: “Este icono ha sido realizado por las manos pecadoras de xxx”, y atrás debe grabar el nombre en la madera, o bien se graba el nombre detrás solamente.

7. Secado y barnizado

Una vez finalizado el icono, se debe secar bien, los colores deben penetrar todas las capas de *levkas* y asentarse, de lo contrario, al barnizarlo, los colores se correrían. El tiempo de secado depende del barniz que se vaya a utilizar. Si se barniza con *olipha* (aceite de lino y secativos), se debe dejar un año de secado; éste es el método usado antiguamente. Hoy también se usan otros barnices.

Una vez terminado el icono, algunos le agregan una “Riza” u “Oklad”. Esto es herencia del siglo XVI y empezó como protección, pues el humo de las velas ennegrece las imágenes, y terminó usándose como decoración, muchas veces con incrustaciones de piedras preciosas.

8. Bendición del icono

El icono se debe bendecir durante la Misa, para esto es colocado sobre el altar antes de comenzar el oficio. Describimos brevemente la bendición:

- Antes de cantar el Gloria, el sacerdote pronuncia una oración de bendición, con los brazos extendidos, pidiendo al Señor que bendiga el icono y que lo revista del poder de la curación y de repeler todo ataque del demonio, de tal manera que todos los que oren con piedad ante él sean escuchados y alcancen la misericordia del amor divino y para que sean templos de la Gracia Divina (recordemos que para la Iglesia de oriente el icono es un sacramental).
- El sacerdote rocía el icono con agua bendita.
- Hace la señal de la cruz sobre el icono con el aceite bendecido el miércoles santo o con Santo Mirón, si se trata de la bendición de un icono para el altar o para el templo.
- El sacerdote inciensa el icono, lo venera y lo besa, mientras el coro canta el tropario de quien representa el icono; si hay más de uno, se canta el tropario del icono más importante.

9. Oración

En las reglas del iconógrafo se dice que éste debe ser el primero en rezar ante su icono:

Reglas para el iconógrafo

- 1- Antes de comenzar a trabajar, haz el signo de la Cruz en silencio y perdona a tus enemigos.
- 2- Sígnate varias veces durante el trabajo, para fortificarte espiritual y físicamente.
- 3- Evita toda palabra inútil, guarda silencio y guarda tu espíritu de la distracción.
- 4- Ora especialmente a Aquel de quien pintas el rostro. Él estará cerca de ti.
- 5- Cumple con cuidado cada detalle de tu icono, como si trabajases ante el mismo Señor.
- 6- Cuando dibujes o pintes, extiende tus manos interiores hacia el Señor y pídele consejo.
- 7- No sientas celos del trabajo de otros iconógrafos. Su éxito es el tuyo.
- 8- Al terminar, agradece al Señor su misericordia, porque te ha acordado la gracia de pintar imágenes santas.
- 9- Sé el primero en orar ante tu icono.

- 10- Si lo das a otro, dile que debe ser bendecido y colocado en el altar durante un oficio litúrgico.
- 11- No olvides nunca: la alegría de expandir los iconos en este mundo, la alegría del trabajo propio del iconógrafo, la alegría de dar a los Santos la posibilidad de resplandecer a través de su icono y la alegría de estar en unión con el Santo cuyo rostro pintas.
- 12- Tampoco olvides: que tú serás la gloria del Señor por tu icono, que expandes la gloria del Santo cuyo rostro pintas, que comulgas en la gloria del Señor con tu icono y que cantas la gloria del Señor con tu icono.

Descripción de un icono: El Icono de la Crucifixión

Este icono es copia de aquel que fue realizado en el siglo IX por la escuela de Constantinopla y que ahora se encuentra en el Museo Bizantino de Atenas.

La mayoría de los iconos de la Crucifixión no llevan la inscripción “Jesús de Nazaret”, sino la de “El Rey de la gloria y de los ángeles”, siguiendo la expresión de San Pablo (1 Co 2,8). Además, en la Liturgia se reza: “Por su muerte ha vencido a la muerte”. Todo esto se muestra en la tradición iconográfica, al representar el **cuerpo de Cristo en la cruz**, no como torturado, herido, anonadado, sino intacto y glorioso, pues representa al Dueño de la Vida. Su vestidura es blanca como en la transfiguración.

La cruz siempre se encuentra en el centro de la composición, en un equilibrio perfecto. Ésta se erige en el Monte Gólgota (espacio sagrado, considerado en la tradición bizantina como el centro del mundo). La cruz está anclada en el centro de la Tierra, en el *omphalos* (ombligo) del mundo, la oscura gruta en la que reposa el cráneo de Adán. La cruz en el centro del universo figura como eje del mundo en el que convergen los tres niveles cósmicos: el de lo alto (Cielo), el nuestro (la Tierra) y el de abajo (los Infiernos), donde hunde sus raíces el árbol de la salvación. El hombre encuentra su principio vital en estos dos centros: el Gólgota y la Cruz.

Cristo da su vida en el centro de la cruz: el cosmos en su totalidad participa de su muerte-resurrección. El cuerpo de Cristo es alargado y se encuentra ligeramente inclinado hacia su Madre. Con los ojos cerrados, se transmite que está verdaderamente muerto, pero su muerte no comunica angustia y desesperación, sino paz, comunión y

dignidad. Su rostro inclinado deja adivinar un sueño profundo (*“La vida está dormida y el infierno ruge de espanto”*, oficio del Sábado Santo). La sangre del costado de Cristo se desliza, desde su costado abierto, sobre el cráneo del representante de la humanidad, que de esta manera reencuentra la Vida.

La Santísima Virgen María se encuentra al lado de su Hijo, en plena comunión con su dolor. Su cabeza inclinada indica su total obediencia a Dios. Al otro lado, aparece San Juan Evangelista, el discípulo amado, absorto en la meditación. Por encima de la cruz, a cada lado, se encuentran dos ángeles que llevan los elementos de la tortura de Cristo: una lanza y una esponja con vinagre. Al fondo del icono, aparecen las murallas de Jerusalén, significando que Cristo ha sido crucificado fuera de su tierra y rechazado por los suyos.

Imágenes:

Las siguientes imágenes han sido “escritas” por María Bargalló



La Crucifixión



La Virgen de la Ternura



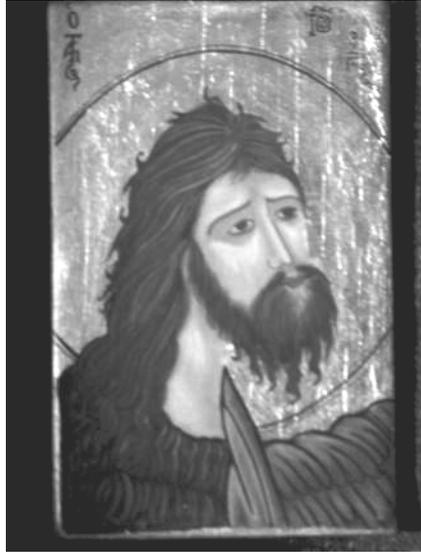
La Virgen del Portal



La Virgen del Monte Carmelo



La Virgen del Signo



San Juan Bautista

MICHEL VILLEY: DESTRUCTOR DE ÍDOLOS, CREADOR DE ÍCONOS

CARLOS RAÚL SANZ

I

Agradezco al Dr. Gabriel Limodio, decano de nuestra facultad, el haber mantenido su invitación en este ciclo de reflexión al encuentro de los mayores pensadores –al menos, conocidos por nosotros– del siglo XX. Agradezco también la invitación al Dr. Rodolfo Vigo, que ha hilvanado la temática y los expositores para estas reuniones y con quien mantengo una vieja y cordial amistad de más de treinta años. De este modo, me he obligado a romper mi retiro académico y mi dedicación a las tareas agropecuarias, que tanto me esclarecen el pensamiento; pues mi cultura no es –ni nunca lo fue– una cultura de libros, un estudio puramente académico, sino la proyección teórica de la más elemental cultura, la agri-cultura, y de la experiencia judicial. A ambas cosas he dedicado lo mejor de mis esfuerzos.

Hay, en el aspecto académico, quien entre nosotros se ha dedicado al estudio erudito de los escritos de Villey;¹ pero también hay varios cantamañanas, que sin un conocimiento profundo, buscando más bien eliminar el desafío que Villey lanza a los iusfilósofos del siglo XX de repensar la enseñanza de la filosofía clásica desde un nuevo contexto, se han lanzado a cuestionarlo y descalificarlo. Y mantener, so

¹ RABBI-BALDI CABANILLAS, Renato: “La filosofía de Michel Villey”, que es su tesis doctoral, presentada en la Universidad de Navarra y editada por EUNSA, Pamplona, 1990.

capa de “ortodoxia tomista”, una iusfilosofía cadavérica y exangüe, que más que tomismo termina siendo “lo mismo”, que malgasta lo mejor de sus esfuerzos en una propedéutica que nunca alcanza a analizar las “cosas mismas”, las *respublicae*, y que hace del realismo más una ideología, que una praxis entrañable, que nos convoca a pensar *in rebus*.

Quizá alguna explicación tiene esta convocatoria, si se recuerda que desde los años setenta me di –mediando el estímulo del recordado amigo y eminente juez Marcelo Padilla– a la tarea de traducir buena parte de los trabajos de Villey y publicar una parte de esas traducciones, que ya habían iniciado los amigos chilenos de la Universidad Católica de Valparaíso y había puesto sobre el celemín ese gran maestro del derecho sudamericano que es Don Eduardo Soto Kloss, en punto a la explicación de temas de derecho administrativo.

Alguno de esos cantamañanas señalaba que la lectura de mis traducciones comprometían seriamente la salvación del alma de los lectores, sin advertir que ése es un enfoque propio de un indebido clericalismo de los filósofos, que mucho daño ha realizado en la formación de hombres de derecho de pensamiento libre y osados buscadores de nuevas explicaciones de viejos y recientes problemas, no aptos para personajes con vocación de sacristanes de segunda.

Pero, y en esto creo haber sido original –por lo “arquico”, no por lo “arqueológico”, diría Aranguren², fui uno de los primeros en experimentar la nueva visión de Aristóteles y Santo Tomás que nos daba Villey, en el ejercicio de la magistratura; tarea a la que, entre aprontes y caídas, dediqué más de cuarenta años.

Nunca he sido un académico, he sido –y me enorgullezco de ello– un agricultor, un campesino, un hijo de una antigua estirpe de pastores y tamberos navarros, que puesto en el duro oficio de decir lo justo, encontró que la utilización de las remanidas tesis de los maestros salmantinos, en punto a la administración de justicia, tradición en la que fui formado en esta facultad de derecho, era poco más que una acelerada en punto muerto. Toda la filosofía y la teología aprendidas naufragaban al tiempo de analizar las fuentes del derecho, ya que eran idénticas a las contenidas en las corrientes exegéticas de la codificación.³

² ARANGUREN, José Luis: *Ética*, Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1958, pág. 21 y siguientes.

³ HUSSON, Leon: *Analyse critique de la méthode de l'exégèse*, Archives de philosophie du droit, París, Sirey, 1972.

Con ese bagaje aristotélico-tomista –leído en la clave que nos ofrecía Villey– pudimos solventar con buena justicia los avatares de las enormes inflaciones de los años sesenta y setenta que azotaron nuestro país; ensayo que quizá no hubiera sido posible, de no haber mediado el acontecimiento tan feliz que fue la reforma procesal y civil de 1968, que tuvo como protagonista jurídico-político a ese gran jurista argentino, juez y padre ejemplar, que fue Dn. Guillermo Borda. Pero también el protagonismo señero y directo de nuestro queridísimo profesor de Introducción al derecho, que fue el Dr. Abelardo Rossi, por entonces (1976) Ministro de la Corte Suprema de Justicia de la Nación y cuya pluma se hace patente en el voto “Vieytes c/Pcia. de Buenos Aires”.⁴ Corte de eminentes juristas y jueces que permitieron mantener la paz negocial y social, en medio de la guerra desatada por los ejércitos de la subversión marxista.

Conocí personalmente a Villey –con quien ya había mantenido una larga correspondencia– el día de la revolución del Gral. Menéndez. Me sorprendió su llegada, siendo juez de la Cámara de Apelaciones de Mercedes (Buenos Aires) y en medio de tareas rurales. Estrictamente, me hallaba abogado a la realización de uno de los primeros alambrados eléctricos de la zona, en el tambo de mi familia, en esa mini-revolución productiva que fue su implementación, junto con la achicoria, en la explotación tampera y que por la precariedad de fondos me había exigido un trabajo personal con alambre de alta resistencia (17/15) que, por mi precaria vaquía, había dejado huellas sangrientas en mis manos. Villey –hombre de prosapia universitaria desde su abuelo materno, Emile Boutroux– no podía entender que un universitario fuera al mismo tiempo juez y productor tampero, tan precario, que llevara en sus manos el testimonio del *labor improbus* sobre la *iustissima tellus*, para decirlo en giros virgilianos.

Lo recogí en Ezeiza –a pedido del Dr. Massini–, en el tránsito de Villey de Buenos Aires a Mendoza y luego a Santiago de Chile, invitado por el Dr. Gonzalo Ibáñez, con quien luego me encontré en concorde cercanía espiritual y científica, en París, entre enero y marzo de 1982, cuando, acompañado por su familia, elaboraba bajo la dirección de Villey su tesis sobre Berdiaeff, Mounier y Maritain.⁵

⁴ ED 69-186. Fallo del 23 de setiembre de 1976.

⁵ IBÁÑEZ, Gonzalo: *Persona y derecho en el pensamiento de Berdiaeff, Mounier y Maritain*, Ediciones Universidad Católica de Chile, abril de 1984.

El recuerdo de ese viaje a Chile, donde disertó sobre Marx, luce en sus “Carnets”,⁶ cuya publicación póstuma la esposa de Villey – Madelaine– y la hija de Villey –Lucile– pusieron bajo el cuidado de Marie-Anne Frison-Roche y Christophe Jamin. Allí me recuerda Villey, como el campesino que lo acompañó desde Ezeiza al aeropuerto, donde debía transbordar de avión para encaminarse a Mendoza; reuniones mendocinas de las que no guardó feliz recuerdo. Fue una tarea difícil, por la jornada revolucionaria que se había desencadenado en Córdoba por el Gral. Luciano Menéndez, su ignorancia del proceso por el que estaba pasando la Argentina y la inexistencia de sitio en el vuelo regular a Mendoza. Luego de ingentes gestiones con las autoridades del aeropuerto, logré que tomara el vuelo, lo que me agradeció y que, de inmediato, comuniqué al Dr. Massini.

Luego lo frecuenté más cercanamente en 1982, época durante la cual Villey estaba escribiendo el libro sobre los “Derechos Humanos”⁷ que dedicó a Su Santidad Juan Pablo II, lo cual no le impidió iniciarme –como al pasar– en el conocimiento del ciclo cultural de Port-Royal, mediante buenas caminatas por rue de Saint Jaques, hasta el Observatorio. Sólo años más tarde conocí la Iglesia de Val-de-Grace, concurrí a la misa dominical de “Les amis de Port-Royal” y recorrí parte de los claustros de la esencial abadía de la Cité; hoy –y desde hace años (Port-Libre bajo la Revolución y hospital de sangre durante el terror)– sede del Comando de Sanidad del Ejército Francés.

Aquella primera estadía, que sufragó la Universidad de Buenos Aires –dentro de un proceso de formación docente que estaba llevando adelante el recordado decano Dr. Casey– y la venta de un buen lote de novillos, me llevó a conocer los autores que mayor interés había generado mi lectura de los *Archives du philosophie du droit*: los profesores Perelman, en la rue de la Pêcherie, près la Eglise de Saint Job; en su recibidor, presidido por el candelabro de siete brazos, en la “banlieu” de Bruselas de aquel entonces –hoy ingresada a la ciudad–; con la insistencia de su esposa sobre mi identidad hebrea de pura cepa –transmitida por la sangre sefardita de mi madre–, sin llegar a comprender que ésta había abrazado la fe católica, en la que me educó desde la infancia. Marcel Toman –y su gato Arturo– en Estrasburgo –

⁶ VILLEY, Michel: *Reflexiones sur la philosophie et le droit*, PUF, 1995.

⁷ VILLEY, Michel: *Le droit et les droits de l'homme*, PUF, 1987.

quien me obsequió su tesis inédita sobre Wolff,⁸ pese a estar programada su publicación por la Librairie General de droit et jurisprudence, luego preterida por el cuidado de la edición y comentario del *jus naturae* hecho por la casa Holms de Nueva York; tesis cuyo estudio me guió durante largo tiempo en el descubrimiento del iluminismo jurídico alemán. Georges Kalinovski, investigador del Conseil National de la recherche scientifique, en cuya casa de la Rue des 8 arpents, sur l'antique chemmin a Chartres, con los Dres. Vigo y Massini, rezamos el Ángelus del mediodía y cuyo cuadro sinóptico – hecho de propia mano– sobre la ubicación categorial del *ius* guardo entre las cosas entrañables de mi vida académica. Pero tampoco puedo olvidar mi encuentro en Aix-en-Provence, sobre el Boulevard Mirabeau, con el atípico “gauchista” profesor André-Jean Arnaud, cuyo libro *Les origines doctrinaires du Code Civil Francais* me abrió grandes caminos para conocer la conformación del pensamiento de la codificación y me dio la segunda pista para las investigaciones sobre la influencia jansenista entre los Parlamentarios del Anciene Regimen y la nobleza de robe,⁹ que redundaría, en el campo jurídico, precursor de la codificación,¹⁰ a lo que había atisbado en una aproximación a la reforma monástica de Port-Royal.¹¹ Al profesor Alfred Dufour, docente en la Universidad de Ginebra –fundada por Calvino– y en la facultad dominica de derecho canónico de Friburgo de los helvecios. Al malogrado legitimista Guy Augé y muchos otros, que

⁸ *Christian Wolf et son temps (1676-1754). Aspects de au pensée morale et juridique*, edición policopiada, Estrasburgo, 1963.

⁹ HALPERIN, Jean-Luc: *L'impossible code civil*.

¹⁰ RENOUX-ZAGAMÉ, Marie-France: “La figure du juge chez Domat”, en rev. *Droits*, n° 39. Asimismo es de importancia la conmemoración hecha en Clermont-Ferrand recogida en CD-Rom editado por D. Descotes en Presses Universitaires Blaise Pascal: *Le droit et ses époques. De pascal a Domat*.

¹¹ Sobre Pothier, en la misma revista indicada en la nota anterior, ver el trabajo de Jean-Louis SOURIEUX: “*Pothier ou le sphink d'Orleans*”. También ver Joël MONEGER et. al.: *Robert-Joseph Pothier*, París, 2001, pág. 31. El doyen Moneger nos visitó en el año 2001, en el marco de la celebración del segundo centenario del Code Napoléon, y su exposición sobre Pothier está incluida en el t, I de *La codificación, sus raíces y prospectiva*, editado por El Derecho.

Sobre influencia de los jansenistas en la vida política y jurídica francesa ver de varios autores *Port Royal et l'humanisme*, París, 2004, y *Jansenisme et revolution*, París, 1990, ambas editadas por Croniques de Port- Royal.

concurrían a la salle 103 del primer piso del edificio de la Place du Panteón, près la Eglise de St. Etienne, lugar en el que vivió Santo Tomás durante sus estadias parisinas y donde –hasta la impiadosa Revolución– reposaban los restos venerados de St. Génèviève.

Pero basta de recuerdos, pues debo hablar sobre Villey.

Quizá lo dicho sirva a alguno de los jóvenes para redactar mi necrológica, si es que todavía esta facultad tiene la caridad de recordar mi óbito inevitable, que no creo inminente.

II

He titulado esta exposición dedicada a recordar a Villey “Destructor de ídolos y creador de íconos”, plagiando en cierta medida la idea expresada en la exposición del profesor emérito de la Sorbona –hoy París III– M. Francis Jacques.¹²

1. El ídolo, por antonomasia, en la vieja tradición veterotestamentaria, es la obra de las manos de los hombres que, ante la demora de Moisés en el Sinaí, hacen el becerro de oro, lo que desata su ira ante tal prevaricación. Pero este tema de los ídolos no nace con el becerro de oro y no es tema puntual del pueblo de Israel en esta época del éxodo. Con ellos se encuentran los israelitas cuando enfrentan a los pueblos del mar (los filisteos) e incluso ellos mismos terminan dando carácter idolátrico a la serpiente de bronce hecha por Moisés por mandato de Yavhé, para defender al pueblo del peligro de esa plaga y que en la lectura neo-testamentaria de la liturgia de la Pascua será presentada como la prefiguración de la cruz que nos redimió.¹³

Ídolos que convocan a la irrisión, por su factura con manos humanas, con materiales instrumentales, que son derribados, quema-

¹² JACQUES, Francis: *Villey et les icônes*, en el *Dossier Michel Villey* fruto del coloquio organizado el 2 de octubre de 2006 por Francois Terré y Chantal Delsol, titulado «¿Comment peut-on éter villeyen aujord’hui?», Instituto de Francia, y en el marco de la Société des amis de Michel Villey, pub. en los *Archives de philosophie du droit*, t. 50, ed. Daloz, 2007.

¹³ Gen. 38,24; Dt. 22,21; Ecl. 9,6 y 26,12; Jer. 3,1-5; Ez. 16,8-63; 23 ,19-21 y 23, 1-45; Os. 2,2-5, entre muchos otros.

dos o fundidos por quien quiera hacerlo.¹⁴ Pedagogía divina que los enfrenta a Yavhé, Dios, el Señor, como el Dios más poderoso que todos esos engendros, creador y señor, hasta tal punto, que está vedado representarlo y hasta nombrarlo.¹⁵ El Dios más fuerte.



¹⁴ Jueces 8, 21-28 y 17, 1-8; II Reyes 18, 16; 18, 1-5 –que narra la destrucción de Exequias del llamado *nejustán* (de bronce: *nejoset* y figura de serpiente: *najas*). También del mismo II Reyes, cap. 21, y muchos otros que pueden hallarse en los vocabularios de la Biblia de Jerusalem. Por vía de ejemplo, citamos el Ps. 96,1 y 6-7:

“El Señor reina, la tierra goza
se alegran las islas innumerables”

[...]

“Los cielos pregonan su justicia (tsedek)
y todos los pueblos contemplan su gloria;
los que adoran estatuas se sonrojan
y los que ponen su orgullo en los ídolos”.

¹⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Suma theologica I-q. 13*. Introducción escrita por el P Raimundo Suárez, Ed. BAC, t. I, pág. 324. Este valor del “nombre” hizo que, por no nombrar a Yavhé, aparecieron sustitutivos como El Sadai (Gen. 17,1; Ex. 6,13); El Olam (Gen. 21,33); El Elgon (Gen. 14,18; 19,20-22). Así, en el Padre Nuestro, leído en esta perspectiva hebrea, rezamos: “*Santificado sea tu nombre*”. Esto nos llevaría a analizar el sentido bíblico del “nombre”, que es atadura, vínculo entrañable, como el que indica el Génesis cuando para poner de relieve que toda la creación fue hecha para el hombre, lo muestra como llevando a Adán a *ponerle nombre a las cosas*, pues están hechas para el hombre y las hace suyas.

En nuestros tiempos, también hay ídolos; nosotros hemos traído un templo de ídolos modernos: el Fondo Monetario Internacional, donde se adora los ídolos de la usura, la globalización, el mercado y los falsos dioses del parnaso edificado por los economistas de los mercados centrales; esos que miran el mundo como un conjunto indeterminado de potenciales clientes, por lo menos, compradores de un telefonito o de un MP3 y alguna otra chuchería por el estilo. Porque si esa masa de seres indeterminados no van a tener nunca la capacidad de comprar estos artefactos, más vale matarlos antes de nacer. Casi como un acto higiénico, que proteja a los habitantes de los mundos opulentos de las molestias que pueden originar en sus “viditas” burguesas estos Lázaros de la sociedad de consumo.

Ésos son algunos de los ídolos que se adoran en este templo de la economía mundial. Y hay otros más: igualdad, democracia, no discriminación, derechos humanos de los ancianos opulentos, libertad de elección del sexo, omnisapiencia de la prensa, etcétera.

2. En la tradición occidental ha pesado mucho la presencia renacentista de la imagen cuya contemplación muy difícilmente puede superar lo estético. El cristianismo oriental –primero bizantino y luego ruso–, en cambio, ha edificado parte de su espiritualidad no vocal en el ícono. El ícono nos llama a la contemplación, “nuestro ojo se hace humilde y se coloca en la palabra preciosa que nuestro pensamiento recoge. Entonces la misma imagen o nuestro corazón se inclina”.¹⁶ Se inclina ante la belleza intelectual del ícono, cuya contemplación, estimulada por la hesiquía –u oración del corazón–, remite a una dimensión trans-estética y nominosamente religiosa.

El ícono es como el símbolo del mundo de la materia a la que Dios recurrió para salvarnos. El más excelso de los íconos es el propio Verbo, que se anonadó a ser un hombre como nosotros, para que el hombre llegara nuevamente a “ver a Dios”, como enseña San Juan.¹⁷ Por eso, el ícono se hace con colores tomados de los reinos mineral y vegetal, todos ellos son elementos naturales, sencillamente purificados y

¹⁶ JACQUES, Francis: ob. cit. pág. 317.

¹⁷ San Juan 1, 14.

trabajados: “El iconógrafo, al valerse de ellos, daba voz a los elementos sin voz, permitiéndoles alabar al Señor, y servir de escala para el ascenso a la contemplación de los espectáculos sobrenaturales”.¹⁸ Como el Verbo dice: “Yo soy la luz del mundo”, esto mismo dice el ícono a través de su imagen: “Nada encontraréis en las divinas letras que se diga del Salvador, que no lo diga también el ícono”.¹⁹



Si bien el ícono se vincula con la contemplación religiosa, también hay una iconografía no sacra que testimonia una presencia espiritual que es imagen y no palabra. Enseña Steiner:²⁰

¹⁸ SÁENZ, Alfredo: *El ícono*, Buenos Aires, Gladius, 1997, pág. 96.

¹⁹ SAUDITA, Teodoro: *Antirretheticus*, II, 17: PG 99, 361.

²⁰ STEINER, G.: *La pasión intacta*, San José de Bogotá, Ed. Siruela, 1997, pág. 73.

Cuando leemos de verdad, cuando la experiencia que vivimos resulta ser la del significado, hacemos como si el texto (la pieza musical, la obra de arte) *encarnara* (la noción se basa en lo sacramental) *la presencia real de un ser significativo*. Esa presencia real, como en un ícono ... es finalmente irreductible a cualquier otra articulación formal, a cualquier reconstrucción o paráfrasis analítica. Es una singularidad en la cual el concepto y la forma constituyen una tautología, coinciden punto por punto, energía por energía, en ese exceso de significación situado por encima de los elementos discretos y códigos de resignificación, a los que llamamos símbolos o agentes de transparencia ... Éstas no son nociones oscuras. Pertenecen al enorme ámbito del lugar común. Son perfectamente pragmáticas, empíricas, repetitivas, cada una y toda vez que una melodía viene a habitar en nosotros, a poseernos incluso sin haber sido invitada a hacerlo; cada una y toda vez que un poema, un pasaje en prosa se apodera de nuestro pensamiento y nuestra sensibilidad, se introduce en el nervio de nuestra memoria y en nuestro sentido de futuro; cada una y toda vez que un cuadro transforma los paisajes de nuestra percepción previa ... Ser '*habitado*' por la música, el arte, la literatura, ser hecho responsable, equivalen a esa '*habitación*', como un anfitrión a su invitado –quizá desconocido, inesperado–, es experimentar el misterio común de una presencia real.²¹

Esa exposición –agrego yo– es especialmente notable en la música pues, como suele decir nuestra amiga y exdecana de música, Martha Lambertini, “el oído no tiene párpado”. Frente a una pintura podemos cerrar los ojos; la música, en cambio, nos deja inermes a su encanto, nos penetra y quedamos indefensos frente al sonido que nos invade, aunque no sea invitado. Por eso, ya Platón daba tanta importancia a la música en la educación de los pueblos y a la introducción de nuevas melodías en las *polis*. Pero volvamos al ícono.

A los íconos se les dio siempre, en el mundo bizantino y luego ruso un lugar de privilegio en la penetración de los misterios: “Fueron objeto de veneración y devoción de una parte integral de la liturgia ...

²¹ No es necesario, al escuchar el quinteto para piano y cuerdas op. 33 de Schumann, conocer intelectualmente la relación apasionada de Schumann con Clara Wieck, hija de su frustrado maestro de piano. Su hija fue una de las tres mayores pianistas del siglo XIX. El oído es penetrado por esta obra escrita para su amada, con la que se había casado dos años antes (1840), y surge de la melodía el estado de plenitud y felicidad del compositor, sobre todo en el segundo tema del primer movimiento.

Dieron apoyo al guerrero en el campo de batalla, donde las tiendas eran, a veces, convertidas en capillas”.²² Y si no, que lo digan las películas filmadas en la época de Stalin, donde para parar a los alemanes y defender a la santa Rusia, este asesino debió recurrir a los *popes* que bendecían a los soldados que iban al frente con íconos venerados, bajo cuya contemplación sí valía la pena morir y defender la patria; y que no es la ficción del “estado anarco-sindicalista” pregonado por Marx y por Lenín. Santa Rusia, ahogada por casi ochenta años, ha renacido con sus íconos –y también con sus mafias–.²³

3. El ídolo nace de la impostura, de la magia o de la superstición, y la merecida reacción del hombre de corazón limpio es su destrucción, como deidamente lo hizo Hernán Cortés en Tenochitlán. En cambio, el ícono proyecta a lo absoluto, es objeto de contemplación y veneración.

III

Nuestro autor, en los “Carnets”, escritos entre 1958 y 1988, “denuncia a los ídolos con constancia y determinación”,²⁴ buscando revitalizar los íconos con fervor nunca desmentido. La “hesiquía” para esta contemplación surge de la convicción que la “elucidación del concepto de derecho surge de la filosofía”. Porque nuestro autor, impredador indignado, buscador sin término pero con rumbo, hombre sensible a la soledad y tenaz en la persecución, es un auténtico destructor de ídolos y celebrador de íconos, con una continuidad radical

²² PATTERSON-SCHEVCHENCO: *Iconos en la liturgia. La iglesia cristiana del este. Liturgia y arte.*, San Petesburgo, 1994, pág. 36. Esta cita, como así también el ícono que se exhibe han sido tomados del libro de Lumila Milayeva, *El ícono ucraniano - Siglos XI-XVIII. Desde las fuentes bizantinas al barroco*, editores Parkstone Publisher, Bournemouth, Inglaterra, y Art publishers, San Petesburgo, 1998. Representa la Transfiguración, se encuentra en el museo nacional de Lvov. Es una pintura a temple sobre tabla, 154,5 x 101 cm., y procede de la Iglesia de la Natividad de la Virgen en el pueblo de Busovysko, provincia de Lvov. Entró al museo en 1913 y fue restaurado probablemente entre 1941/2.

²³ SOLTZENISSEN: *Autobiografía*.

²⁴ JACQUES, Francis: *ob. cit.*, pág. 316.

desde antes de 1968, en la ruptura universitaria de 1968, y después, en la lucha contra los ídolos de la postmodernidad: el neoliberalismo, el mundialismo, etcétera.

Su radicalismo antimoderno lo lleva, cada vez más –y de eso son testimonios, en el ámbito intelectual, sus “Carnets–, a una mayor crítica de los ídolos: el historicismo, el positivismo jurídico y el derecho natural iluminista, al decir de Stephen Rial.²⁵ También lo lleva a la empeñosa tarea no traicionada de radicalizar su avance en el descubrimiento del ícono. En una palabra, deconstrucción idolátrica y reconstrucción icónica, tan sólidas e irrenunciables como el saber sobre la fe que sustenta ambas ciclópeas empresas.

El ídolo se da cita “cuando nuestro ojo fascinado, se hace predador y pretende reflejar un sueño”.²⁶ En cambio, el ícono nos transporta más allá de la materia, cuando nuestro ojo se hace humilde y se coloca en el signo precioso en el que se refugia nuestro pensamiento. Venerar al ícono es llenar la vida del alma. Destruir al ídolo conlleva a eliminar muñecos ineptos y piezas muertas, cepo y prisión de lo sagrado. El ícono, abierto al encuentro con Dios,²⁷ es el equivalente pictórico de la verdad: es el Verbo como *imago Dei*.

El ídolo reagrupa y potencia las falsas teorías filosóficas, hijas del capricho o de esperanzas ciegas; variedad de fenómenos de ilusión nacidos de la autocontemplación preceptiva y no del diálogo con las *realitas*. Es en la perspectiva abierta por San Anselmo, cuando al abrir su *Proslogión* hace confesión de fe, prohibiendo todo ídolo. El ícono y el ídolo son contradictorios e incompatibles, no alternativos; lo cual es menester recordar hoy ante la *melange* actual generada por la *new age*, que se va colando en nuestra cultura,²⁸ como una opción falsamente “espiritualista”.

Pero es hora ya de bajar a los ídolos e íconos de nuestro autor. Los primeros no son otros que aquellos que tienen como eje la pretensión de *soslayar la justicia*, refugiándose en la consideración normativa, fruto de parlamentos complacientes con los grupos de poder y

²⁵ RIAL, Stephen: *Villey et les idoles*, París, PUF, 1999 pág. 8.

²⁶ VILLEY, Michel: *Carnets* 7-21.,

²⁷ SAN PABLO II: Tes. I-13/29.

²⁸ Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe: Documento sobre la “New Age” emitido por una comisión especial convocada por el entonces cardenal Ratzinger.

diversas ONGs sesgadas, con fuerte apoyo económico de los países poblados por ancianos ególatras. Entre nosotros, eso se llama “dogmática jurídica”.

Otro ídolo son los llamados *derechos humanos*, que entre nosotros y en materia política tienen rostros y voces concretas, impúdicos voceros de los reivindicadores de osamentas pretéritas, utilizadas por el poder de turno a cambio de succulentas pagas de las arcas del Estado que malversan nuestros impuestos. Esta línea idolátrica profundiza, en el plano institucional, aspiraciones irreales e inalcanzables *in concreto*; que prometen tanto, que no sirven para nada y que quedan en fórmulas vagas e indeterminadas. El estatuto organizativo de la Ciudad de Buenos Aires y el discurso de nuestra actual presidenta son ejemplos cotidianos y palpables de este ejercicio del *flactus vocis*.

En cambio, el verdadero polo de regencia icónico es el *ius, aliquid justum est*, que tiene su propio eje de reflexión, que no es la “dogmática”, ya que el oficio del juez consiste en *buscar la justa medida en las mismas cosas sociales, relaciones que implican el antipeponthos, el equilibrio en los cambios y distribuciones*.²⁹

El ídolo muestra la impostura teórica del discurso, de la magia o de la superstición; el campo de lo que es legal y de lo que está prohibido; que en sociedades como la nuestra giran a partir del *consorte* del Poder Ejecutivo, que pone y dispone de haciendas y fortunas por vía de las “facultades extraordinarias” que se otorgan en el mismo acto en que se aprueba el presupuesto; con lo cual el parlamento borra con el codo lo que ha escrito con la mano; pone y repone jueces a su arbitrio, por vía de las llamadas “subrogancias”, haciendo caso omiso al régimen constitucional, después, incluso, de que sucesivas legislaciones amañadas han estructurado un régimen al gusto de quien detenta el poder. Es de este modo como sucumbe la independencia y nadie se rebela; esa independencia que se gana cada día y que nadie regala.

El ícono es objeto de veneración, es salvador, expone lo absoluto y no es devorador como el ídolo, que endiosa al hombre o a algo destinado a pertenecerle. Destinado a ser poseído por el hombre, hace de éste un poseso y prisionero del artefacto, que termina por vaciarlo, mediatizarlo y destruirlo.

²⁹ DESPOTOPUOLOS, Constantin: *La notion de synalagma chez Aristote*, Archives du philosophie du droit, Sirey, 1968, pág. 115.

Las tesis villeyanas, según Rials,³⁰ que presentan esa función antiidolátricas serían:

- a) el culto grosero al hecho,
- b) el intelectualismo,
- c) la legalidad,
- d) las leyes del positivismo jurídico,
- e) la objetividad de la norma escrita,
- f) el odioso yo. Así, cuando un juez funda su sentencia en giros tales como “lo tengo dicho de manera reiterada” o “bien dice este Tribunal”, lo cual es la afirmación de una obviedad o la deliberada renuncia a volver a examinar un problema que resuelto puede llegar a tener un abordaje distinto.
- g) los derechos del hombre,
- h) el trabajo y la producción como bienes en sí mismos,
- i) el placer,
- j) el cambio,
- k) el determinismo,
- l) la lógica racionalista,
- ll) las ideologías,
- m) los automóviles...

En cambio, las tesis icónicas serían:

- a) las cosas, contra el idealismo,
- b) la verdadera historia,
- c) el ser teleológicamente incardinado en el cosmos,
- d) el diálogo que no es mera controversia,
- e) el derecho natural auténtico (que él llama *clásico*),
- f) la dialéctica verdadera,³¹ en cuanto imita a la misma vida,
- g) la *disputatio*,
- h) la técnica de la *quaestio*,
- i) el derecho como justa solución, para cada caso,
- j) la búsqueda *polifónica* de la mejor solución justa, como un nosotros que se interroga sobre el *ius*.

³⁰ RIALS, Stephen: ob. cit., pág 26.

Esta contemplación de los íconos no supone más que las bases de nuestra interrogación, implica un diálogo auténtico, no una filosofía dogmática o intolerante en cuestiones que no son dogmas de la fe, que sirve de guía y de sostén al iconógrafo. De tan antiguo, esto parece nuevo; y una ética del diálogo se hace imprescindible, como fondo de moralidad esencial y necesaria, que pasa por la búsqueda, en común, de la verdad. La estabilidad del diálogo es precaria, pues puede romperse por cualquier cosa mal dicha o en un todo equivocada. “A la visión hegeliana de la historia que busca la síntesis en el pueblo y en *sus instituciones*, Villey declara preferir la distinción tomista que supone el reino de lo sobrenatural, de la caridad, de lo espiritual, del mundo natural objetivo”, dice Francis Jacques.³²

IV

Los íconos más antiguos no pueden evidenciar quién es el iconógrafo; no es éste el caso que nos convoca, donde lo icónico ha servido para presentar a un autor conocido y hasta contemporáneo. Necesario será señalar algunos datos de su vida. Para esto, me baso en cinco fuentes: ante todo, la preciosa –y juvenil– tesis del Dr. Renato Rabbi-Valdi,³³ en segundo lugar, en una breve biografía escrita por el prof. Garzón Valdés, al presentar en nuestro país el *Abregé du droit naturel clasique*, en una antigua presentación de la Universidad de Córdoba; luego, la nota necrológica escrita por Henri Batiffol en los Archives du Philosophie du droit de 1998; el prefacio de *Les carnets*, escrito por Balndine y Francois Terré, y retazos obtenidos en algunas entrevistas y reuniones.

Villey nació en Caen, Bretaña, el 4 de abril de 1914, en el seno de una familia de universitarios. Su padre fue un eminente historiador y crítico de la literatura francesa del siglo XVI. No obstante, ha sido la orientación de su madre la que lo llevó a los estudios jurídicos, sin abandonar su inclinación por la música, que lo llevó a ser un sen-

³² JAKUES, Francis: ob. cit. pág. 328.

³³ RABBI-VALDI CABANILLAS, Renato: ob. cit., pág. 37, la nota necrológica que escribió Henri Batiffol en los Archives de Philosophie du droit del año de su muerte (1998) y la información recogida en las conversaciones que mantuve en 1982 con él y, sobre todo, con su adjunto, el prof. Valancon.

sible ejecutante de órgano –que conocimos en su casa de la rue d'Assas–. El padre de ésta –abuelo materno de Villey–, Emile Boutroux, fue profesor de filosofía de la Sorbona y sus obras aún aparecen –de tanto en tanto– en los catálogos de libros que publica la editorial Vrin.

Su hermano Daniel ha sido uno de los más sólidos economistas de su generación, vocaciones por las humanidades no continuadas por su hija, que es médica y, al tiempo de mi visita, estaba dedicada a su profesión en regiones de bajo nivel en los alrededores de París. El Dr. Massini, en una comida, le preguntó si también era tomista, a lo que contestó Villey que lo era *foncierement*. Su hermano Daniel fue adscripto de economía política y filósofo, y mantuvo un profundo debate de ideas con nuestro autor. Su esposa Madelaine fue un alma fina y cultivada en las *belles lettres*, base de la gran cultura francesa, hoy preterida por el economicismo y el imperio de los contadores expertos en finanzas.

Hizo sus primeros estudios en Caen y en 1934 se licenció en derecho y en letras en la universidad de esa ciudad, alcanzando el primer premio en el concurso general de las facultades de derecho. Durante dos años hizo cursos de perfeccionamiento en Alemania e Inglaterra, para luego preparar su diplomación en la Ecole des Hautes Etudes y su tesis doctoral. Ésta, concluida en 1942, tuvo por título *La Croisade. Essai sur la formation d'une théorie juridique* y fue laureada por la Facultad de Derecho de la Sorbona y por la Academia Francesa.

Con ello emprendió su carrera académica como encargado de curso en la Universidad de Nancy y luego como agregado en la Universidad de Saigón. De esta época data su *Recherches sur la littérature didactique du droit romain, Les Institutes de Gaius et l'idée du droit subjectif* y *Le ius in re du droit romain classique au droit moderne*. Luego, y desde 1949, fue profesor en la Universidad de Estrasburgo, época de plenitud en la que –en mi opinión– ahondó seriamente en el estudio de la filosofía jurídica, descubrió el mundo de ideas subyacentes en el derecho romano y en el medioevo europeo.

De la etapa de Indochina, ha quedado también un pequeño trabajo sobre el derecho romano, que EUDEBA publicó entre nosotros y que, de no mediar las demás exposiciones, no editadas hasta años después, no permitiría suponer la trascendencia de su esclarecedora obra.

En cambio, la etapa estrasburguesa fue larga (1949-1961) y está señalada por la agudeza de su pensamiento y la profundidad de las tesis que dirigió. Baste recordar, en el primer aspecto *Sur le sens de l'expression ius in re en droit romain classique, Logique d'Aristote et droit Romanin, Marx et le droit Romaní*, la primera edición de las *Lecons de histoire de la philosophie du droit*" (1957) y, en lo segundo, a los inevitables trabajos para el doctorado de Estado de André-Jean Arnaud (*Les origines doctrinaires du code civil francais*), luego editada por la LGDJ y hoy disponible en internet, y de Marcel Toman, esencial para adentrarnos en la génesis y penetración del iluminismo. La LGDJ anunció su edición –luego suspendida– con el nombre de *Christian wolf et son temps*, de la que me he valido en versión policopiada, que me regalara el autor en mi visita a su casa (febrero de 1982).

A partir de 1961 y hasta su jubilación en 1985, fue el pensador ius-filosófico por excelencia en París II, desde donde su enseñanza se volcó por todo el mundo. De esta época es *La formation de la pensée juridique moderne*, edición policopiada, de la cual hay hoy una versión ordenada y depurada por Stephe Rials, editada por PUF. En 1969, la casa Dalloz publica *Seize essais du philosophie du droit dont un sur la crise universitaire* y en 1976 *La critique de la pensée juridique moderne (douze autres essais)*.

Su tarea de investigador y profesor pasa a otra etapa con la publicación de un texto universitario –para uso de los alumnos– en la colección *Precis* de la ed. Dalloz, en dos tomos: *Précis de philosophie du droit*.

Retirado de la docencia, publicó las obras que considero íconos definitivos y resultado de una vida de búsqueda de la verdad, ambas publicadas por PUF: *Le droit et les droits de l'home* de 1983 y *Questions de Saint Thomas sur le droit* de abril de 1987.

Michel Villey murió el 24 de julio del año siguiente. En la nota necrológica dice Henri Batiffol: «Él tuvo la oportunidad –los cristianos dirán que fue la gracia– de encontrar su vocación: la exploración de una rama del saber que no había sido objeto hasta ahora, y sobre todo en Francia, más que de estudios parciales y ocasionales, la historia de la filosofía del derecho". Unido por una larga y estrecha colaboración en el seminario de filosofía del derecho en la Universidad de París II, pone en manos de esposa e hija sus profundos sentimientos de simpatía.

Es importante destacar el sentido crítico que tuvo frente al mayo del '68, con la fineza de espíritu que supone recoger las tesis de monsieur *le chevelú* y, contemporáneamente a las barricadas, hacer un seminario sobre las etapas de la Universidad de París.

V

No se trata de hacer el panegírico de un autor, sino de analizar su doctrina. Las esperanzas con las que viajé en 1982 se vieron frustradas. Por un lado, el escaso interés de Villey a verse comprometido con el régimen universitario de un gobierno militar, con muy mala prensa en Europa.³⁴ Sin mucha convicción, aceptó la invitación que podría hacerse por vía de la Universidad Católica. Pero por otro lado –y esto fue para mí definitivo–, los acontecimientos que se sucedieron a partir de la triste derrota de nuestras tropas en las Malvinas y la posición que adoptó por entonces la Comunidad Económica Europea y la prensa afín a Gran Bretaña enfriaron nuestra relación. Así, por ejemplo, afirmaba Villey el derecho francés a partir de la expedición de Boungaiville.

En fin, la Argentina había roto algunas reglas de juego de la sociedad mundial y las cosas cambiaron para todos.

Seguí en contacto con Villey, recibiendo sus libros y artículos –sobre Burke y relativos al pensamiento de Bentham–, con lo cual –salteada la temática de la revolución americana y francesa, ídolo no destruído por nuestro autor– continuaba la temática de la historia de las ideas iusfilosóficas, que habían hecho un alto con el tratamiento de Bodin y Kant.³⁵

Pero había cambiado por sobre todo mi disposición laboral: dejado sin acuerdo en la Justicia de la Provincia de Buenos Aires –al cuestionarse mi “perfil democrático”–, debí ocuparme de allegar fon-

³⁴ Deben recordarse al respecto las notas publicadas por entonces en *Le Figaro* de París y las manifestaciones, más o menos numerosas, a las que concurrían la hoy anciana Catherine Deneuve e Yves Montant, entre otros artistas menos conocidos, frente a la embajada argentina en esa ciudad.

³⁵ VILLEY Michel: *Critique de la pensée juridique moderne*. París, Dalloz, 1976, pág. 105 y siguientes, para Bodino, y pág. 139 y sigts, sobre Kant.

dos a mi hogar –ya con siete hijos–, lo que me desvió al ejercicio de la profesión de abogado, que no es el estado más adecuado para la reflexión y la meditación filosófica.

Participé con un trabajo³⁶ que apareció en el tomo II de los números de homenaje que publicó la revista *Derecho y Persona* de la Universidad de Navarra, bajo el título “Un reconocimiento y varias reflexiones”, y, durante mucho tiempo, sólo me limité a aprovechar, en mi vida intelectual, los intereses que la obra de Villey había aportado a mi formación.

Viendo hoy, en una perspectiva global, su obra, bien podría criticársele a Villey, en la temática esbozada de la destrucción de ídolos, haber mantenido reverencia ante los ídolos de la gran revolución, puesto que quien fue un estudioso de la historia y que penetró hondamente en el pensamiento de Burke, de Kant y de Bentham, tenía la oportunidad del gesto frontal de “ir al toro”, mediante una crítica a los fenómenos jurídicos y políticos que desde allí se derivaron para el mundo occidental.³⁷

En esa misma tesitura sapiencial, la lectura de *Les carnets* pone en evidencia la fragilidad de un hombre consagrado a la vida intelectual, a la búsqueda de la verdad; no un *mercachifle* ambulante de la cultura y de la filosofía del derecho. La fragilidad de un hombre que pasó, sólo con la ayuda de la gracia, de ser un latinista, un romanista, a ser un filósofo del derecho. *Les carnet* no es un texto glamoroso, “triumfal y heroico”, son los apuntes diarios de un hombre que intenta ser fiel a lo más hondo de su fe cristiana, en medio de los absurdos, los vaivenes y avatares acaecidos en la segunda mitad del siglo XX.

Colocado en un observatorio central para el análisis y la reflexión –como fueron Estrasburgo y París–, puede que alguien vea un contraste entre el Villey agudo polemista y el Villey buscador doloroso de

³⁶ *Derecho y Persona*, revista de fundamentación de las instituciones jurídicas y de derechos humanos, escritos en conmemoración de Michel Villey, n° 25, 1991.

³⁷ Aquí lanzo un desafío al Dr. Vigo, que con tanto empeño busca ayudar a nuestra Universidad, para que en el año 2009 supla esta falencia del maestro parisino y organice un encuentro sobre estos pensadores que tanta importancia han tenido en nuestra América, que creyó en los postulados revolucionarios, sin dobleces y sin las reservas culturales que supo guardar la Francia entrañable, la Francia que ofrendó sus mártires y sus santos al blasfemo altar presidido por una prostituta en Notre Dame.

la verdad, en diálogo entre la fe y la cultura jurídica de un tiempo que vio sucumbir las vigencias del iluminismo y edificar los cimientos de un positivismo cada vez más cerril. Rodeado de un ámbito universitario que, en París como acá, no deja mucho lugar para la humildad, la veracidad y la grandeza de miras; en ese pequeño infierno que son las miserias de los hombres de pensamiento, tanto más doloroso cuanto más encumbrados son los protagonistas y más altas las reflexiones. ¡Qué no decir si, en palabras del cardenal Bergoglio, se trata de un mundo de intelectuales sin talento y de eticistas sin bondad!³⁸ O – agregó yo– de un mundo universitario de contadores ególatras y fenicios.

VI

Mi deuda intelectual, con el autor que recordamos hoy, es muy significativa. El proceso de un tomismo abierto, en diálogo con las cosas y las ideas de la época, iniciado de la mano de Mons. Guillermo Blanco y del Dr. Emilio Komar, tuvo en Villey la atracción icónica a la cual me he referido.

Alejado de la vida universitaria y judicial, no soy yo quien pueda prever el futuro de esta línea de pensamiento. No obstante, miro con alegría que la profesora emérita de la Universidad de Caen –patria de Villey– afirme³⁹ que no ha sido ni un escéptico ni un nihilista. Habitado en el corazón mismo de la crítica por un “principio de esperanza”, su pensamiento implica una confianza premonitoria que anuncia algo más allá de la borrachera criticista. Debe admitirse que, tras los esclarecimientos prospectivos de una filosofía criticista, Villey ha tenido intuiciones que han de ser significativos aportes para una filosofía del derecho post-criticista.

³⁸ Cardenal Jorge M. Bergoglio, discurso inaugural para los hombres de derecho en las terceras jornadas de recordación de la sanción del Code Napoléon. Publicado en el t. III de la serie *La codificación: sus raíces y prospectiva*, Buenos Aires, Ed. Ceduca, 2005.

³⁹ GOYARD-FABRE Simone: “*Critique. vous avez dit critique ¿anti-criticismo et intuition post-criticista?*”, en APD, cit. Dalloz, t. 50, Dossier Michel Villey, pág. 343 y siguientes.

Villey ha contribuido a la renovación de la filosofía del derecho en Francia y a su regeneración. Su hostilidad a la lógica formal y a la filosofía analítica es evidente y de gran potencia argumental.⁴⁰ Su estructura arquitectónica aún no está establecida; falta la epistemología apropiada, falta aún tiempo para afinar las líneas constitutivas y reguladoras y, en ese contexto, las ricas sugerencias de Michel Villey preanuncian una remodelación post-criticista en la manera de pensar el futuro del mundo de las cosas humanas.

Es la tarea de las generaciones venideras. Nosotros hemos sido contemporáneos de la crítica y testigos de que ella es, diría Komar, la etapa socrática de un nuevo tiempo de vigor y de luz en los espíritus.

Esperamos que así sea.

Las Piedritas, 30 de mayo de 2008, fecha en que la Iglesia conmemora a la Sra. Juana de Arco.

⁴⁰ Prefacio de *Les carnets*, cit., pág. VIII.

LA RACIONALIDAD AL RESCATE DE LA NATURALEZA Y LA LEY NATURAL¹

MARÍA CELESTINA DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI

El lugar y el papel de la razón moral. Diagnóstico actual

La estructura de las ciencias, los debates científicos, políticos o parlamentarios, los medios de comunicación, la cultura en general, particularmente los asuntos que atienden a la vida moral tanto individual como colectiva de los hombres, no parecieran, en la actualidad, estar inspirados en la racionalidad. Tal ausencia de la racionalidad no debe ser entendida como exclusión de la razón, ya que no cabe un escepticismo de la razón, en cuanto que se usaría la misma razón para negarse, sino que se ha desdibujado, minimizado y hasta excluido “su lugar y papel propios en los saberes y en la vida de los hombres”. Y a esto me refiero al hablar de “irracionalismo”, al uso meramente funcional de la razón, de ingerencia sólo operativa e instrumental, conforme a proyectos que no traducen la racionalidad de la naturaleza humana. Este fenómeno se acusa, también, en el orden moral y en los saberes respectivos, pues, tal vez, este fenómeno apunta, precisamente, a manipular, transgredir o negar las bases racionales de la moralidad y de la filosofía moral o de la filosofía política. En verdad, una reflexión antropológica sobre el ser humano y sus obras (individuales o colectivas) se completa con la lectura del modo como va desarrollan-

¹ *Simposio sobre Ley Natural* (a propuesta de la Congregación para la Doctrina de la Fe), 13-14/10/2006, Instituto de Cultura y Extensión Universitaria, Pontificia Universidad Católica Argentina.

do sus posibilidades frente a su destino existencial, de forma tal que aquello *que el hombre es* no puede concebirse sino con referencia a lo que *ha de llegar a ser* y, más profundamente, a lo que *debe ser* frente a los auténticos fines que pueden completarlo en aquello que *inicialmente es por naturaleza*.

El nacimiento del pensar formal en la antigua Grecia, y de la historia como asunción humana del tiempo, surgió cuando la razón encontró su propio lugar frente a explicaciones sólo cosmogónicas y míticas, dando lugar a la ciencia como saber racional. Comienza a despertar la razón, a ser dueña de sí, y de este modo se coloca objetivamente frente al mismo sujeto pensante, al mundo y a Dios. En el orden moral, si bien desde el inicio se instaló la pregunta que ha recorrido toda la historia de la ética, a saber, si la moralidad es un asunto primordialmente de los sentimientos² o de la razón, la mayoría de las respuestas (sobre todo en el pensamiento más maduro de Sócrates, Platón y Aristóteles) se atuvo al *ideal moral de vivir conforme a la razón* o de la *vida sujeta al examen de la razón*. Este ideal recorrió toda la historia de la filosofía hasta los albores del siglo XX, pasando por impostaciones muy distantes. En el medioevo, con el binomio fe y razón, en que la razón ofrecía su contenido conceptual y su estructura formal a la fe, y ésta purificaba y elevaba el horizonte de aquélla. La modernidad, por su parte, comienza a recorrer el camino de la exaltación de la razón: desde una razón cuyo pensamiento (*cogito*) es el que convalida la realidad, hasta la razón pura trascendental y el mismo endiosamiento de la razón.

En el siglo XX, particularmente hacia fines de la primera mitad, mediando las dos Guerras Mundiales, comienza a gestarse una actitud fuertemente crítica contra el lugar y el papel de la razón en la vida de los hombres. Este ataque fue dirigido contra la razón fuera de todo límite, propia de la modernidad, razón iluminada, omnipresente, todopoderosa y desvitalizante, incapaz de dar espacio a la sensatez, a la conmiseración o a la vida en general. Sin embargo, la crisis afectó, indiscriminadamente, cualquier concepción de la razón o de lo racional, incluso la de tradición aristotélica, fundada en bases ontoantropo-lógicas. Tal actitud de *desvalorización de la razón* merece dos reflexiones éticas, que incidirán en todo el orden moral, sea político,

² Opción por el hedonismo en Epicuro de Samos (341-271/270 aC).

jurídico, económico o socio-cultural. Una, referente a la propuesta filosófica que más claramente estuvo en sus orígenes, y otra, a las repercusiones en la dinámica individual y colectiva de los hombres.

En el panorama filosófico, a partir de 1936, cuando se publica el libro de Alfred Julius Ayer, *Language, Truth and Logic*,³ la ética analítica de habla inglesa resultó la más influyente, la de mayor ascendencia académica (se extendió rápidamente por Europa continental y Estados Unidos de Norteamérica), gozando, incluso, de mayor espectro publicitario. La perspectiva analítica tuvo como punto de partida, por un lado, la crítica al ideal moral clásico de “vivir conforme a la razón” y al papel de la razón en el conocimiento y en los saberes morales; por otro, el reconocer como propósito de la ética el lenguaje moral en sus usos y aplicaciones, con independencia de los contenidos axiológicos y teleológicos. Herederos de la tradición que se inicia con Hume, quien asigna a la razón, en el juicio moral, un papel humilde y de mero servicio, la crítica fue avanzando hasta negar la importancia y menospreciar las verdades captadas por el intelecto y rechazar una estructura inteligible del mundo. El carácter formal y central del lenguaje significó una reducción de lo racional (como especificación natural y como facultad) a una “función lógico-racional”, condicionando a la misma moralidad como objeto de la ética o filosofía moral. Vale decir, que el movimiento iría desde el estatuto epistemológico de la ética filosófica hacia la razón moral y su campo operativo. En consecuencia, se eludieron los problemas morales y la preocupación de la ética pasó a ser el lenguaje moral en sus usos y aplicaciones, con independencia de los contenidos de valor o de finalidad.

La segunda reflexión ética, referida a la incidencia cultural y metodológica de la crisis contemporánea motivada por la desvalorización de la razón, tiene varios escenarios. Uno de ellos es el modo de proceder en los debates científicos. Tanto en las ciencias positivas como en la misma filosofía, se ha suplantado el “recurso a los razonamientos” por la desacreditación, la discriminación o los pre-juicios en el proceder del discurso. Un ejemplo sintomático es catalogar al naturalismo aristotélico, particularmente en el orden moral, de meramente “descriptivo” o “determinista”, superficial respecto de los

³ El libro contiene un capítulo sobre filosofía moral, “Critique of Ethics and Theology”, Victor Gollancz, London, 1970, págs. 102-120.

valores o a-prescriptivo en lo que concierne a las normas. Otro, caratular de “racionalismo fideísta” a la escolástica o al realismo filosófico de cualquier cuño, donde la razón, debilitada y sin recursos propios, caería en una suerte de dogmatismo, sin siquiera concederle el servicio de aportar argumentos de conveniencia o justificación a las verdades de la fe.

Otro escenario es la sociedad política, tanto en el orden nacional como internacional, pues, al salir el criterio racional de la escena colectiva, desaparece necesariamente la orientación hacia el bien común y, por lo tanto, la cohesión social, restando solamente una pluralidad indiferenciada de individuos o grupos, al compás de una permanente tensión hacia la desarticulación, cuyo único valor ético objetivo es *el consenso en el discurso político o jurídico*. Lo óptimo quedaría librado a la presión sin sentido (porque no se esgrimen razones ni valores) de la simple mayoría y de los partidos políticos que la representan. En contrapartida, consideran “dogmático” todo intento de introducir una norma que busque la perfección de la sociedad por el bien común, en el marco de la verdad y la libertad, de la justicia y la caridad. Lejos quedaría, entonces, “la participación personal en la convivencia social”, porque el pueblo, al convertirse en una pluralidad numérica, pasó a ser masa y, en consecuencia, el consenso se hace ley.⁴

Por último, es el escenario de una moral situacionista, que busca ganar cada vez más espacio y que consiste en una actitud existencial ante los problemas morales y religiosos, como una reacción ante lo que en realidad son deformaciones de la moral y de la religión cristianas, pero que lo extienden a toda la cosmovisión cristiana de las normas y valores, tanto del orden natural como sobrenatural. Frente a lo que entienden convencionalismo, formalismo, legalismo y despersonalización de la moral cris-

⁴ “Si por causa del bien común, y únicamente por ella, puede y aún debe la ley humana tolerar el mal, no puede sin embargo, ni debe jamás aprobarlo ni quererlo en sí mismo. Porque siendo el mal por su misma esencia privación de un bien, es contrario al bien común, el cual el legislador debe buscar y debe defender en la medida de todas sus posibilidades (...). De la misma manera, al ser la tolerancia del mal un postulado propio de la prudencia política, debe quedar estrictamente circunscrita a los límites requeridos por la razón de esa tolerancia, esto es, el bien público (...). La libertad concedida indistintamente a todos y para todo, nunca debe ser buscada por sí misma, porque es contrario a la razón que la verdad y el error tengan los mismos derechos”. León XIII: *Encíclica Libertas Praestantissimum*, 1888, n. 23.

tiana, propugnan una libertad en situación, en la cual, la conciencia singular tiene el rol moral protagónico. La libertad en situación se enfrenta a la ley, que sólo puede entenderse como *ley moral* desde su sola autonomía, la cual es, sobre todo, autonomía de la verdad y de la razón.⁵

Fácil es advertir la crucial incidencia que tiene tal crisis sobre el lugar y el papel de la razón moral en el concepto de ley moral y, particularmente, de ley natural, como también sobre la operatividad de las leyes. Junto a esto, se observa un proceso de debilitamiento conceptual y hasta una distorsión de sus supuestos insoslayables, como son los de naturaleza, de teleología, de rectitud moral del juicio y dignidad de la libertad y el de sociabilidad en el bien común. Pareciera que se sacrifican tales supuestos insoslayables para sacar a la razón práctico-moral de escena o viceversa. De ahí, a negar la ley natural, sólo queda un paso, *porque racionalidad y ley se implican mutuamente*.

Estas reflexiones sobre los orígenes y principales consecuencias de la desvalorización de la razón no tendrán por cometido purgar el prestigio de la razón en sí mismo, sino el reparar en que, al desvirtuar la razón, se atenta contra un auténtico humanismo, con incidencia, muy especialmente, en la naturaleza de la ley moral, como veremos. Porque un auténtico humanismo comienza por afirmar que “todo en el hombre es humano”: espíritu y corporeidad; conocimiento y amor; razón y libertad; meditación y emoción; prudencia y contingencia; juicio y afectividad; reflexión y experiencia; deliberación y sentimiento; energía y proporción; verdad y opinión; bondad y apariencia. Y la clave no es la supremacía o exclusión de alguna dimensión, sino la armonía estructural y funcional entre “todo lo que hace humano al hombre”.

⁵ La propuesta de la *Encíclica Veritatis Splendor* (S. S. Juan Pablo II, 1993) es de la conciencia “en” la verdad, vale decir, cuando funde en un mismo acto la resonancia personal que tiene el orden moral en su intimidad, con la verdad sobre el bien y el mal moral que proviene de la luz originaria de la ley natural, lo que ocurre cuando el acto de conciencia desemboca en la responsabilidad. “La verdad sobre el bien moral, manifestada en la ley de la razón, es reconocida práctica y concretamente por el juicio de la conciencia, el cual lleva a asumir la responsabilidad del bien realizado y del mal cometido” (n. 61). “La justa autonomía de la razón práctica significa que el hombre posee en sí mismo la propia ley, recibida del creador. Sin embargo, *la autonomía de la razón no puede significar la creación*, por parte de la razón, *de los valores y de las normas morales*” (n. 40).

Racionalidad y ley moral

El *orden* es un objeto exquisitamente humano por ser sólo accesible a la razón, ya que su concepto refiere a “la *relación* adecuada de una pluralidad a un principio articulante”. *Relación y orden* se implican mutuamente y su comprensión sólo es accesible al ser humano, por estar dotado de la capacidad de abstraer que le posibilita la captación de lo universal, propia del conocimiento inteligente o racional. El por qué *la relación* y *el orden* son objetos sólo inteligibles o racionales radica en que, incluso tratándose de relaciones u órdenes reales y concretos, no presentan caracteres sensibles para ser abordados por la simple experiencia de los sentidos. De ahí que Aristóteles en la *Metafísica* atribuye el orden y el ordenar a la sabiduría, respecto de los restantes conocimientos o ciencias, y, en la *Política*, a la sociedad política o Estado, frente a las restantes comunidades.

Según enseña Aristóteles en su *Política*, cuando una pluralidad se ordena a algo uno, es preciso que uno de ellos sea el principio regulador o regente, y el resto regulados o rectificadas. Lo cual se hace evidente en la unión del alma con el cuerpo, porque el alma naturalmente gobierna y el cuerpo obedece ... Ahora bien, todas las ciencias y artes se ordenan a una misma cosa, a saber, la perfección del hombre en que consiste su felicidad. Por lo tanto, es necesario que sólo una de aquéllas sea rectora de las restantes, la cual por justo mérito se la llama sabiduría.⁶

De este modo, la inteligencia divina y la humana traducen en sus obras, que siempre incluyen pluralidad, una configuración ordenada, consistiendo precisamente en esto la perfección que puede plasmar un artífice en lo que de él depende: *orden, armonía, equilibrio*. Por su parte, la creación es ordenada, porque el amor divino, para expresar su máxima difusión, produjo diversidad de especies y multiplicidad de individuos⁷ y, al mismo tiempo, de modo providente las ordenó a

⁶ TOMÁS DE AQUINO: *In XII Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, “Proemium”.

⁷ “Las cosas creadas no pueden alcanzar una perfecta semejanza de Dios dentro de una sola especie de criaturas, porque la causa excede al efecto, en tanto que lo que en la causa existe de modo simple y unificado, se encuentra de modo compuesto y multiplicado en el efecto, a no ser que el efecto tenga igual especie que su causa,

su fin.⁸ Por ello, el mundo está perfectamente ordenado, desde el corazón mismo de la diversidad y de la multiplicidad, al poseer cada ente una estructura inteligente, participación de la sabiduría divina, llamada *naturaleza* (“naturaleza” como esencia específica), que determina en cada ente una configuración estructural que lo especifica y distingue del resto (inteligencia creadora) y, como contracara dinámica, una *teleología* (“naturaleza” como fuente radical de operaciones) que lo orienta a sus fines perfectivos propios (inteligencia providente).

*La clave interpretativa de la creación y de la providencia divinas
es la sabiduría del orden en la naturaleza y en la teleología.*

Este diseño inteligente se registra en todos los seres naturales; también en el hombre, que posee, además, una forma superior de participación dinámica en sus operaciones racionales y libres, de las cuales es dueño y controla. En verdad, somos conscientes de que actuamos y, además, conscientes de qué hacemos, de qué modo y por qué lo hacemos. En otras palabras, la operación que especifica al hombre como tal es un “actuar con sentido”, con sentido de una orientación hacia lo que le es conveniente o bueno, es decir, un fin. Toda acción que caracterice al hombre como tal, entonces, es una acción *por un fin preestablecido por la razón*.⁹ Y, así, lo comprobamos en los

cosa que no puede ser aquí la cuestión, ya que la criatura no puede ser igual a Dios. Luego, fue oportuno que hubiese multiplicidad y variedad en las cosas creadas, para encontrar en ellas, a su modo, una semejanza perfecta de Dios”. *II Summa contra Gentiles*, c. 45, Cum enim.

⁸ “El hecho de que en las obras de algún agente aparezcan cosas no ordenadas al fin, se debe a que tal efecto proviene de una causa distinta, ajena a la intención del agente. Pero, la causalidad de Dios, que es el primer agente, se extiende en absoluto a todos los seres, y no sólo en cuanto a sus elementos específicos, sino también en cuanto a sus principios individuales, lo mismo si son corruptibles que si son incorruptibles. Por lo tanto, todo lo que de algún modo participa del ser, necesariamente, ha de ser ordenado por Dios a un fin, como dice el Apóstol: *Lo que viene de Dios está ordenado*. Si, pues, la providencia es la razón del orden de las cosas al fin, es necesario que, en la misma medida en que las cosas participan del ser, estén sujetas a la providencia divina”. *I Summa Theologiae*, q. 22, a. 2 corpus.

⁹ “Respecto a los agentes que obran racionalmente *no hay duda* que obran por un fin, pues lo hacen con conceptos previos del intelecto de lo que luego concretan en sus acciones. Es decir, actúan a partir de conocimientos previos, lo cual es actuar por intelecto”. *II Summa contra Gentiles*, c. 2.

momentos claves del proceder racional y libre, pues “consentimos” los medios que conducen al fin o “elegimos” los medios más aptos para el fin, u “ordenamos” (imperio) a nuestra voluntad que se aplique al fin.¹⁰ Por eso, sólo del hombre, como ser inteligente, puede decirse “que actúa por el fin”, mientras que el resto de los entes de este mundo “son actuados por el fin”.

La clave interpretativa del dinamismo humano es la racionalidad del orden teleológico de la naturaleza racional.

Ahora bien, en el ser humano se registra, por lo dicho, una doble línea de operación: una *natural*, ínsita en la misma estructura esencial, que es participación en la esencia divina conforme a su sabiduría y que orienta la operación (como en todo ente natural) hacia sus connaturales fines perfectivos, y otra *racional y libre*, de la que el mismo hombre es dueño y, por lo tanto, de resultados contingentes, hipotéticos y, por ende, falibles. En consecuencia, se hace necesario modelar o corregir este actuar racional conforme a fines, recurriendo a alguna forma ejemplar, aunque extrínseca, por requerimiento de la misma racionalidad natural del actuar humano. Es el requerimiento de una medida racional que, cual guía ejemplar, reasegure el mismo curso natural de la libertad humana. Y éste es el orden racional de la normatividad, orden de la razón práctico-moral frente al destino existencial de la naturaleza humana.

La clave interpretativa del dinamismo humano es la racionalidad del orden moral que reasegura la naturaleza de la libertad en orden a sus connaturales fines perfectivos.

Observamos una conexión y una secuencia racionalmente ordenada en el obrar humano: conexión entre naturaleza y fin, entre libertad y fin y entre libertad y norma. En verdad, lo que confiere a los actos humanos esa cualidad intrínseca valiosa, por lo que resultan ajustados a los fines rectos —que lo son por su ordenación al fin últi-

¹⁰ Cf. DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, M. C.: *Amor y bien. Los problemas del amor. En Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, Educa, 1999.

mo de la existencia humana—, es su relación a una *medida extrínseca*¹¹ a la libertad misma, cierta *forma racional*, que denominamos *norma*.¹²

Es una cierta forma racional o intelectual la que constituye esta *norma* o causa formal extrínseca, en virtud de la cual un acto moral es intrínsecamente bueno ... La noción de forma en el orden práctico, aparece así como connotando las nociones de *medida*, de *modelo*, de *matriz*; medida con la cual está de acuerdo el acto cuando tiene y para tener su plenitud de ser, medida con la cual está en desacuerdo cuando falta a su plenitud en cuanto acto moral”.¹³

La norma, entonces, resulta *modelo*, por la demostración del valor moral a la conducta, y *medida* o *regla*, porque el mismo valor moral ostenta una exigencia de realización; es decir, se dirige al sujeto que actúa, interpelando a la conciencia a que lo encarne en su conducta.

La norma, en este primer sentido, aparece como guía y modelo que constituye el mismo valor del acto. Sin embargo, la experiencia moral nos dice que hay un nivel de normas fundamentales que se nos impone con obligatoriedad, caso en el cual nos enfrentamos a la *norma-precepto* o *ley moral*. Es que en el orden moral se registra un umbral que la conciencia no puede traspasar, experimentando la coacción prescriptiva de la *obligación*. Es el umbral de los imperativos divinos, de los mandamientos naturales, de los deberes religiosos o sociales. Sin embargo, no se trata, por cierto, de una coerción del tipo de la necesidad compulsiva de las leyes físicas, sino de una coerción *racio-*

¹¹ “El único acto que no puede desviarse de la debida rectitud es aquel cuya regla está incorporada a la misma capacidad del sujeto que obra. Por ejemplo, si la mano del carpintero fuese la misma regla de hacer los cortes, siempre la cortarían como se debe; mientras que si la rectitud de los cortes proviniese de una regla extrínseca, acontecerá que a veces cortarían derecho y a veces torcido. Mas sucede que sólo la voluntad de Dios es la regla de sus acciones porque no está ordenado a un fin superior, en cambio ninguna voluntad creada obtiene la rectitud de sus actos sino en cuanto se conforme con la voluntad divina, a la cual pertenece el fin último”. *I Summa Theologiae*, q. 63, a. 1 corpus.

¹² Norma proviene del latín “escuadra” y significa “regla que se debe seguir o a la que se deben ajustar las conductas, tareas, actividades, etc.”. *Diccionario de la lengua española*, edic. 2001.

¹³ MARITAIN, J.: *Lecciones fundamentales de Filosofía Moral*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1966, pág. 158.

nal, vale decir que las leyes morales coaccionan a condición de que la razón acepte ser coaccionada. Tan es así, que la conciencia registra tanto la obligatoriedad de la ley moral, como nuestra posibilidad de transgredirla.

Entre la norma-modelo y la norma-precepto se da un circuito de complementariedad, porque la ley moral asume el modelo y la regla, añadiendo la eficiencia imperativa y obligatoria frente al umbral de las normas fundamentales. Esta eficiencia imperativa de la ley se sostiene ciertamente en un orden de la razón práctica, sea de la divina providencia (ley eterna), de los principios naturales de la *syndéresis* (ley natural) o de la razón política del que tiene a su cargo una comunidad (ley humana).

De la racionalidad de la naturaleza humana y de la moral se ha confluído en la *racionalidad del mismo concepto de ley moral*. Sin embargo, el discurso jurídico actual, desconectando la ley moral de los supuestos antes aludidos, la reduce a un mero producto humano, a la par de un artefacto con sólo una finalidad técnica y acomodada a las conveniencias de cada situación o a las urgencias del momento social, político, histórico, sobre la base del consenso de la mayoría. Es la regla de oro del utilitarismo de cualquier sesgo: “el mayor bien para el mayor número”. Mayor bien entendido como “bienestar general”, una suerte de proporción mecánica y funcional de aspiraciones particulares. Como ya advertimos, la razón no ha salido de escena (porque es imposible el escepticismo de la razón), pero ha sido desfigurada de tal modo, al reducirla a un funcionalismo sin sentido ni horizonte, que se cae en el desatino de proponer una razón productora de objetos a-racionales.

Cuando se trata de la razón y de sus obras, es preciso considerar todas sus perspectivas, articulándolas desde lo que la define específica y naturalmente: su capacidad de objetividad, de universalidad y de verdad, a pesar de lo particular y contingente que sea el objeto a conocer. Tomando en cuenta este concepto integral de la razón, como facultad que tipifica al hombre y que constituyó el ideal moral clásico de “vivir conforme a la razón”, nos preguntamos si *la ley moral puede ser algo no racional*.

Tomás de Aquino en *I-II Suma Teológica, cuestión 90*, cuestión central de todo su tratado sobre la ley, de una profunda elaboración, es aquélla la primera preocupación a resolver y explicitar. Ante todo, una aclaración semántica: Tomás no usa, en general, el adjetivo “moral”

para mencionar a la ley, porque, al tratarse del actuar específicamente humano, ningún acto racional y libre puede resultar moralmente indiferente.¹⁴ Por otra parte, es interesante reparar en que considera al concepto de ley como analógico, siendo su analogado principal el de la ley humana, ya que sólo a la especie humana cabe la moralidad.¹⁵ Por esto, su demostración de la conexión necesaria entre razón y ley moral es estrictamente filosófica, sin extrapolación de una reflexión teológica de la ley eterna ni religiosa de la ley divina.

Tomás de Aquino usa como punto de partida el concepto corriente de ley, como “regla y medida de los actos, por medio de la cual se induce a obrar o a dejar de obrar”. Ahora bien, “regular” o “medir” significa “ordenar” los medios conducentes a su fin, lo cual ha de corresponder a aquello que es principio y causa de tal orden. Siendo que la razón es el primer principio de los actos humanos, también será su regla y medida, y la ley un producto y función de la razón, o sea, *la razón en cuanto mide y regula*.¹⁶

La ley es la regla participada y próxima de la actividad colectiva, que contiene la impronta reguladora de lo que es norma absoluta en el orden de la acción. Ella debe sus propiedades a las relaciones que mantiene con el fin, del que obtiene su valor normativo y su virtud coercitiva. Y, al concebirla de este modo, en continuidad con el fin último (porque necesariamente hay solidaridad entre los principios de la acción), la ley se nos presenta como una luz y un impulso, como una forma y una atadura, como un principio de orden y una fuente de obligación”.¹⁷

En lo ya expuesto, me he ocupado de la razón en cuanto principio y causa del orden de los actos humanos a su fin. Veamos cómo lo apli-

¹⁴ Sólo lo hace cuando quiere distinguir los preceptos de la ley, en su sentido propio, de los preceptos ceremoniales y judiciales: “Los preceptos morales son distintos de los ceremoniales y judiciales, pues aquellos versan directa y propiamente sobre las buenas costumbres”. *I-II Summa Theologiae*, q. 100, a. 1 corpus.

¹⁵ Aplicándose a los restantes analogados, por “eminencia”, si se trata de la ley que tiene a Dios como supremo Legislador, o por “subordinación”, a las leyes de un nivel inferior a la comunidad política o Estado.

¹⁶ *I-II Summa Theologiae*, q. 90, a. 1.

¹⁷ LACHANCE, L.: *Le concept de droit selon Aristote et S. Thomas*, Ottawa-Montréal, Lévrier, 1948, pág. 94.

ca Tomás de Aquino al afirmar la racionalidad de la ley. Por lo pronto, la razón práctica procede en su argumentación de modo semejante al orden especulativo, el cual parte de la definición, sigue por las proposiciones, para arribar al silogismo o argumentación.

Y como la razón práctica utiliza el silogismo en el orden de la operación, por eso hemos de encontrar en la razón práctica algo que desempeñe, con relación a las operaciones, el mismo cometido de la proposición con referencia a la conclusión en la razón especulativa. *Estas proposiciones universales de la razón práctica en orden a la operación tienen razón de ley*.¹⁸

De ahí la definición de ley moral: *la ley no es más que una prescripción de la razón, en orden al bien común, promulgada por aquel que tiene el cuidado de la comunidad.*

La clave interpretativa de la índole propia de la ley moral es el orden de la razón práctica que confiere orientación y mandato a la proposición legal.

Por el contrario, y en consecuencia, la ley moral no es una moción o impulso a obrar proveniente de la voluntad,¹⁹ porque el acto principal que estructura la proposición legal es un acto prescriptivo o “imperativo” (*imperium*), que es de naturaleza racional. En el proceder del actuar humano en general, todos los pasos (consejo y juicio; consenti-

¹⁸ *I-II Summa Theologiae*, q. 90, a. 1, ad 2.

¹⁹ “Ya en tiempos de Santo Tomás, los escolásticos, como sucederá en los siglos posteriores, coincidían generalmente en reconocer que tanto la inteligencia como la voluntad intervienen en la producción de la ley, pero se separan al señalar el puesto de estas facultades.

Santo Tomás decididamente da la primacía a la razón, pero admite la influencia de la voluntad. Posteriormente, Escoto y Durando, y sobre todo Suárez, defenderán —este último con ciertas fluctuaciones— la primacía de la voluntad, aunque sin excluir la razón. No faltó quien buscó todavía una solución media: la ley sería fruto por igual de la inteligencia y la voluntad. Todas estas opiniones, dentro de los católicos, se distinguen de las teorías modernas iniciadas por los precursores de la Revolución Francesa, en particular por Rousseau, que conciben a la ley como un producto del puro arbitrio y voluntad del legislador, cualquiera que fuesen sus disposiciones”. SORIA, C.: *Comentarios al Tratado de la ley en general*, Suma Teológica, tomo VI, Madrid, BAC, 1955, pág. 17.

miento y elección) son preparación del “imperio”, donde se consuma la índole propia del acto humano, porque cierra la deliberación abriendo el proceso de ejecución. A su vez, y por lo mismo, es el único acto de la razón que tiene fuerza de obligación, es el único que “se impone”. Ahora bien, sin duda, en el dinamismo humano la razón y la voluntad se implican mutuamente y las atribuciones de una u otra son a efectos de una analítica conceptual, que en la realidad se da en una unidad sin fracciones. Sin embargo, es posible señalar campos específicos de competencia. Así, en la deliberación previa a la orden prescriptiva, en que la razón considera los medios para ofrecer a la decisión voluntaria, observamos un remanente en uno y otro acto. Pues es evidente que para deliberar hay que querer hacerlo (elemento de impulso eficiente) y en la decisión hay un elemento de orientación y sentido racional (elemento de especificación formal), porque en el acto propio de ambas potencias, una continúa virtualmente en el acto de la otra, por la circularidad integradora del psiquismo humano.²⁰

Un caso paradigmático de la integración de ambas potencias en el psiquismo resulta, precisamente, el acto prescriptivo del “imperium”, que para Tomás de Aquino es *un acto de la razón que presupone otro de la voluntad, en virtud del cual puede mover con su mandato a la ejecución del acto*. En verdad, “el imperar es por esencia acto de la razón, pues el que impera ordena a otro a hacer una cosa, intimándole la orden o significándole lo que ha de hacer, y esta ordenación es acto racional. Sin embargo, la razón puede intimar o enunciar una orden de doble manera. De un modo absoluto, que se expresa con el verbo en indicativo; así, cuando se le dice a alguien: ‘esto debes hacer’. Otras veces, la razón intima la orden a otro moviéndole a la vez a obrar. Esta intimación se expresa con el verbo en imperativo: ‘haz esto’. Ahora bien, siendo la voluntad el principio que mueve a las demás facultades a la ejecución del acto –las que no se mueven sin la moción de aquélla–, se sigue que la moción de la razón, cuando impera, procede del impulso de la voluntad.”²¹

²⁰ “Es evidente que la razón, en cierta manera, precede a la voluntad y ordena su acto, en cuanto ésta tiene a su objeto bajo el orden de la razón, ya que el conocimiento es el que presenta al apetito su objeto. Así, pues, el acto en que la voluntad tiende a un objeto propuesto como bueno, por el hecho de ser ordenado al fin por la razón, materialmente es de la voluntad y formalmente de la razón. Y, en tal caso, la sustancia del acto es algo material respecto del orden que le impone la potencia racional”. *I-II Summa Theologiae*, q. 13, a. 1 corpus.

²¹ *Ibidem*, q. 17, a. 1 corpus.

*La clave interpretativa de la índole propia de la ley moral
es el orden imperativo de la razón práctico-moral,
supuesta la moción de la voluntad.*

Apelo a Lachance al final de esta sección, quien nos aporta una síntesis muy concluyente sobre las normas en la vida colectiva, conforme al pensamiento de Tomás de Aquino:

El fin último ha de comandar la forma genérica de la vida colectiva, pues *al ser común, es preciso que se lo tome como género de cualquier fin* (I-II, q. 1, a. 5 corpus). En segundo lugar, la razón es la regla primera del actuar *específicamente* humano, porque ella es la única facultad que, como tal, puede penetrar en la misma noción de fin, asimilarlo, recibirlo en lo inmanente, compararlo desde su intimidad con los medios. En fin, la ley, condensación de las luces de la razón, es como una regla universal y permanente, a la cual debe conformarse la actividad común.²²

Racionalidad y ley natural

La concepción de la ley de inspiración tomasiana que he desarrollado, en la que la razón práctico-moral juega el papel medular y articulador, conforme al bien común de cualquier grupo social, ostenta una conexión insoslayable entre moralidad y politicidad, y entre moralidad y filosofía política. Suponiendo el carácter práctico-normativo de lo socio-político, la filosofía política tomasiana, siguiendo la tradición clásica, griega y romana, considera que cualquier conocimiento político acerca de su objeto no consiste simplemente en lograr una adhesión racional a ciertos juicios en que se comprende el significado de la realidad política, sino en alcanzar otra finalidad. Es decir, partiendo de los principios práctico-morales, llegar a implementarlos en la conducta libre común, lo cual es tarea de la razón práctico-política.

Sin embargo, aunque era un dato supuesto, no se trata de cualquier razón, sino de una razón normativa, con derechos de reglar, medir e imperar, tanto la moralidad en general, como la ley y la vida política. La razón a la que nos venimos refiriendo es la razón como

²² LACHANCE, L.: Ob. cit., pág. 96.

facultad del psiquismo humano, y no a sus funciones, que desde su misma estructura puede tratar con el orden y la medida de los actos humanos. Pero no es una norma absoluta o autónoma. Es una norma normada por el fin último de la existencia humana, ya que en conformidad con él, podemos hablar de rectitud moral del actuar específicamente humano. Pero el deambular hacia el fin último es un camino contingente e hipotético, por la falibilidad de la libertad humana. Por eso, la misma dignidad de la libertad que le adviene por el fin que tiene destinado, busca asegurar su rumbo por la rectificación racional. De ahí que se le exige a la razón un ejercicio de precisión dentro de lo imponderable de una infinidad de casos y circunstancias de la libertad. Esto requiere la formación de una “razón recta” (*recta ratio*), que es una razón prudente, norma próxima de la moralidad, en cuanto asegura la ordenada rectitud del juicio de imperio.

La clave interpretativa del dinamismo humano es la racionalidad del orden moral que reasegura la naturaleza de la libertad en orden a sus connaturales fines perfectivos.

Podemos afirmar, además, que cualquier razón humana es *naturalmente recta*, porque la divina Providencia, considerando que el hombre por ser racional y libre es dueño de sí y gobernante, lo proveyó, en la naturaleza de su razón práctica, de ciertas razones de gobierno que son los primeros principios práctico-morales. Tales principios son las normas fundamentales que, lejos de coartar la autonomía de la libertad, aseguran la dignidad de su autonomía, pues es un umbral que, al traspasarlo, desmerece y rebaja al ser humano en su especie. La rectitud del orden normativo de la libertad reasegura el orden natural del ser humano, al permitirle alcanzar la plenitud de ser que le tiene dispuesto su destino existencial. Estos principios están contenidos en un hábito (casi natural) llamado *syndéresis* y las proposiciones prescriptivas que de allí surgen constituyen la *ley natural*,²³ porque en ella se cumple, en sentido propio, el concepto de ley moral.

²³ “Los preceptos de la ley versan directamente sobre las buenas costumbres. Ahora bien, estas costumbres se regulan por la razón, que es la norma propia de los actos humanos, y así serán buenos aquellos que concuerden con la razón, y malos los que de ella se apartan. Ahora bien, como todos los juicios de la razón especulativa se

Ahora bien, la *razón recta* es plenamente recta cuando obtiene, además, la perfección virtuosa de la prudencia, que consiste precisamente en lograr esa habilidad de aplicar los primeros principios práctico-morales a los casos concretos. Por otra parte, siendo que los fines en el orden de la acción funcionan como principios, porque la causalidad del fin es desencadenar la acción del que obra, atrayendo y motivando, entonces, la tarea de la prudencia, al aplicar los principios universales, no es otra que ordenar los actos a la consecución de los fines rectos (de las virtudes morales), proveyendo los medios que se ajustan a tales fines. Entonces, si el objetivo de la vida moral, individual o colectiva, es la formación de la razón recta que articule y ordene todo el aparato virtuoso por la aplicación recta de los principios universales, en consecuencia y por lo mismo, la ley natural es el principio regulador de toda ley humana, la cual es la aplicación de tales principios naturales en las comunidades humanas, según cada idiosincrasia histórica y cultural, porque el destino existencial que dignifica a los hombres es el máximo bien común.

*La clave interpretativa de la bondad moral
es la conformidad con la ordenación de la razón recta.*

Veamos de interpretar la ley natural a la luz de las causas propias de la ley. En primer lugar, es “ley” porque su contenido específico lo constituyen proposiciones racionales fruto de la ordenación natural de la razón humana, como participación en la ley eterna. Segundo, es “ley moral” porque sus proposiciones no son meros enunciados descriptivos (esto es bueno o esto otro es malo), sino juicios imperati-

fundan en el conocimiento de los principios, así todo juicio de la razón práctica se funda en ciertos principios naturalmente conocidos, de los cuales se procede de modo diverso en la elaboración de los diversos juicios. Porque en los actos humanos hay situaciones tan claras que con una pequeña consideración se pueden aprobar o reprobar, mediante la aplicación de aquellos principios primeros y universales. Hay otras, cuyo juicio requiere mucho discernimiento de las diversas circunstancias, que no a todos les es posible, sino sólo a los sabios, como la captación de las conclusiones particulares de las ciencias no es accesible a todos, sino sólo a los filósofos. Por último, hay situaciones para cuyo juicio el hombre necesita ser ayudado por la revelación divina, como los temas de la fe”. *I-II Summa Theologiae*, q. 100, a. 1 corpus.

vos, y de los más radicales, que mandan seguir lo que es intrínsecamente bueno y prohíben lo que es intrínsecamente malo. Por eso, ostenta la máxima superior de todo el orden moral: “se debe hacer el bien y se debe evitar el mal”, máxima que cualquier norma humana, individual o colectiva, no hace otra cosa que aplicar. Tercero, está “producida por la autoridad que tiene a su cargo la comunidad”, pues la ley natural tiene por autoridad la misma Razón divina de gobierno, que, a través de la ley eterna, rige providentemente toda la creación, incluida la comunidad de la humanidad toda. Y así se refleja en el contenido de la ley natural, que son las primerísimas proposiciones o juicios que dirigen las acciones humanas, evidentes por sí mismos, pues todos los conocen naturalmente desde el uso de la razón, que refieren a lo intrínsecamente bueno o malo, en conformidad con la naturaleza humana y con sus connaturales fines perfectivos, y, por eso, al alcance de todos los hombres. Por último, la ley natural “se ordena al bien común”, porque su fin es el mismo fin último de la existencia humana, el cual, por ostentar la máxima riqueza perfectiva como bien, excede, más que cualquier otro bien común, las competencias individuales de consumarlo y exige, por ello, la cooperación de toda la comunidad humana, en cuanto ligada por una misma naturaleza racional y libre.

La clave interpretativa de la ley natural es la ordenación de la razón natural.

La revalorización de la razón moral

Las reflexiones con que he iniciado este trabajo advertían la crisis que afecta a la razón moral en distintos escenarios. Crisis con respecto al lugar y al papel de la razón moral en la vida moral de los individuos y de las comunidades, y en los saberes respectivos. A la luz del realismo tomasiano, he acercado a aquéllas otras reflexiones, muy diferentes por cierto, sobre la moralidad, el orden normativo, la ley en general y la ley natural, que nos permiten descubrir, desde varias perspectivas, una *conexión estrecha e intrínseca entre racionalidad y orden de la razón*. Por eso, con un mínimo de honestidad intelectual, aunque sin caer en un realismo ingenuo y simplista, surge la pregunta: ¿qué motivos o intereses movilizan tal manipulación, desacreditación y hasta transgresión de la razón? Si propia de la razón es su capacidad de objetividad,

universalidad y verdad, lo preocupante o inoportuno resulta, para algunas orientaciones del pensamiento contemporáneo, que, proporcionalmente, los objetos inteligibles de la cosmovisión de la razón ostentarían aquellas cualidades de objetividad, universalidad y verdad. Mucho más se agudizan los planteos si nos referimos a las realidades fundantes o supuestos básicos.

En otros términos, siendo que el ser y la verdad es el horizonte propio de la razón humana, sus posibilidades se extienden a lo esencial, universal, necesario y permanente, desde y hacia lo accidental, particular, contingente y fugaz. El pensamiento contemporáneo busca quedarse con la segunda línea de acción racional, achicando y desvirtuando aquel horizonte propio, para negar las realidades sustanciales y las nociones fundantes. Porque tales realidades y nociones son realmente inconvenientes para un pensamiento que busca acomodarlas conforme a las intenciones e intereses del sujeto pensante y valorante. Basta reparar en el giro semántico y en la desvirtuación del concepto de razón, a efectos de operar un giro semántico y una desfiguración de algunas de las nociones medulares que fueron abordadas en este trabajo conforme al realismo filosófico.

El evolucionismo²⁴ se opone al concepto de *naturaleza* del realismo filosófico porque haría referencia a un sustrato fijo y carente de dinamicidad, mientras que las estructuras específicas y “naturales” de los entes serían momentos pasajeros en el movilismo eterno y universal. La vida y la vida humana aparecerían por mera transformación mecánica, con la sola explicación de la energía desplegada sobre un sustrato material amorfo. Igual visión comparten las ciencias de base tecnológica, porque instalan una actitud calculada de utilidad, que absorbe las necesidades naturales. En lo que respecta a ciertas antropologías, resabios desleídos del existencialismo, oponen naturaleza y libertad para exaltar una autonomía absoluta de la conciencia. Ante este panorama, se echa mano de una *razón funcional*, sobre la

²⁴ Desde Anaxágoras, pasando por Darwin y arribando a neo-darwinistas como George G. SIMPSON, *El significado de la evolución* (1951), o Jacques MONOD, *Azar y necesidad* (1970). Sin embargo, desde la misma ciencia surgen investigaciones que objetan los supuestos evolucionistas. Dos paleontólogos norteamericanos, Niles ELDREDGE y Stephen GOULD, propusieron en 1972 el modelo de “equilibrios puntuados” para explicar la discontinuidad de los hallazgos fósiles, los cuales podrían poner en evidencia una contradictoria interrupción en la cadena evolutiva.

negación de la razón “facultad”, ya que de este modo se desprenden de cualquier perfil natural que tipificaría de modo permanente los productos racionales.

Dado este primer giro semántico, en que se busca derribar a la naturaleza en su sentido propio, las consecuencias resultan casi lógicas con aquellos conceptos que en la naturaleza se sustentan. Así, la *teleología* pasa de designar la orientación a los connaturales fines perfectivos de cada ente, a un “método teleológico” (del que quedan fuera los entes no humanos) por el que se justifica o rechaza una acción si ésta es medio efectivo o contraproducente para alcanzar los fines que los hombres proyectan en la comunidad.²⁵ El modelo de razón que surge es el de *razón utilitaria y arbitraria*.²⁶

Por su parte, la *libertad*, sin arraigo en la naturaleza racional y en una auténtica teleología, se orienta por una razón que se pronuncia con los parámetros del placer o de la utilidad de cada situación. La nueva ética que nace se extiende sobre una materia extramoral o premoral, sistemáticamente conexas con el cálculo racional de las consecuencias, siempre condicionada sin siquiera algunos valores o normas absolutas.²⁷ El modelo de razón que surge es el de *razón neutra y situacionista*.

Y como los niveles de desprestigio de las realidades que son objeto de la razón se van implicando y sumando, en el orden *socio-cultural* se ha arribado a la “ética global”, como en la propuesta de Hans Küng²⁸ o de Peter Singer.²⁹ Responde al fenómeno contemporáneo de la

²⁵ Baste reparar en todos los planteos actuales de la “biotecnología” o la “biorrobótica”.

²⁶ “La ciencia, en cuanto es practicada por nuestros grandes científicos, es una habilidad o un arte, pero no una ciencia en el sentido de una empresa ‘racional’ que obedece estándares inalterables de la razón y que usa conceptos bien definidos, estables, ‘objetivos’ y por esto también independientes de la práctica”. Paul FEYERABEND, *Adiós a la razón*, Madrid, Tecnos, 1984, págs. 31-32.

²⁷ Cf. las agudas observaciones sobre el relativismo contemporáneo que realiza Henry B. Veatch en *Ética del ser racional*, Barcelona, Labor, 1967, págs. 27-37.

²⁸ KÜNG, H.: *Por una ética global*, Revista del CIAS, Buenos Aires, año LIII, nº 531, 2004, págs. 123-128. El artículo resume la conferencia “Reflexiones para el Parlamento de las Religiones del Mundo 2004”, dictada por Küng en la Universidad de Barcelona (11/11/2003).

²⁹ SINGER, P.: *Practical Ethics*, Cambridge University Press, 1995; *Bioethics, an Anthropology*, Oxford, Blackwell, 1999; *Animal Liberation*, New York, ECCO, 2002.

“globalización”, como un recurso ético al servicio del “nuevo orden mundial o global”. La estructura epistemológica de la ética global corresponde a un código deontológico como procesos de retro-regulación de lo que conviene ser permitido, legitimado o justificado, en este caso, en la economía, en la cultura, en la justicia o en la política “globales”. El modelo de razón que surge es el de *razón global sin identidad*.

La desvirtuación contemporánea de estos conceptos fundamentales para el realismo filosófico y los modelos de razón que le dieron origen ha incidido, por lógica consecuencia, en la misma esencia de la ley y de la ley natural. Rige el despotismo del positivismo jurídico, pues se impone la autoridad del más fuerte, sin referencia a la dignidad de las personas y sin bien común que legitime el rumbo político. Sin embargo, como señalara el entonces cardenal Ratzinger en un diálogo con Habermas:

Es tarea de la política someter el poder al control de la ley a fin de garantizar que se haga un uso razonable de él. No debe imponerse la ley del más fuerte, sino la fuerza de la ley ... La libertad sin ley es anarquía y, por ende, destrucción de la libertad. La desconfianza hacia la ley y la revuelta contra la ley se producirán siempre que ésta deje de ser expresión de una Justicia al servicio de todos y se convierta en producto de la arbitrariedad, en abuso por parte de los que tienen el poder para hacer las leyes.

Y, más adelante, nos advertía sobre la incidencia que tiene en la política la ausencia de un diálogo fecundo entre fe y razón: “Hemos visto que en la religión existen patologías sumamente peligrosas, que hacen necesario contar con la luz divina de la razón como una especie de órgano de control encargado de depurar y ordenar una y otra vez la religión”. Y, por otra parte,

existe una desmesurada arrogancia de la razón que resulta incluso más peligrosa debido a su potencial eficiencia: la bomba atómica, el ser humano entendido como producto. Por eso, también la razón debe, inversamente, ser consciente de sus límites y aprender a prestar oído a las grandes tradiciones religiosas de la humanidad. Cuando se emancipa por completo y pierde esa disposición al aprendizaje y esa relación correlativa, se vuelve destructiva.³⁰

³⁰ “Diálogo entre la razón y la fe – Ratzinger y Habermas”, *La Nación*, Cultura, 14 de mayo de 2005.

El modelo de razón que surge es el de *razón emancipada y autosuficiente*.

Los nuevos modelos de razón desconectan a la razón de su dignidad y de sus privilegios: captar el reino del orden; emparentarse con el ser, la verdad y el bien; ser el vocero más alto en la naturaleza y en el orden natural; y cuyo proyecto es un ideal de perfección, en el que la libertad se expande en la nobleza de una autonomía conferida por la virtud. En lo profundo de esta crisis está la cuestión no resuelta del *lugar y el papel de la razón y la fe en la vida de los hombres y de las comunidades*. Por eso, revalorizar la razón no involucra, solamente, permitir que la razón recupere su potencial natural, sino que tenga el coraje de ir más allá de sí misma, al ser purificada por la fe.

La Revelación cristiana es la verdadera estrella que orienta al hombre que avanza entre los condicionamientos de la mentalidad inmanentista y las estrecheces de una lógica tecnocrática; es la última posibilidad que Dios ofrece para encontrar en plenitud el proyecto originario de amor iniciado con la creación. El hombre deseoso de conocer lo verdadero, si aún es capaz de mirar más allá de sí mismo y de levantar la mirada por encima de los propios proyectos, recibe la posibilidad de recuperar la relación auténtica con su vida, siguiendo el camino de la verdad.³¹

³¹ JUAN PABLO II: *Carta Encíclica Fides et Ratio*, n. 15, 14 de septiembre de 1998.

PARTE II

EL CUADRAGÉSIMO ANIVERSARIO DE LA REFORMA DEL CÓDIGO CIVIL (LEY 17.711)

CARLOS RAÚL SANZ

I



El día 12 de junio de 2008, se realizó en nuestra facultad un acto académico en conmemoración del 40° aniversario de la reforma del Código Civil.. Como decimos en la presentación, en oportunidades como ésta es donde aparece de manera nítida el valor que tienen las instituciones para el mantenimiento de las tradiciones; sólo con ese trasfondo puede comprenderse el tono y la calidez de nuestro homenaje y sólo porque nuestra facultad ha mantenido la relación personal con quienes fueron nuestros profesores y sus familias. Esto no sucede cuando los homenajes se hacen para cumplir con una agenda administrada por metecos que desconocen las relaciones personales de los protagonistas de grandes hechos.

La reforma de 1968 –no sólo la del Código Civil sino también la del Código Procesal Civil– formó a nuestra generación desde sus raíces, porque –entonces estudiantes– habíamos mamado de nuestros maestros –*avant la lettre*– instituciones que luego se legislaron en la aludida ley. ¿Quién de nosotros no recuerda el calor con el que el Dr. Spota explicaba la noción de la buena fe en los contratos, que, pasados los años, no era sino la expresión de la “buena fe” y el estilo de vida honesta de nuestro antiguo profesor? Como en la Escritura, la boca decía lo que desbordaba el corazón. ¿Quién de nosotros no recuerda las iniciales clases de nuestra carrera en las que el vitalismo del Dr. Guillermo Borda nos iniciara en los primeros pasos del derecho civil?

Y como se trataba de transmitir a las jóvenes generaciones el entramado de relaciones discipulares casi filiales, nuestra facultad y la sección argentina de la “Asociación Henri Capitant, des amis de la culture juridique française” quisimos convocar a los familiares más cercanos de aquellos juristas. Fuimos –hoy viejos– sus jóvenes alumnos de los años 60 quienes nos reunimos para escuchar a los hijos de los legisladores, en torno a la figura paradigmática de Doña Delfina Viton de Borda, que acompañó a su marido en una larga y fecunda unión que despertaba la admiración de Don Guillermo cuando, ya retirado de la vida pública, contaba sus labores en pro de la infancia desprotegida. ¿Quién no la recuerda en las escalinatas del Palacio de Justicia recolectando fondos para esos emprendimientos?

Los que hemos vivido esos años y experiencias las guardamos con amor en nuestros corazones; de allí que quisiéramos darle a la conmemoración ese sentido “familiar” que fue la relación de la UCA primitiva; la que tenía sus clases en el Colegio de la Anunciata, en el Jardín de Infantes del Sagrado Corazón, en el que fue el edificio de la Gran Misión de Buenos Aires, en las elementales aulas de Río Bamba 1226 y en las de Juncal 1247. Y que esas vivencias que nos edificaron con la señal de la fe sean conocidas por los jóvenes estudiantes, que se graduarán en “otro mundo”, pero en el que no deben faltar aquellas relaciones primeras, sin las cuales no pueden edificarse generaciones de buenos juristas ni nudos de amistad que nos permiten sobrellevar los impactos del tiempo.

II



El acto fue abierto por el señor decano Dr. Gabriel Fernando Limodio, quien recordó los soportes intelectuales en que se fundó la reforma, en una exposición que le permitió exteriorizar la seria aproximación literaria que realizó y que no publicamos por haberlo hecho ya en *El Derecho*,¹ órgano de nuestra facultad.

Seguidamente, habló la Dra. Delfina María Borda, quien dijo:

Quiero agradecer a las autoridades de la Facultad de Derecho de la UCA y de la Asociación Henry Capitant, que me hayan invitado a participar de este acto conmemorativo de la Reforma del Código Civil, de la cual mi padre fue un claro impulsor. Y mi agradecimiento va unido a una gran emoción, porque voy a hablar de mi padre en una de las más prestigiosas casas de altos estudios de nuestro país, en la que fue profesor durante largos años.

Después de algunas dudas acerca del tema de mi exposición, me pareció que era importante que les hablara de cómo era mi padre, sobre todo porque muchos de ustedes no lo conocieron, quizás la mayoría, y porque ideas y pensamientos fundamentales de él quedaron plasmados en la reforma.

¹ *El Derecho*, diario del día 1º de julio de 2008.

Era muy joven cuando, llevado por su amor a la Patria y sus ansias de que tuviéramos una sociedad más justa, comenzó a actuar en política. Era la década del cuarenta y, entusiasmado con la bandera de justicia social que enarbolaba el gobierno elegido en 1946, aceptó la Secretaría de Obras Públicas de la Municipalidad de Buenos Aires. Desde allí contribuyó con entusiasmo a paliar la crisis habitacional que entonces existía, con la construcción de importantes barrios obreros que quedaron como testimonio de su preocupación social. Pero a los pocos años se dio cuenta de las profundas diferencias que tenía con el gobierno nacional en el manejo de la cosa pública y se fue de la Municipalidad. No sabía entonces que su inquietud por los más débiles la iba a canalizar más adelante, por otra vía.

Es entonces cuando lo designan juez civil y, desde el Juzgado nº 4, empezó a marcar un rumbo imparable. Nunca más el juez espectador de los conflictos, el juez que se desentiende del resultado de la aplicación de una norma, sino el juez que se “mete” en el conflicto para desentrañar la verdad, esa verdad que muchas veces es difícil ver, y que busca la norma a aplicar, interpretándola en la forma más justa para el caso concreto.

Hasta hace un año y medio, tuve el honor de integrar el Poder Judicial, en el fuero civil, y les puedo asegurar que esos jueces, preocupados por hacer justicia, como quería mi padre, son la mayoría, por lo menos en mi fuero.

Pero indudablemente, para que los más débiles tuvieran protección, más allá de la acción propia del gobierno de turno, y para que los jueces pudieran moverse con facilidad dentro de la estructura jurídica para poder administrar verdaderamente justicia, era necesario un cambio de legislación. Y mi padre tuvo la oportunidad, la fuerza y la decisión de liderar ese cambio legislativo, desde el Ministerio del Interior, dentro de cuya órbita entonces estaba la Secretaría de Justicia. Lo hizo en dos años y medio y el cambio más importante, que fue la Reforma del Código Civil, se concretó en poco más de un año. Papá juró como Ministro del Interior el 4 de enero de 1967 y el 22 de abril de 1968.

Y vuelvo al principio: cómo el pensamiento profundo de mi padre quedó plasmado en la ley 17.711; cómo tener una sociedad más justa, con un código tan individualista que, por ejemplo, permitía un derecho de propiedad absoluto, ilimitado. Y así aparece el concepto del ejercicio regular y no abusivo del derecho de propiedad y también el tema de la protección a los débiles, con la introducción de instituciones como la lesión, el abuso de derecho, la teoría de la imprevisión ...sus ideas acerca de la función del juez ... Se le amplían enormemente sus facultades, por ejemplo al permitirle tener en cuenta la equidad al fijar indemnizaciones, etcétera.

Mi padre fue también, y por sobre todas las cosas, un hombre de una profunda fe católica y de un gran respeto por la Iglesia, y esto no sólo por sus convicciones personales, sino por tratarse de la religión de la mayoría del pueblo argentino. Este respeto lo llevó a modificar la redacción original del art. 67 bis del Código, que se había proyectado como separación por mutuo acuerdo y que se transformó en separación por presentación conjunta, en la que el juez valoraba si existían causas lo suficientemente graves como para decretar la separación. No se dejaba entonces la separación en manos de los cónyuges. La Iglesia estaba de acuerdo y, de todas formas, fue un paso importantísimo de nuestra legislación, porque prácticamente se terminó con el divorcio contencioso.

Yo decía hace poco, en Necochea, que este nuevo Código que tenemos, imbuido de una filosofía fundada en la moral, no hubiera sido posible sin mi padre y sin la comisión de lujo que lo acompañó: los Dres. Spota, Alsina Atienza, Martínez Ruiz, José Bidau y Abel Fleitas. A ellos mi emocionado recuerdo.

Y voy a hablar de otras cosas de mi padre. Sus primeros pasos como docente los dio en la Escuela Nacional de Comercio n° 6, enseñando Historia Argentina, de la cual era un apasionado. Y permítanme que les lea unas líneas de una carta de lectores que algunas alumnas de aquel entonces sacaron en el diario *La Nación*, con motivo de la muerte de papá. Decían de él: No sólo utilizaba la cátedra para enseñar Historia Argentina, sino también para despertar en sus alumnos el amor a la Patria, a sus héroes, a sus aborígenes” y más adelante reiteran: Quedó en la memoria de quienes fuimos sus discípulas ...como el gran comunicador que con su sabiduría despertó el amor a nuestra tierra”.

Y sin duda fue así, porque enseñaba con entusiasmo. En realidad, todo en la vida lo hizo con entusiasmo, con apasionamiento. Era un apasionado del derecho, pero también de la política, de la historia. Disfrutaba viendo una exposición de pintura, una película, jugando al tenis. Era un apasionado de la vida y todo lo encaraba con entusiasmo.

Además era incansable. La garra de mi padre se puede ver en esto. En el año, 71 o '72, no recuerdo bien, tuvo un accidente: se cayó de un caballo, lo que le provocó una seria fractura de pierna que lo obligó a estar mucho tiempo en cama, y entonces decidió “aprovechar el tiempo”. Esto era algo que siempre decía, “hay que aprovechar el tiempo”, y pidió que le llevaran del estudio su máquina de escribir y comenzó “Reales”, la única parte del Tratado que le faltaba desde hacía tiempo, porque no le atraía. Gracias a esa fractura, terminó el Tratado.

A mí me tocó actualizar “Reales” y en los comienzos de la tarea con el Manual todavía vivía papá. Recuerdo que le dije que entendía su demora en hacer esta parte del Tratado, porque la materia me parecía

muy densa, y él me contestó: “Vas a ver que no. Al principio te parece densa, pero después te empieza a gustar. Es muy interesante. A mí me terminó atrapando”. El entusiasmo de siempre.

Y terminé diciéndoles que, pese a los altos cargos que ocupó mi padre en el ámbito político, judicial y académico, pese a las distinciones recibidas aquí y en el extranjero, era un hombre de una extraordinaria sencillez. Lo saben algunas personas que están acá y lo conocieron. Si tuviera que señalar dos características de papá, diría sencillez y una profunda calidez humana. Amó intensamente a su familia, a mi madre, a sus hijos, a sus nietos. Me queda el recuerdo de ese amor y de su inmensa ternura, que me seguirá acompañando siempre.

Muchas gracias.

III

El Dr. Alberto Spota rememoró la vocación docente de su padre, su enseñanza en La Plata y Buenos Aires, sus estudios de ingeniería y aspectos entrañables de su labor como profesor. Antes que una transcripción de su emocionado recuerdo, prefirió dejarnos pensamientos de su padre, que publicamos seguidamente.

IV

Con idéntico espíritu, el Dr. Dalmiro Alsina Atienza se refirió a la labor de su padre.

V

El Dr. Eduardo Sambrizzi –sobrino del Dr. Roberto Martínez Ruiz– prefirió realizar su aporte mediante un meduloso –por lo demás, habitual en las exposiciones del eximio jurista– análisis del régimen de bienes habidos en el matrimonio, según el régimen introducido por la ley 17.711. Como este trabajo ya ha sido publicado en *El Derecho*² –al igual que la exposición del señor decano– nos remitimos a dicho diario.

² *El Derecho*, 1º de julio de 2008.

VI

El acto tuvo un doble final. En primer lugar, el Dr. Marcelo Urbano Salerno –presidente de la sección argentina de la Asociación Henry Capitant– realizó las semblanzas del Dr. José Francisco Bidau y del Dr. Abel Fleitas, también miembros de la comisión redactora de la ley de reformas:

Al término de este homenaje, me veo precisado a decir palabras de gratitud hacia todos los expositores, en nombre de la “Association Henri Capitant des Amis de la Cultura Juridique Française”, asociación que participa de este acto conmemorativo de la reforma que hace cuatro décadas se hiciera al Código Civil.

La “Association Henri Capitant”, cuyo grupo argentino presido, fue fundada en el año 1935, durante una travesía marítima que varios profesores franceses hacían desde Québec a Francia. El tema que los convocó fue el estudio del derecho civil, luego de que François Geny diese un giro a la hermenéutica de la ley, al fundar la escuela de la libre investigación científica. De ahí en adelante, esa entidad, con sede en la Universidad de París, realizó varios encuentros de juristas y su Primer Congreso Internacional, en el año 1939.

Durante la guerra suspendió sus actividades y, luego de su finalización, las reinició con gran éxito, comenzando a publicar los célebres “Travaux” a partir de 1945, volúmenes que recopilan los “rapports” enviados por los miembros de cada país. Esas jornadas, celebradas anualmente en distintos países del mundo, se efectuaron por primera vez en Buenos Aires, en el año 1996. Resulta de gran importancia señalar que uno de sus objetivos consiste en desarrollar el derecho a través de la doctrina, fuente de sabiduría jurídica que ilumina los textos legales para desentrañar su esencia. En el año 2005, nuestra asociación elevó al Ministerio de Justicia de la república francesa un anteproyecto de reformas al derecho de las obligaciones y a la prescripción, obra colectiva en la que participaron Pierre Catalá, Denis Mazeaud, Gérard Cornu, Jacques Ghestin y Rémy Cabrillac, entre otros destacados juristas.

El nombre de Henri Capitant representa todo un símbolo para el derecho francés. Figura prestigiosa en las aulas universitarias, es un autor de renombre, cuya obra continúa siendo citada. Ha sido uno de los científicos más destacados de fines del siglo XIX hasta el año 1937, en el que falleció. Recuerdo una de sus frases más conocidas: “la sociedad está fundada sobre la moral y el derecho”. Fue el primero de los autores que concibió, en el año 1898, una teoría general del derecho civil, cuyo objeto consistió en exponer los elementos comunes que se en-

cuentran en todas las relaciones cuyo conocimiento resulta indispensable, antes de examinar los caracteres particulares y distintivos de cada institución. Mediante esa teoría general, ofreció un panorama del derecho francés y postuló utilizar técnicas apropiadas para el estudio y la interpretación. Luego de publicar en 1914 un célebre “Curso”, en colaboración con Ambroise Colin, dio a la imprenta, en 1923, un libro de suma trascendencia sobre la causa final, obra que leí ávidamente siendo un joven doctorado pues, abrió un nuevo rumbo a mis estudios. Tampoco pude dejar de leer ese pequeño trabajo que escribió en 1926 sobre la tesis de doctorado, tema al cual le dedicó mucha atención.

Años atrás, al entrar en una de las salas de la Universidad de París II, sita en la Plaza del Panteón, donde tiene sus oficinas nuestra entidad, leí una inscripción en latín, estampada en una de sus paredes. Hoy más que nunca, esa máxima latina tiene actualidad y dice así: “Est quidem vera lex recta ratio” (es cierto que la ley auténtica es la recta razón). En la patria del racionalismo, esa frase resulta apropiada para la búsqueda de la ley justa, que siempre ha de perdurar en el tiempo.

Hemos escuchado hablar de alguno de los juristas que participaron en la redacción de la ley 17.711, quienes fueron representativos de la doctrina nacional y se destacaron en la cátedra universitaria. Se ha dado testimonio de la labor realizada y de los frutos cosechados en la jurisprudencia. En gran medida, esa labor tradujo el pensamiento moderno de las corrientes filosóficas surgidas desde los inicios del siglo XX (verbis gratia, en materia de la costumbre, las deudas de valor y el daño moral).

Recordemos que, si bien la calificación de jurista es un mérito discernido a un autor por la comunidad forense, otorgándole prestigio y notoriedad, éste debe reunir ciertas cualidades que avalan ese reconocimiento. En primer lugar, la autoridad intelectual, más la trayectoria en el campo de la magistratura, la profesión y la docencia. En segundo lugar, la obra escrita, con la solidez de los argumentos desarrollados, mediante la claridad de las ideas, el razonamiento utilizado y la ponderación del ideal de Justicia. No se trata de apreciar su labor cuantitativamente, sino desde el punto de vista del conocimiento adquirido y de la excelencia de sus aportes.

Permítaseme evocar hoy a Abel Fleitas (1912-2001), quien intervino en sus comienzos en la tarea reformadora. Camarista de nota, decano de la Universidad de Buenos Aires, donde enseñó durante largos años, hombre de bien. Su tesis para obtener el título de doctor versó sobre “El abuso del Derecho en la Reforma del Código Civil Argentino”, libro fundamental para profundizar la cuestión. Precisamente, en este punto, la ley 17.711 creó esa figura con un criterio equilibrado que ha permitido aplicarla sin mayores inconvenientes, evitando caer en peli-

grosas desviaciones. Capitant enseñaba a sus alumnos que los derechos deben ser ejercidos de acuerdo a su finalidad natural y de modo normal.

Al cerrar este homenaje, agradezco una vez más a la Universidad Católica Argentina la organización brindada y a los destacados colegas que participaron en esta celebración.

VII

Por fin, quien escribe esta crónica, retomando las palabras del señor decano –sobre la ley 17.711, como la “reforma de los jueces” señaló que coincidía con esa idea a condición de que se recordara que se trataba de “aquellos” jueces, señalando que en la última reforma del Código Civil mediante la ley 24.441 la experiencia sobre los jueces de los años noventa, llevó al legislador a no tener la misma amplia confianza en el “prudente arbitrio judicial”, de allí que en varias de estas normas exige un pronunciamiento expreso de los fundamentos de las decisiones. Habían pasado treinta años de “la reforma de los jueces” y los jueces existentes ya no eran los mismos: activistas, litigantes, designados muchos de ellos mediante componendas diversas, morosos en el dictado de las sentencia, no gozaban de la misma *auctoritas* de los jueces de los años sesenta.

Es de reconocer que siempre han existido jueces forjados en la antigua matriz de la *gravitas* tradicional (y aún hoy los hay) y que no son aquellos que han cohonestado iniquidades inexplicables, de raigambre ideológica sesgada, y que han bendecido el robo de los ahorros de los ciudadanos de este bendito país que se debate en el borde de la disolución.



PARTE III

**SEGUNDO ENCUENTRO
INTERUNIVERSITARIO DE DERECHO
DE FAMILIA. FILIACIÓN.
CONTROVERSIAS JURÍDICAS ACTUALES.
FACULTAD DE DERECHO
DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD
CATÓLICA ARGENTINA, BUENOS AIRES,
4 DE JUNIO DE 2008**

LOS PRINCIPIOS ÉTICO-JURÍDICOS DEL VÍNCULO PATERNO-FILIAL Y FAMILIAR POR ADOPCIÓN

DRA. CATALINA ELSA ARIAS DE RONCHIETTO¹

Sumario

Introducción.

1. *De lege ferenda*. La supresión y sustitución de la adopción simple
2. Los principios ético-jurídicos configurativos de la filiación y el parentesco por adopción plena.
3. *De lege ferenda*. Denominación en el Código Civil Argentino.
4. El derecho del menor de edad en desamparo familiar originario a la filiación por adopción.
Instancia conclusiva.

¹ Doctora en Ciencias Jurídicas y Sociales. *Summa cum Laude*. Premio Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, UM, 1996. Directora y fundadora del Instituto de Derecho Civil “Profesor Dr. Guillermo A. Borda”. Investigadora del Departamento de Investigaciones Científicas y Tecnológicas, DICYT,UM. Profesora titular ordinaria de Derecho Civil V. Familia. Profesora asociada ordinaria de Bioética y miembro del Comité de Bioética de la Facultad de Ciencias de la Salud, FCS,UM; directora de Tesis de Doctorado y miembro de tribunales de maestrías y de tesis de doctorado en Derecho y Bioética. Miembro del Instituto de Derecho y Ciencias Sociales, región Cuyo, de la Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales de Córdoba; autora del libro *La adopción* (Abeledo-Perrot, 1997, 1ª reimp. 2008). Coautora en obras colectivas, entre ellas, *La persona humana* (La Ley, 2001), *El derecho frente a la procreación artificial* (Ábaco de Rodolfo Depalma, 1997), “La curatela especial (...) La curatela especial del concebido criopreservado”, en *Código Civil Comentado de Perú* (Gaceta Jurídica, 2003) y de numerosos artículos y notas a fallo.

Introducción

Una vez más, en esta importante cuestión del derecho de familia, la filiación, elegimos fundamentar la supresión y sustitución de la adopción simple, porque consideramos que ése es el paso legislativo que falta concretar para consolidar el régimen de filiación por adopción y lograr la clarificación del propio régimen de filiación y de tutela nacional; cuestión respecto de la cual nuestra convicción fructificó en agosto de 1997, con la publicación de nuestra obra *La Adopción*² y sobre cuya temática hemos continuado dialogando y exponiendo,³ siempre con profunda convicción.⁴

² ARIAS DE RONCHIETTO, Catalina Elsa: *La Adopción*, prólogo de Guillermo A. BORDA, Buenos Aires, Abeledo- Perrot, 1997, 1ª reimpresión, Buenos Aires, Abeledo Perrot, junio de 2008.

³ Agradezco, como especial estímulo, la recepción de la tesis como tal por ZANNONI, Eduardo A., en su prestigiosa obra *Derecho Civil, Derecho de Familia*, 4ª edición, Buenos Aires, Astrea, t. 2, pág. 619, nota 100, a partir de la 3ª edición. Mucho agradezco, también, la consideración y remisión a lo propuesto de los distinguidos juristas: UGARTE, Luis A., en BUERES, Alberto HIGHTON, Elena I: *Código Civil y normas complementarias. Análisis doctrinario y jurisprudencial*, Buenos Aires, Hammurabi, 2003, t. 1B, pág. 323; BELLUSCIO, Augusto C.: “La adopción plena y la realidad biológica”, pág. 42, en AA.VV.: *La nueva ley de adopción*, número especial, en *Jurisprudencia Argentina*, y a Nora LLOVERAS, su coordinadora, 1997; MAZZINGHI, Jorge A.: “Filiación por Afinidad”, *Derecho de Familia. Filiación*, t. 4, Buenos Aires, Ábaco de Rodolfo Depalma, parágrafo 731, págs. 224-226. Asimismo, en la reciente 4ª edición del *Tratado de Derecho de Familia, Filiación*, t. 4, Buenos Aires, La Ley, 2006, en el parágrafo 741, págs. 153-154, respectivamente; PERRINO, Jorge Oscar: *Derecho de Familia*, cit., prólogo de José M. CASTÁN VÁZQUEZ, Buenos Aires, Lexis-Nexis, 2006, pág. 1583.

⁴ Otras publicaciones de la autora sobre el tema: i) “Supresión y sustitución de la adopción simple”, en AA.VV.: *La nueva ley de adopción n° 24.779*, número especial coordinado por Nora LLOVERAS, Buenos Aires, *Jurisprudencia Argentina*, 1997; ii) “Principios jurídicos básicos en derecho de familia. Identidad y familia”, en *Apuntes jurídicos*, Consejo latinoamericano de estudiosos del derecho internacional y comparado, COLADIC, año 2, n° 3, Mendoza, 1999; iii) “Reforma al régimen nacional de filiación y tutela”, *Apuntes Jurídicos*, año 5, n° 4, Consejo latinoamericano de estudiosos del derecho internacional y comparado, COLADIC, Mendoza, 2003; iv) “Naturaleza del vínculo adoptivo. Su dignidad”, Buenos Aires, en *El Derecho*, 93-953; v) Nota a fallo C.S.J.N., “La filiación por adopción plena y el derecho a la identidad. Principios jurídicos configurativos del vínculo adoptivo”, en *La Ley*, Buenos Aires, 22 de marzo de 2006; “El vínculo paterno-filial y familiar por adopción, hoy”, en *El Derecho*, n° 11.824, año XLV, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 22 de agosto de 2007.

Consideramos que la consolidación social y jurídica del vínculo adoptivo exige apartar al instituto de las distintas funciones –ajenas a su fin propio– que aún hoy se le adjudican. Tales son las dos funciones que la última reforma, ley 24.779, conservó a la adopción simple: a) una crianza y cuidado personal de apoyo y buena voluntad, valiosos, indudablemente, pero distintos de la entidad del vínculo paterno-filial y familiar; y b) la adopción integrativa del hijo del cónyuge.

1. *De lege ferenda*. La supresión y sustitución de la adopción simple⁵

Destacamos que la filiación y parentesco por adopción no son figuras jurídicas ubicuas por híbridas, instrumentables como paliativo para toda situación familiar deficitaria de los menores de edad no emancipados. La filiación por adopción “de amparo típica”⁶ es una institución del derecho de familia que emplaza al niño en grave desamparo en un vínculo paterno-filial y familiar análogo al de origen biogenético; de aplicación extraordinaria, subsidiaria y específica. Exige, por ello, exclusividad e irrevocabilidad, lo cual obliga a prever la sujeción expresa de la potestad parental adoptiva a causales específicas de extinción, privación, suspensión, indignidad y desheredación a prever expresamente, además de la aplicación de las previstas respecto de la potestad parental de origen biogenético.

El esquema que sigue resume los puntos centrales de nuestra propuesta *de lege ferenda*:

⁵ ARIAS DE RONCHIETTO, Catalina Elsa: *La Adopción*, ob. cit., “El vínculo paterno-filial y familiar por adopción, hoy”, en *El Derecho*, citado. En este reciente artículo se basa la ponencia enviada a la Comisión de Derecho de Familia de las XXI Jornadas Nacionales de Derecho Civil, Universidad de Lomas de Zamora, 2007; así como la conferencia en el I Encuentro Académico Cuyano, organizado por el Instituto de Derecho y Ciencias Sociales de la Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales de Córdoba, San Juan, 31 de mayo y 1 de junio de 2007. Agradezco su comentario en esa oportunidad al Dr. Marcos CÓRDOBA y al prof. Dr. Luis MOISSET DE ESPANÉS, su difusión por la red de la Academia Nacional de Derecho de Córdoba.

⁶ BORDA, Guillermo A.: *Tratado de Derecho Civil. Familia*, Buenos Aires, Perrot, t. II, 9° edición, 1993. Define: “La forma que puede llamarse típica se da cuando una persona adopta a un menor que le es extraño y se encuentra en estado de abandono”, n° 811, pág. 126.

A. *De lege ferenda*. **El reconocimiento de la adopción plena, como exclusiva figura de filiación y parentesco por adopción**, por ser la única en la que se realiza su naturaleza ético-jurídica, su fin: constituir un vínculo jurídico paterno-filial y familiar, con el reconocimiento legal pleno de sus correspondientes efectos jurídicos,⁷ conforme se desarrollará a continuación al analizar sus principios ético-jurídicos configurativos.

B. La consiguiente supresión y sustitución de la adopción simple. Ello requiere la implementación legal integral:

B.1. *De lege ferenda*. **La Tutela por Afinidad. Su categorización e implementación legal integral.** En reemplazo de la adopción integrativa del hijo del cónyuge,⁸ recordando que el parentesco por afinidad surge del matrimonio. La reglamentación específica integral (derechos, deberes personales y patrimoniales, derechos sucesorios, obligaciones e impedimentos) procura garantizar igualdad en el trato legal de los hijos de anterior unión respecto de los hijos del siguiente matrimonio de sus padres, medio hermanos entre sí, respectivamente.⁹

B.2. *De lege ferenda*. **Guardas o Tutelas Judiciales. La previsión legal de modelos de diversas guardas o nuevas tutelas judiciales específicas**, para orientación del Tribunal, en los diversos supuestos de menor, aunque insuficiente amparo familiar de ori-

⁷ PERRINO, Jorge Oscar: “Clases de Adopción”, en *Derecho de Familia*, ob. cit., págs. 1581-1607; ZANNONI, Eduardo A.: “Ley 24.779”, en BELLUSCIO, Augusto C. (director) - ZANNONI, Eduardo A. (coordinador): *Código Civil Comentado*, Buenos Aires, Astrea, t. 6, 1998.

⁸ Otros destacados autores, como Cecilia GROSMAN e Irene MARTÍNEZ ALCORTA, propugnan una nueva forma de familia, a la que denominan “ensamblada” pero, con criterio predominantemente sociológico, admiten en su origen tanto al segundo matrimonio como a las uniones de hecho, lo cual hace incompatibles jurídicamente nuestras propuestas; cfr. *Familias ensambladas, nuevas uniones después del divorcio*, Buenos Aires, ed. Universidad, 2000.

⁹ ARIAS DE RONCHIETTO, Catalina Elsa: “Filiación por afinidad”, capítulo XIII, en *La Adopción*, ob. citada. Menciono, con agradecimiento, que una observación de Jorge A. MAZZINGHI, respecto de la situación personal de muchos hijos frente al divorcio de sus padres, me llevó a denominar al instituto no ya como “Filiación”, sino como “Tutela por Afinidad”.

gen del niño, casos en los que no se justifica conceder su adopción plena, sino que en su central resguardo corresponde colaborar con ella de distintos modos y con diversos fines, los cuales serán dos principalmente: i) discernir judicialmente la tutela del menor de edad, por un pariente o por un extraño, idóneos; ii) u otorgar por vía judicial una guarda judicial hasta que sea prudente reanudar su convivencia con su familia de origen o, de no ser así, implementar una guarda preadoptiva, conforme los artículos 317, 318 y 319 del Código Civil. El derecho de familia italiano, con el *affidamento*, y el derecho de familia español, reforma de 1987, con el acogimiento familiar, prevén guardas en este sentido.

B.3. *De lege ferenda*. **La Tutela Adoptiva.** Para los supuestos de impedimento de adopción por parentesco, con cuyo fundamento y regulación en la ley 24.779 concordamos plenamente,¹⁰ proponemos la incorporación, al derecho de familia, de una nueva categoría de tutela: la Tutela Adoptiva, para dar respuesta cierta a la protección del menor de edad, en defensa de cuyo derecho a la identidad personal no corresponde falsear (¿desde la sentencia?) el orden generacional del parentesco. La concesión de excepciones a principios con fundamento tan sólido corroe las instituciones y siempre es arbitraria.

Por ello, y desde la comprensión de que según sean las circunstancias, los abuelos, los hermanos y medio hermanos mayores o también otros parientes biogenéticos, adoptivos plenos o por afinidad, porque en nuestra propuesta el impedimento adopticional abarcaría hasta el sexto grado de parentesco, hijos de primos hermanos, los tíos, los primos mayores que deseen proveer al menor de un amparo más enérgico y generoso y respondan a los demás requisitos de idoneidad, postulamos esta nueva categoría de tutela que, en resguardo del menor de edad y

¹⁰ BORDA, Guillermo A.; con gratitud, menciono que el nombre de esta nueva forma de tutela, *de lege ferenda*, surgió en una conversación con el ilustre jurista, propuesto por él, pág. 21; cfr. en ARIAS DE RONCHIETTO, Catalina Elsa: *La Adopción*, op. cit., prólogo de Guillermo A. BORDA, pág. 14; capítulo X, “El impedimento de adopción por parentesco”, págs. 167-177; págs. 298-99; MAZZINGHI, Jorge A.: “Adopción *contra legem*”, nota a fallo de la Cámara de Apelaciones Civil y Comercial de Santa Fe, Sala III, 21/12/95, *El Derecho*. 06/06/97. En discrepancia: FERRER, Francisco: “Derogación tácita de la prohibición de adoptar a los nietos”, J.A., 1996-I-36.

de los vínculos familiares, lo integraría a la familia del tutor adoptante en completa equiparación jurídica con los hijos de éste.¹¹

2. Los principios ético-jurídicos configurativos de la filiación y el parentesco por adopción plena

La soledad existencial del menor de edad huérfano, sin filiación acreditada, en grave abandono o inicuo maltrato familiar; del niño o adolescente librado, en suma, a su infortunio, durante el tiempo en el que en su vida personal, su necesidad de amor y de cuidados, de pertenencia espiritual a un mundo de vínculos psico-afectivos profundos, la que es indicio cierto de nuestra humana condición de criaturas, en su caso está desierto. Por ello, es particularmente clarificadora la reforma de la ley 23.264, al ubicar la adopción (siguiendo al derecho español y éste, al Digesto) entre las causas de extinción de la potestad parental, conforme, siempre y estrictamente, a la exigencia básica de respetar el carácter excepcional, subsidiario y específico de la adopción plena, respecto del vínculo paterno-filial y familiar de origen biogenético.

Los principios ético-jurídicos esenciales, *conditio sine qua non*, que deben ser reconocidos y reglamentados en la ley, aplicados en la sentencia¹² y difundidos para el conocimiento social, que expresan y resguardan en inescindible interrelación la naturaleza ético-jurídica del vínculo filiatorio y familiar adoptivo, son:

a) El principio adoptional central: la protección del mejor bien del menor de edad no emancipado. Se destaca que su primer contenido concreto es el resguardo expreso del derecho a la vida del niño desde su concepción¹³ hasta su mayoría de edad y abar-

¹¹ ARIAS DE RONCHIETTO, Catalina Elsa: ob cit., cfr. capítulo XI “La Tutela y la Curatela Adoptivas”, págs. 179-193.

¹² HERRERA, Marisa y SPAVENTA, Verónica: “El caleidoscopio judicial en cuestiones de adopción”, en “Adopción y otras formas de convivencia familiar”, *Derecho de Familia Revista interdisciplinaria de doctrina y jurisprudencia*, n° 27, Buenos Aires, Lexis-Nexis, 2004; KRASNOW, Adriana: *Filiación*, Buenos Aires, La Ley, págs. 106-108.

¹³ AA.VV.: Séptimo Simposio “Temas y Controversias de Derecho Civil: El derecho a la inviolabilidad de cada vida humana, Instituto de Derecho Civil Profesor Dr. Guillermo A. Borda, FCJS, Universidad de Mendoza, en *La Ley*, Región Cuyo,

ca su derecho a la integridad personal, al cuidado de su salud, a la crianza y educación, al desarrollo pleno de su personalidad; derechos que exigen contar con el irremplazable ámbito de la vida en intimidad familiar.

b) Aplicación del principio de matrimonialidad a la filiación por adopción. El marido y la mujer, el matrimonio, deberá ser previsto como único adoptante en titularidad y ejercicio conjunto de la patria potestad, salvo circunstancias de excepción en el caso concreto, expresadas en la sentencia que conceda la filiación por adopción a una persona sola. La necesidad de padre y madre para una vida saludable y feliz así lo exige, con fundamento en la dignidad del hijo y de la propia familia, reconocido elemento natural y fundamental de la sociedad.

c) El principio adopcional de judicialidad. Este principio garantiza el resguardo de exigencia constitucional del debido proceso, tanto en el proceso de concesión de la guarda preadoptiva, como en el juicio de la filiación y parentesco; la participación del Ministerio de Menores y del Ministerio Fiscal. También este principio resguarda el derecho al acceso al expediente del hijo adoptivo, si fuese necesario y así solicitado, abarcando el correlativo derecho de los progenitores, de los padres adoptantes y, centralmente, del hijo por adopción a la fundamentación de la sentencia concediendo la adopción, relatando la historia vital originaria, acompañada de las pruebas correspondientes. Así, también, la constancia del compromiso específico de los padres adoptantes, como tales, de informar al hijo sobre su origen adoptivo. Lo harán en forma gradual, de acuerdo con la madurez y personalidad del hijo; se trata de un deber intransferible que no atenta contra la integridad del vínculo adoptivo, como se afirma a veces superficialmente, sino que resulta unitivo porque integra la verdad vital que legitima su propio sentido y hace a su dignidad.

Voces Jurídicas, año 11, n° 5, junio de 2006; MAZZINGHI, Jorge A.: “La interrupción del embarazo: el aborto”, en AA.VV.: *La persona humana*, director Guillermo A. BORDA, Buenos Aires, La Ley, 2001, págs. 63-79; ARIAS DE RONCHIETTO, Catalina Elsa: “El debate sobre la despenalización del aborto. Antijurídica reducción de cada vida humana a cosa disponible”, en *El Derecho*, Buenos Aires, n° 12.024, junio de 2008.

d) El principio adoptcional de excepcionalidad. La filiación y parentesco por adopción son siempre una respuesta jurídica excepcional a circunstancias del menor de edad no emancipado igualmente excepcionales; es estrictamente subsidiaria del vínculo filial y familiar biogenético originario. También, del vínculo jurídico adoptivo pleno, en el caso de fin o de privación de la patria potestad adoptiva.

e) El principio adoptcional de exclusividad. La salud de todo vínculo paterno-filial exige un padre y una madre para cada hijo, nunca un sobrevuelo confusito de figuras pretendidamente parentales. Requiere dos importantes medidas legislativas y una coherente información y difusión pública para su comprensión social: a) es fundamental erradicar, prohibiéndolos, los acuerdos entre la progenitora y los futuros adoptantes, pactados a veces durante la propia gestación, con o sin la participación de intermediarios de mejor o peor pero siempre errada voluntad, con o sin dinero por medio; en sí misma, la conducta es un agravio al niño y a la dignidad de todos los adultos implicados, aun en el caso de que el origen del acuerdo sea el haber guiado a la progenitora para evitar un aborto. En ese caso, corresponde informarle sobre la posibilidad de la entrega del hijo en adopción, acompañarla al juzgado y subrayarle que recién decidirá cuando el hijo nazca; y b) prohibir también, como advertencia legal y con el fin de desalentar su práctica (función docente de la ley), las endémicas guardas “de hecho” con fines adoptivos.

Es fundamental comprender que integra la esencial dignidad del vínculo filiatorio y familiar adoptivo el absoluto desconocimiento recíproco de los progenitores y de los padres adoptantes; todo lo cual también garantiza el libre consentimiento de los progenitores ante el juez. La ley también deberá prohibir la intermediación de terceros conocidos por ambos; a su vez, las instituciones que cooperan con la implementación de la adopción también deberán ser cuidadosas de la aplicación de este principio y responsables de su violación. El magistrado, el Ministerio de Menores y el Ministerio Fiscal son quienes, ejerciendo sus funciones constitucionales y legales, deslindarán, con absoluta objetividad, principios de judicialidad y de excepcionalidad, las situaciones adultas, en central protección del menor de edad, re-

conocido como siempre sujeto de derecho, como una persona humana en grave indefensión, no “algo” de lo que se dispone.

Por similares razones, la ley deberá prohibir la denominada “adopción abierta”, práctica que pretende la impensable superposición de pretensas figuras parentales, el trato como tales entre los progenitores y los padres adoptantes. Debe quedar claro: si no existe un desamparo familiar comprobado y grave –aplicación correlativa del principio de judicialidad y excepcionalidad–, simplemente el magistrado complementará el cuidado del menor de edad con tutelas o guardas judiciales a supervisar, según las circunstancias, pero no deberá conceder la guarda de entidad preadoptiva.

f) El principio adopcional de veracidad. La revelación al hijo adoptivo de su origen¹⁴ es tarea específica, gradual y propia de los padres adoptivos. Como ya señalamos, la misma no daña al vínculo adoptivo, sino que lo integra, lo madura y fructifica en él, de modo natural y con paz enraizada en la vida convivida. Sólo es necesario, como lo es para la vida en general, alentar en el hijo grandeza de sentimientos, no dar lugar a falsas expectativas ni a inoportunos rencores; la verdad consiste en el infortunio que se evitó y se anima en la realidad cotidiana vivida por padres e hijos, abuelos y nietos, tíos, primos y sobrinos por vínculo adoptivo pleno.

g) El principio adopcional de extraneidad. Si existiesen parientes idóneos, principios de excepcionalidad, de judicialidad y de veracidad, ejercerán la tutela. El Código Civil Argentino prohíbe la adopción por los abuelos y los hermanos y medio hermanos. Es lo correcto, lo impone la realidad: el vínculo generacional de parentesco no debe ser violentado, el abuelo no es el padre del niño ni sus tíos biogénéticos son sus hermanos ni sus hermanos, sus padres. Si ellos

¹⁴ ZANNONI, Eduardo A.: “Adopción plena y derecho a la identidad personal. La ‘verdad biológica’: ¿Nuevo paradigma del derecho de familia?”, Buenos Aires, *La Ley*, 1998-C-1179; haciendo referencia a las tres dimensiones del derecho a la identidad expuestas por LORENZETTI, Ricardo, en “Constitucionalización del Derecho Civil y Derecho a la Identidad Personal en la Doctrina de la Corte Suprema”, *La Ley*, 1993-D-678.

son idóneos, ejercerán la tutela legal, abarcando también este impedimento –a nuestro criterio– los parentescos por afinidad y por adopción plena.

h) El principio adoptcional de irrevocabilidad. El vínculo filiatorio y familiar adoptivo como tal rige “en las buenas, en las malas y en las medianas” que vayan acaeciendo en la vida en común, tal como ocurre con su modelo, el vínculo paterno-filial y familiar biogenético. El vínculo adoptivo es irrevocable, su dignidad como vínculo filiatorio y familiar así lo impone. No obstante, correlativamente y precisamente por serlo, la ley deberá incluir causales específicas de extinción, privación y suspensión, indignidad y desheredación de la patria potestad adoptiva, además de la extensión expresa de la aplicación a la patria potestad adoptiva de las respectivas causales previstas respecto de la autoridad de los padres de origen biogenético.¹⁵

Instancia conclusiva

Si bien es muy significativa la incorporación al cuerpo del Código Civil del Título IV “De la adopción”, Sección II, Libro 1º, artículos 311-340, reforma 24.779 de 1997; la reforma debió haber titulado: “Del parentesco adoptivo” y en él, “La filiación adoptiva”. Tal vez, en este retaceo o inadvertencia del lenguaje empleado asoma, una vez más, la evidencia de que la naturaleza jurídica de la filiación y del parentesco por adopción aún debe ser afirmada en el ámbito jurídico nacional, como tal.¹⁶

¹⁵ BORDA, Guillermo A., en su prólogo en ARIAS DE RONCHIETTO, Catalina Elsa: *La Adopción*, ob. cit., pag. 13.

¹⁶ Entre los autores nacionales, sólo Eduardo FANZOLATO ha titulado su obra *La filiación adoptiva*, Córdoba, Advocatus, 1998; también en 2006, *Filiación adoptiva* de Darío CUNEO y Clay de HERNÁNDEZ, prólogo de Eva GIBERTI, Buenos Aires, Juris. Por su parte, el prestigioso jurista chileno Hernán CORRAL TALCIANI tituló su obra *Adopción y Filiación Adoptiva*, Santiago, Editorial Jurídica de Chile, 2002.

DEMOCRATIZACIÓN DE LA FAMILIA Y SU INCIDENCIA EN LOS VÍNCULOS JURÍDICOS FAMILIARES

ÚRSULA C. BASSET¹

1. Introducción

Hace un par de años, tuvo lugar en Lyon, Francia, la quincuagésimo tercera Conferencia Internacional de la *International Commission on Couple and Family Relations*. Ese año se abordó el tema “Families and democracy. ¿Compatibility or incompatibility? ¿Opportunity or challenge?”.² Recuerdo mi perplejidad. Poco después de esta conferencia, advertí que la cuestión había calado en alguna doctrina nacional y de hecho constituía uno de los probables modelos ideológicos que inspiraron la “Ley de protección integral del niño, la niña y el adolescente” (ley 26.061). Desde entonces, se trata para mí de una asignatura

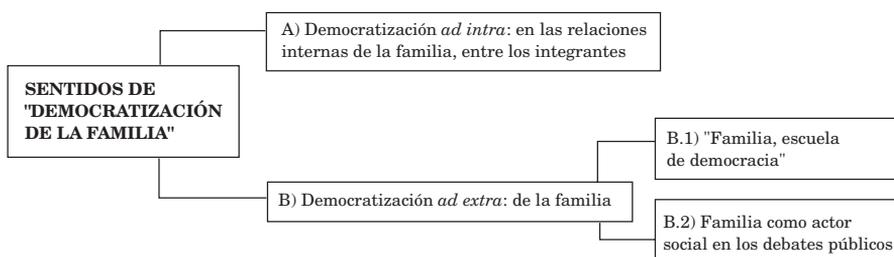
¹ Abogada (UBA). Investigadora, Becaria y Docente (UCA). Miembro del Instituto de Bioética de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas. Doctoranda (UCA). Curso de especialización en Derecho de Familia (UCA).

² En realidad, el antecedente debe ser remitido probablemente a la controvertida *Declaración de Sanya*, organizada por la Comisión de planeamiento familiar y población de China, como confrontación a la plataforma de la reunión contemporánea mantenida en Doha. Recordemos que la Conferencia Internacional de Doha (Qatar) fue organizada como broche de cierre del 10º aniversario del año internacional de la familia, decretado por la ONU. La *Declaración de Doha* fue tomada en cuenta por la Asamblea General de la ONU por resolución del 6/12/2004 (A/RES/59/29).

pendiente, cuyos esbozos de comprensión trataré de compartir con ustedes esta tarde.

2. Tres sentidos posibles de democratización

De acuerdo con una de las principales comunicaciones del congreso mencionado en el párrafo anterior, podemos mencionar tres sentidos de la democratización, según el cuadro que se presenta a continuación:



El caso A se refiere a la democratización *en* las relaciones intrafamiliares. Este sentido de “democratización de la familia” fue el que tuvo mayor recepción en la doctrina nacional. Supone que la democracia –en tanto que sistema de gobierno– debe aplicarse tanto al Estado como a la familia. En este primer sentido, concentraremos nuestra contribución. Sin embargo, señalemos los dos sentidos restantes.

El caso B se refiere a la “democratización” de las relaciones de la familia *con la sociedad*. Por amor a la simetría, podríamos llamarlo “democratización en las relaciones extrafamiliares”. Ha tenido dos repercusiones sustanciales, una de las cuales no ha tenido relieve y la otra sí.

La primera de las dos podría rotularse bajo el lema “*familia: escuela de democracia*” (B.1). La familia, en su función de transmisora de la cultura, tendría a su cargo hacer cundir las ideas que sustentan el sistema de gobierno democrático. Consistiría su tarea en realizar una propaganda política *ad intra* para reclutar nuevos demócratas a futuro, que garanticen la continuidad del sistema. Es un contenido más bien político, y no jurídico. Este sentido fue el que se tomó en la *Declaración de Sanya*, del año 2004.

La segunda forma de entender la “democratización” *ad extra* sería concebir a la familia como un actor social, legitimado en la participación institucional en los debates públicos (B.2). El expositor que sostuvo este sentido de la “democratización de la familia” insistía en que una auténtica democratización implicaría que la familia estuviera legitimada a participar en los debates de las políticas públicas que le conciernen.³ Es un contenido esencialmente político y no jurídico, pero en su enunciado contiene una seria puesta en cuestión de la formación de las leyes sobre la familia.

Como adelantamos, en esta comunicación abordaremos sustancialmente el caso A, es decir, el sentido que se refiere a la democratización de las relaciones intrafamiliares, pues es el que más relevancia tiene para el derecho de familia.

3. Dos modelos de democratización de la familia

Según señalábamos más arriba, el sentido A de “democratización de las relaciones intrafamiliares” significaría la aplicación de la forma de gobierno democrática, a la institución familiar. A continuación, expondremos dos cristalizaciones de los modelos de democratización intrafamiliar.

3.1. El modelo de Anthony Giddens

Probablemente, la primera formulación de esta forma privatista de concebir la democratización de la familia debe encontrarse en el sociólogo inglés contemporáneo Anthony Giddens, en su libro de 1994 *The transformation of intimacy*.⁴ La teoría de Giddens adscribe a un formato liberal de pensamiento.

Giddens sostiene que *el nuevo horizonte de la democracia es avanzar sobre la intimidad*. Esta última debe ser democratizada.

³ PAS, Hermann: “Family and participation in decision-making in society”, conferencia pronunciada en la *53 th International Conference “Family and Democracy...”*, Lyon, 7-10 de junio de 2006.

⁴ Publicado en 1994, por la editorial Cambridge. No pudimos consultar la lengua original. Ofrecemos la traducción castellana: GIDDENS, Anthony: *La transformación de la intimidad*, Madrid, Cátedra, 2006.

El *punto de partida para tal democratización es el respeto del “principio de autonomía”*. Por principio de autonomía Giddens entiende “la realización feliz del proyecto reflexivo del yo personal”. La realización del proyecto del yo personal es condición para relacionarse en forma igualitaria con los demás.⁵

La base de la democracia es “la implicación recíproca de los cónyuges en las condiciones de su asociación matrimonial”, que puede incluir la distribución de tareas y funciones de cada uno de ellos (aquí hay que aclarar que, si bien el lenguaje en general es impreciso, el autor insiste en puntualizar que se refiere a uniones heterosexuales y eventualmente al matrimonio). Es decir que, para Giddens, *la familia se funda permanentemente en un pacto* que implica a ambos integrantes de la pareja. El pacto que da origen a la familia es abstracto, no necesariamente tiene una formulación real (histórica).

La democracia de la intimidad supone un *diálogo abierto permanente “sin absolutos éticos”*. Se trata de un trasvasamiento unívoco a la esfera familiar de los debates que se dan en los foros públicos, en la democracia política. Para que el debate sea *totalmente* abierto, para Giddens es necesario que no haya absolutos éticos⁶ que limiten el diálogo. Las normas éticas absolutas condicionarían la totalidad del diálogo.

Giddens reconoce que es necesaria la *autoridad* en la familia, pero la concibe como una “*especialización funcional* que recae en el miembro más idóneo de la familia para ejercerla, en virtud del acuerdo. No se le escapa que los niños –sobre todo los de temprana edad– no están en condiciones de discutir las pautas de su propia educación. Resuelve este inconveniente sosteniendo que las *pautas educativas deben ser capaces de justificarse por “la lógica de los hechos”*. En otras palabras, Giddens formula la ficción de que los niños, si fueran adultos, estarían de acuerdo con las pautas educativas, porque son lógicas.⁷

La democracia íntima requiere *responsabilidad*. La responsabilidad significa que todos los derechos tienen como contrapartida una obligación.

⁵ Ob. cit., pág. 174.

⁶ Ibídem, pág. 175.

⁷ Ibídem, pág. 174.

Para Giddens, la *globalización* es un fenómeno altamente positivo y la familia es un obstáculo para el progreso de la globalización, porque funciona como un caparazón para sus miembros.⁸

En síntesis apretada, ésa es la propuesta de Giddens. Veamos, pues, el segundo modelo de “democratización de la familia” propuesto por Alessandro Baratta.

3.2. El modelo de Alessandro Baratta

Este segundo modelo de democratización de la familia proviene de la escuela crítica. Para analizar este segundo modelo, tomaremos como paradigma la formulación que propone Alessandro Baratta, prolífico autor italiano contemporáneo, que se inició en la vertiente del derecho penal, pero que consagró sus últimos años a la aplicación de los derechos humanos a la niñez, con especial atención a su realización en Latinoamérica.

Baratta sostiene que “la democracia es buena para los niños” y “los niños son buenos para la democracia” (en estos lemas se condensan los sentidos que enunciarnos como A y B.1).⁹ La transición hacia la democratización de la infancia lleva desde la doctrina de la situación irregular (“del niño al menor”) a la *doctrina de la protección integral* (“del menor al ciudadano”). Se trata de un paradigma anunciado pero aún no realizado acabadamente.¹⁰

⁸ “We continue to talk of the nation, the family, work, tradition, nature, as if they were all the same as in the past, but they are not. They are what I call shell institutions. They are institutions that have become inadequate for the tasks they are called upon to perform”. GIDDENS, Anthony: “Globalization: An irresistible force”, en *Daily Yomiuri*, 7/6/1999, <http://www.globalpolicy.org/globaliz/define/irresfrc.htm> (consultado el 20/5/2008). Semejantes ideas son las que expuso en su obra *Runaway world: Globalization is reshaping our lives*, publicada en Nueva York, Routledge, 2000.

⁹ “Volvamos la vista a nuestras dos valiosas proposiciones: la democracia es una ocasión favorable para reforzar los derechos de los niños y los derechos de los niños son o pueden ser una ocasión favorable para reforzar la democracia”. En BARATTA, Alessandro: “Infancia y Democracia”, pág. 1, punto 1, escrito que integra el *Curso a distancia sobre secuestro internacional de menores* del Instituto Interamericano del Niño, la Niña y Adolescentes (OEA), www.iin.oea.org/sim/cad/sim/pdf/mod1/Texto%204.pdf (consultado el 28/5/2008).

¹⁰ “El segundo axioma, al contrario, sugiere la transición desde el paradigma de la doctrina de la situación irregular a la doctrina de la protección integral de niños y adolescentes”, ob. citada.

Para Baratta, la democratización será posible en el marco de la igualdad, cuando el niño sea *ciudadano*, en el pleno ejercicio de derechos que emergen de esa condición (económicos, sociales, civiles, pero sobre todo, políticos). Para alcanzar *la democracia, los niños deben ser “empoderados”*. Sin embargo, a diferencia de lo que sucedió con otros procesos de empoderamiento, el empoderamiento de los niños sufre *tres anomalías*:

- 1) Los niños *no son parte contratante del pacto social de la modernidad*.¹¹ En otras palabras, los niños encuentran protección en el estado civil, pero no son parte del pacto que da origen a esa protección.
- 2) La lucha de los niños por su igualdad *está desvinculada de la lucha por el reconocimiento de su diferencia*. Para los niños, según Baratta, el argumento de la diferencia produjo beneficios mínimos, puesto que se basa en una dialéctica de oposición niño-adulto, en donde el niño es lo incompleto y el adulto es el modelo de su compleción. Esta dialéctica desfavorece las potencialidades de los niños.
- 3) *La lucha de los niños no ha sido conducida por niños, sino por adultos*.¹²

Si bien Baratta señala que la lucha de los niños, a diferencia de otras luchas por la igualdad, no tiene antagonista, en realidad, aclara que eventualmente *los antagonistas en la lucha de clases que libran los niños son los adultos*, quienes son los mismos que supuestamente conducen esa lucha en su beneficio.¹³ Así, los adultos han incurrido en la omisión probablemente interesada de no desarrollar el derecho a la participación política de los niños.¹⁴

¹¹ “En primer lugar, la exclusión de los niños del pacto social en la actualidad se da como una exclusión explícita y programada del pacto social de la modernidad: una exclusión del ejercicio de la ciudadanía que no sólo es de hecho sino también de derecho”, ob. citada.

¹² Ídem.

¹³ Ídem.

¹⁴ Ídem. Incluso denuncia que una interpretación “literal y estática” de la convención lleva a cercenar la participación de los niños en los procesos, solamente a aquellos asuntos que les conciernen y modalizada por el principio de maduración gradual. Esta opinión quedaría, por lo demás, sujeta a la hermenéutica que hicieran de ella los adultos, en función del principio del superior interés.

En lo referido a la familia, Baratta aboga por la *participación de los niños en el pacto familiar*, por medio de una *libertad de opinión sin restricciones*. Ésta consiste en que los *adultos estén obligados a escuchar, aprendiendo de los niños*.¹⁵

A diferencia de Giddens, Baratta sostiene que la *globalización* amenaza el proceso de empoderamiento universal del niño ciudadano, particularmente por la desigualdad que produce en los ámbitos más empobrecidos, como Latinoamérica.¹⁶

4. Problemas que plantean los modelos de democratización

Si comparamos los dos modelos, advertimos inmediatamente que existen varias semejanzas entre las dos teorías. A continuación, intentaremos problematizar los modelos de la “democratización familiar”, a partir de las semejanzas que presentan ambos. Para ello, hemos destacado cinco problemas.

4.1. Problema 1. Los fines de la familia: interés individual vs. interés familiar

Los dos modelos de democratización se asemejan en la *fragmentación de la perspectiva sobre la familia*: los integrantes de la familia son considerados como individuos que pujan por la realización de sus derechos, unos contra otros, para realizar finalidades personales. Las finalidades personales en Giddens son subjetivas y privadas (proyecto reflexivo del yo). En Baratta, la finalidad consiste en que cada individuo adquiera participación directa en la vida política. En ambos casos, la semejanza está dada por el postulado de una *relación capilar del Estado con los niños y el desmantelamiento de la familia como cuerpo intermedio*.

El modelo de Giddens propone como primer principio de la democratización de la familia el principio de autonomía, como realización personal. En el modelo de Baratta, la ciudadanía plena de los niños se apoya en una lucha de clases, que se da en el seno de la familia,

¹⁵ Ob. citada.

¹⁶ Ídem.

donde niños y adultos aparecen como antagonistas. La realización de los niños se da en la realización exitosa de la lucha de clases por la ciudadanía plena.

Ahora bien, en ambos modelos *falta un proyecto común de la familia*, superador e inclusivo de los proyectos individuales. La perspectiva sobre la familia, en ambos modelos, es fragmentaria. Probablemente la concepción fragmentaria e individualista de la vida familiar sea una exigencia teórica del modelo de la democracia. Una de las expositoras en el congreso que mencionamos, al principio sostuvo que familia y democracia son dos términos semánticamente incoherentes, porque mientras que la democracia como forma de gobierno persigue una relación intrínsecamente capilar con cada uno de los miembros de la sociedad, la familia actúa como una institución que repele esa capilaridad, en la protección de la intimidad y privacidad familiar.¹⁷

En el caso de Giddens, la tendencia disolvente de la familia es expresa. Según señalamos, él mismo sostuvo que la familia era un obstáculo para el bien de la globalización, porque ella obraba como un caparazón para sus miembros.¹⁸ En lo que se refiere a Baratta, su modelo teórico francamente prescinde de la perspectiva de familia como elemento de análisis, la cual se presenta instrumentalmente y eventualmente como sociedad antagonista de los derechos de los niños.

En síntesis, el primer problema de los modelos de democratización intrafamiliar es que su realización supone una visión fragmentaria e individualista de la familia, que se opone a las nociones de protección de la familia o del interés familiar, en lo que parece ser una exigencia teórica del modelo. De esta manera, causa menoscabo indirecto a los derechos de los niños.

¹⁷ Ponencia presentada por S. Anandalakshmy (Ph. D. Bala Mandir Foundation, Chennai, India), "Parenting in a democracy: opportunity and challenge", en *53th International Conference "Families and Democracy"*, Lyon, 2006.

¹⁸ "We continue to talk of the nation, the family, work, tradition, nature, as if they were all the same as in the past, but they are not. They are what I call shell institutions. They are institutions that have become inadequate for the tasks they are called upon to perform". GIDDENS, Anthony: "Globalization: An irresistible force", ob. citada. Semejantes ideas son las que expuso en su obra *Runaway world: Globalization is reshaping our lives*, ob. citada.

4.2. Problema 2. La fundación o principio constitutivo de la familia: El mito del pacto o asociación vs. institución espontánea o natural

En los dos modelos, la *fundación o principio constitutivo de la sociedad política y de la sociedad familiar son artificiales* (no espontáneas o naturales) y deben buscarse en el pacto. En ambos modelos teóricos, la familia se fundaría en un pacto o asociación ahistórica o mítica.

La fundación de la familia en un pacto responde a una realidad: el matrimonio *es un contrato*. Pero lo cierto es que el matrimonio *no es solamente* un contrato, también es una *institución* que nace a partir del otorgamiento libre del consentimiento matrimonial. El matrimonio une indisolublemente estas dos facetas: se ingresa contractualmente, pero prestado el consentimiento, se cristaliza la institución matrimonial. La exigencia teórica de la democratización tiene una lógica consecuencia: El contrato sin institución hace reflorar vigorosa la autonomía de la voluntad en las relaciones familiares. De esta manera, los modelos de democratización no dan adecuada cuenta de la relevancia de la familia en la sociedad ni de los aspectos que deben ser tutelados por el orden público. Esta perspectiva es contraria al renovado interés que se percibe en la familia como fundación estratégica. Volveremos sobre este aspecto más abajo.

En síntesis, el segundo problema que presentan los modelos de la democratización es que fragmentan lo que en el derecho se entiende como una unidad: la doble dimensión del matrimonio. De esta manera, descuidan la relevancia que tiene la familia para la sociedad y las razones que motivan la tutela por el orden público. La dimensión institucional del matrimonio ha sido reconocida en numerosos tratados internacionales.

4.3. Problema 3. La tensión de igualdad y autoridad

Los dos modelos de la democratización familiar, *al referirse a la "igualdad", lo hacen en un sentido literal y unívoco*, a diferencia del más sutil concepto análogo que fue producto de la elaboración jurídica civilista y constitucional.¹⁹ Ambos modelos coinciden *en advertir*

¹⁹ Ver, p. ej., la lúcida cita de MÉNDEZ COSTA al respecto: "No es exacto que se desplace la igualdad en las relaciones familiares porque alguna o algunas de las con-

la dificultad de la implicación de los niños en el pacto fundacional. Dado que el tipo de igualdad literal y unívoca difícilmente puede ser aplicada (sin analogía) a niños y adultos, les es indispensable recurrir a construcciones *ad hoc* para justificarla. Para Giddens, ésta se instrumenta por la ficción de la “lógica de los hechos”; si el niño fuera adulto, adheriría a las pautas educativas. En cambio, para Baratta, la participación es representativa y se hace por medio de la escucha y el aprendizaje de los adultos de los derechos de los niños.

Respecto de la autoridad, ambos modelos sientan posiciones divergentes. Baratta no se refiere a la idea de autoridad, la que, por los fundamentos teóricos de su modelo, implica un antagonismo desigual en el marco de la lucha por la igualdad, que debe ser oportunamente superada. El igualitarismo de Baratta parece inclinarse por una democracia total. Giddens, en cambio, sostiene la igualdad relacional. Pero no se le escapa que en la familia, como en la democracia, es necesaria la autoridad. Alguno de los dos cónyuges, como producto del diálogo abierto sin absolutos éticos, ha ido recibiendo la especialización funcional de ser autoridad.²⁰

secuencias que se producen, o algunas de las funciones que se reconocen, sean de fuente o ejercicio unipersonal”, en MÉNDEZ COSTA, María Josefa: *Principios jurídicos en las relaciones de familia*, Buenos Aires, Rubinzal Culzoni, 2006, pág. 214. Ver también *passim*.

²⁰ La palabra “autoridad” deriva del latín *auctoritas*, y ésta, a su vez, de *augere*: hacer crecer, hacer progresar. En su sentido tradicional, el *auctor* debía ser antes que nada servidor. La palabra en romance “autoridad” tiene su origen presumiblemente en el siglo XIII. Siempre fue concebida (en sentido clásico) como una autoridad-servicio, limitada por la objetividad de los deberes hacia cada uno de los integrantes del grupo familiar. Esta autoridad estaba limitada, regida, por una ley trascendente de todo ordenamiento positivo, que exigía que esa autoridad se utilizara con la finalidad de “hacer crecer”, de “no contristar a los hijos”, etcétera. Curiosamente, la palabra “autoritarismo” tiene su origen recién en el siglo XV, cuando comienza a surgir una disociación entre la verdad y la ley. Lo cierto es que sólo al separar la ley de la verdad, y establecer la formulación positiva de la ley en el ámbito de la subjetividad, pudo caerse en formas absolutistas de autoridad, voluntaristas, separadas de los derechos humanos, que trascienden toda formulación positiva. Paradójicamente, el sentido de democracia como puro subjetivismo podría ser una formulación de un nuevo absolutismo, sin una ley previa a todo derecho escrito, que garantice que los derechos fundamentales de las personas están más allá de su posición en la familia y más allá de toda ley de cualquier Estado.

Igualdad y autoridad deben convivir en las relaciones de familia. La autoridad que se ejerce en desmedro de la igualdad jurídica²¹ de los integrantes de la familia es abusiva²² y se convierte en autoritarismo. Pero, para que se conserve la igualdad jurídica, es necesario que todos los integrantes de la familia tengan los mismos derechos humanos. Y aquí es necesario retomar una vez más el tema de la *autonomía*. El límite de la autodeterminación y de la autonomía en las relaciones familiares son los derechos humanos de sus integrantes, único límite auténtico al autoritarismo. Por eso, los modelos de democratización, en tanto que no impongan limitaciones objetivas a las relaciones familiares, correrán el riesgo de encarnar nuevas formas de autoritarismos velados. Volveremos sobre este punto más abajo.

En cambio, el modelo que propone el Código Civil Argentino está en las antípodas de este riesgo y parece garantizar mejor los derechos de los niños en las relaciones familiares. El art. 264 dispone: “La patria potestad es el conjunto de deberes y derechos que corresponden a los padres sobre las personas y bienes de los hijos, para su protección y formación integral, desde la concepción de éstos y hasta que sean mayores de edad”. En el Código, la autoridad sería un deber emergente de las reglas de parentesco, de ambos padres, en servicio a sus hijos. La autoridad parental queda así limitada y refrendada por los derechos humanos básicos de los niños y esta forma de concebirla es la que, según mi aviso, mejor excluye toda posibilidad de autoritarismo.

En síntesis, el tercer problema de los modelos de la democratización familiar consiste en concebir la igualdad en forma unívoca. Esto obliga a construcciones teóricas *ad hoc*, que hacen desvanecer los límites que imponen los derechos humanos a toda forma de ejercicio de la autoridad en las relaciones de familia. Esta concepción subjetiva de autoridad que ofrece la democratización es riesgosa, porque podría derivar en nuevas formas de autoritarismo.

²¹ Que es analógica y no unívoca.

²² Sobre el abuso de la patria potestad, ver las luminosas páginas escritas por MÉNDEZ COSTA, María Josefa: ob. cit., pág. 393 y ss.

4.4. Problema 4. La tensión entre autonomía individual y universalidad de los derechos humanos

Ya anticipamos, al tratar el problema de igualdad y autoridad, el riesgo que genera un concepto de autoridad que no sea limitado por derechos humanos absolutos. Podría significar la caída en nuevas formas de autoritarismo.²³

El modelo teórico de Giddens, como dijimos, aboga por un diálogo sin absolutos éticos y por la autonomía y autodeterminación funcionales de las relaciones familiares, sin límite alguno. Si bien Baratta no trata directamente estas cuestiones, al referirse a los niños, considera que los adultos no deben manipular su libertad de opinión, sino aprender de ellos. Por otra parte, se refiere explícitamente a la “encarnación cultural” de los derechos humanos. De esta forma, la apertura del criterio muestra una amplitud semejante a la de Giddens.

La cuestión se torna más espinosa, si aplicamos este modelo teórico a una gama de casos de gran complejidad. Como es sabido, en nuestro país hubo al menos dos casos, a mi aviso, de abusos de menores por sus padres, en los que el abusador fue exculpado alegando el multiculturalismo. En estos casos, la carta de derechos de los niños quedó sujeta a la elección subjetiva de un sistema de valores, por la autodeterminación de los padres, en un marco cultural dado. Esto último resulta especialmente dificultoso y conflictivo, en orden a la garantía de los derechos humanos fundamentales de los niños.

Analicemos, por ejemplo, el caso que tuvo lugar en Salta.²⁴ Allí un hombre abusó de su hija de 10 años en reiteradas ocasiones y la

²³ También señalamos que el ordenamiento jurídico argentino cuenta con numerosos resguardos de los derechos de los niños. Podríamos completar el texto del art. 264 del C.C. con el límite máximo establecido al ejercicio de la patria potestad, que es su privación. El Art. 307 establece que por afectación de la “seguridad, la salud física, psíquica o la moralidad del hijo, mediante malos tratamientos, ejemplos perniciosos, inconducta notoria o delincuencia” (3º párrafo, Código Civil); por ser autores de un delito contra los hijos o instigador de un delito de los hijos; o por abandono de los hijos (íd. párrafos 1º y 2º), los padres podrían ser privados de su autoridad parental. En tanto, la ley 26.061 ha previsto restricciones parciales al ejercicio de la patria potestad, en las medidas de protección.

²⁴ También debe mencionarse un caso análogo que tuvo lugar en Bariloche, en el año 2002. En ese caso, un hombre mantenía relaciones con sus dos hijas menores, de las que comenzó a abusar cuando ellas tenían doce años, bajo amenazas. Las niñas concibieron hijos suyos. El fiscal retiró la acusación, alegando “error o ignoran-

dejó embarazada. El abogado del abusador alegó que en la cultura wichi, a la que pertenecía el progenitor, los padres podían iniciar sexualmente a sus hijas menores.²⁵ En esa ocasión, la “niyat” de la comunidad wichi de Honhat Le’les (de Embarcación, Salta), Octorina Zamora, sostuvo indignada: “Es realmente una aberración pensar que el pueblo wichi acepta el abuso sexual de las niñas como una costumbre ancestral”.²⁶ Sin embargo, la Suprema Corte de Salta consideró que “el abuso es una pauta cultural” y dejó en libertad al abusador.

Abogados de abusadores, abusadores y niños víctimas. Una carta de derechos de los niños que depende del color de la piel y de la comunidad racial... Se trataría de una forma novedosa de autoritarismo cultural. Los padres, por autodeterminación, podrían privar a los niños de sus derechos humanos básicos. Y no sólo por multiculturalismo, sino por el diálogo autónomo sin absolutos. La posición de Giddens me parece, por lo menos, peligrosa, en este punto.

En síntesis, el cuarto problema de los modelos de democratización de la familia consiste en que la autonomía y autodeterminación de los sujetos de las relaciones familiares podría implicar una garantía desigual de los derechos humanos. Según la teoría del diálogo sin absolutos éticos y de la justificación de las pautas educativas “por la lógica de los hechos”, los niños podrían ver gravemente menoscaba-

cia de hecho no imputable, por razones de relativismo cultural. El psicólogo forense sostuvo, en una adhesión implícita al modelo de la asociación autónoma e implicativa de Giddens, que “no se trata de pautas personales, caprichos, posiciones o intereses personales, sino de comportamientos propios de una sociedad en relación con *estándares culturales aceptados por el grupo*”. El caso fue resuelto por la Cámara Segunda en lo Penal, en la que uno de los jueces adhirió al fiscal explícitamente, el segundo adhirió sin fundamentar y el tercero adhirió dejando constancia de su desacuerdo, ya que “constituye lisa y llanamente el ilícito de violación, sin que ningún relativismo cultural pueda venir en auxilio del autor” (voto del juez Edgardo Camperi). La noticia fue publicada en la dirección virtual de la página Infancia y Juventud, dirigida por el Dr. Atilio J. Álvarez: http://www.infanciayjuventud.com/anterior/polemica/2003/enero_diversidad_cultural.html (consultado el 27/5/2008).

²⁵ Suprema Corte de Justicia de Salta, “C/C R., J. F. - Recurso de Casación”, Expte. N° CJS 28.526/06, 29/9/2006.

²⁶ CARBAJAL, Mariana: “La dirigente wichi que acusa a la Corte salteña por discriminación”, en <http://www.scba.gov.ar/prensa/Noticias/02-07-07/La%20dirigente.htm> (consultado el 27-5-2008).

dos sus derechos humanos en las relaciones familiares, como sucede en los casos de multiculturalismo.

4.5. Problema 5. El problema del uso de modelos en el derecho de familia

Los modelos son herramientas hermenéuticas útiles para comprender los fenómenos jurídicos. El modelo teórico se fundamenta en una razón de semejanza o analogía entre éste y el fenómeno que pretende describir. El modelo es apropiado o inapropiado, según se verifique o no esta razón de semejanza.

La limitación principal de la herramienta es que, por definición, no agota nunca la esencia del fenómeno que pretende describir. Por eso, la pretensión de que el modelo agote la esencia es ya una falacia del modelo. En otras palabras, cuando un modelo tiene pretensión de ser exhaustivo, en las ciencias prácticas –como la política o el derecho– se convierte en una ideología.²⁷

Al aplicar la herramienta de los modelos a realidades tan trascendentes para la vida humana, como la familia, lo primero y principal es entender que el fenómeno jurídico familiar (y la familia) está más allá de todo modelo. La ciencia jurídica familiar debe tomar noticia de sus limitaciones y de las limitaciones de la aproximación a la familia por modelos.

En síntesis, el quinto problema que plantean los modelos teóricos de la democratización de la familia es su propia limitación como herramienta hermenéutica. Si el modelo no toma noticia de la excedencia de la familia y tiene pretensión de ser universal, corre el riesgo de deformar a la familia en la aplicación, es decir, ser iatrogénico y convertirse en una ideología, al modo de una superestructura artificial, sin relación con la realidad que busca describir y regir.

²⁷ Tomamos el concepto de ideología de Jean Paul RICOEUR, particularmente de los artículos “Hermenéutica e ideología” y “Ciencia e ideología”, todos compilados en *Del Texto a la Acción*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001. Para el concepto de ideología, puede consultarse también MASSINI CORREAS, Carlos Ignacio: *El renacer de las ideologías. Ensayo sobre la génesis, estructura y recurrencia del ideologismo político*, Mendoza, Idearium-UM, 1984.

5. Conclusiones. Familia, democracia y Derecho de familia

Recapitulando nuestra exposición: El modelo de la democratización como instrumento ha evidenciado diversas fallas.

En primer lugar, no satisface una visión integral de la familia como un bien para los individuos que la componen. El fin del derecho de familia es el bien de la familia, que debe implicar una convergencia del bien de sus integrantes con el bien de la sociedad. En este sentido, más allá de todo modelo hermenéutico o normativo, la protección de la institución familiar debe ser un objetivo primordial: a) hermenéutico –como decía María Josefa Méndez Costa en una trascendente colaboración suya– y b) político-jurídico del derecho de familia. En este sentido, el modelo de la democratización resulta deficitario, ya que cercena la dimensión de la unidad de la familia, desmenuzándola en individualidades sin una finalidad común.

En segundo lugar, la autonomía familiar, ya sea entendida como principio fundacional de la familia (contractualismo) o como modo de autodeterminación, debe quedar siempre sujeta a los principios de jerarquía superior. Los derechos humanos deben limitar toda forma de autodeterminación en las relaciones familiares, para que éstas no se transformen en nuevas formas veladas de autoritarismo que menoscaben los derechos de los integrantes, especialmente de los niños. En particular, los derechos humanos deben ser iguales para todos, sin discriminación por raza o condición. El modelo de la democratización es débil en este punto, ya que no logra asegurar pautas de garantía objetiva del diálogo intrafamiliar. Tampoco da cuenta del necesario condicionamiento de las autonomías familiares por el orden público, en orden a la garantía de los derechos fundamentales en juego.

En tercer lugar, el modelo de la democratización desconoce la dimensión institucional de la familia, como gozne entre el individuo y la sociedad.

En síntesis, el modelo de la democratización de la familia presenta dificultades de compatibilidad con dimensiones esenciales que surgen de la protección de la familia, como fenómeno jurídico y como fenómeno político-jurídico.

6. Epílogo

Los modelos crítico y liberal parecieran diferenciarse sustancialmente en la valoración que ambos tienen de la *globalización*. Baratta resiste el

sentido giddensiano de globalización, pero tanto Baratta como Giddens coinciden en la universalización (globalización positiva) de los derechos de los niños, aunque ello consista (Baratta) en una encarnación cultural de cada comunidad. Sin embargo, Baratta tiene pretensiones de universalidad de su propia perspectiva.

En especial, este último punto demuestra una coherencia sustancial de ambos modelos. Esta congruencia y similitud de los dos modelos ha sido puesta de manifiesto en un importante trabajo presentado ante la OEA, intitulado *Globalización y Convención de los Derechos del Niño*. En aquel trabajo, bajo dos sugerentes capítulos centrales, “Gobernabilidad global y derechos humanos” y “El texto de la Convención sobre los Derechos del Niño en el contexto de la gobernabilidad”, su autor señala la convergencia de los dos modelos, en orden a la universalización de un modelo de gobernabilidad globalizada.²⁸

Esto nos conduce a una pregunta abierta, que no será posible responder en esta comunicación. Una de las mayores preocupaciones reflejadas en aquel congreso lionés acerca de “Familia y Democracia” fue precisamente evidenciar el riesgo de totalitarismo que implicaba el modelo de la democratización. Esto nos recuerda el revés de la trama: la democratización de la familia ¿no será un camino hacia nuevas formas de policía de las familias? ¿No abrirá acaso las puertas a nuevas formas de estatización de la infancia?

²⁸ PILOTTI, Francisco: *Globalización y Convención de los Derechos del Niño*, Washington, OEA, 2000, pág. 36.

EL DERECHO DEL NIÑO A LA FAMILIA

JULIO CÉSAR CAPPARELLI

Introducción.

El título que hemos puesto a este trabajo puede parecer de una obviedad extrema. El pensamiento fácilmente relaciona los dos términos: niño y familia. Y puesto que no resulta difícil concebir al niño sin su entorno familiar, creemos que puede resultar de alguna utilidad verificar de qué manera se relacionan ambos, desde el punto de vista del derecho.

Partimos entonces de la pregunta acerca de si existe un derecho del niño a la familia y, en tal caso, trataremos de esclarecer el alcance de ese derecho.

El problema terminológico

La primera dificultad la encontramos en los términos que debemos utilizar.

Para los que no se aventuran en el mundo del derecho, la niñez es la primera etapa de la vida del hombre, a la que le sigue la adolescencia y luego la edad adulta, sin mayores precisiones. Y familia es el grupo de personas o comunidad que el niño integra, formada en primer lugar por sus padres, sus hermanos, sus abuelos y también otros parientes.

Jurídicamente, debemos fijar el sentido de los términos, porque de ello se siguen consecuencias importantes.

La noción de “niño”

Si recurrimos al auxilio de los textos legales, no podemos sino considerar en primer lugar la Convención sobre los Derechos del Niño, aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 20 de noviembre de 1989.

La Convención, en su preámbulo, se refiere a otros documentos que le sirvieron de base. La Carta de las Naciones Unidas afirma “su fe en los derechos fundamentales del hombre y en la dignidad y el valor de la persona humana”. La Declaración Universal de los Derechos del Hombre del año 1948 afirma que toda persona tiene esos derechos fundamentales sin discriminación alguna. La Declaración de Ginebra de 1924 sobre los Derechos del Niño enseña que “el niño, por su falta de madurez física y mental, necesita protección y cuidado especiales, incluso la debida protección legal, tanto antes como después del nacimiento”. Todos estos documentos constituyen antecedentes fundamentales de lo acordado en la Convención sobre los Derechos del Niño.

Llega así a establecer en su art. 1º que, para los efectos de la Convención, “se entiende por niño todo ser humano menor de dieciocho años de edad...” Esta definición menciona el término de los 18 años como límite para la calificación de “niño”, pero no especifica el término *a quo*.

Las diversas legislaciones han tomado diferentes rumbos, a saber: el sistema del nacimiento, el sistema de la viabilidad y el de la concepción. Para el sistema del nacimiento, niño es una vez nacido, separado de la madre, con vida independiente. El sistema de la viabilidad avanza un poco más. Atento a que el niño puede llegar a vivir con autonomía a partir del sexto mes de embarazo, ése sería el término *a quo*. Esto explica que las legislaciones que admiten el aborto lo excluyan a partir del sexto mes, ya que ello constituiría el parto de un niño, no la eliminación de un embrión. El sistema de la concepción es el que se extiende más aún. Busca establecer el momento del inicio de lo que puede denominarse *vida humana*.¹

¹ JUNYENT BAS, FRANCISCO y DEL CERRO, Candelaria: “Anticoncepción de emergencia: La píldora del día después. Un debate que pareció cerrarse pero que pronto volvería...”, en *ED*, diario del 3 de abril de 2008 y nota 2.

La República Argentina, al ratificar la Convención, formula al respecto una reserva con relación al art. 1º de la misma, declarando que “debe interpretarse en el sentido de que se entiende por niño todo ser humano desde el momento de su concepción y hasta los 18 años de edad”. Acá encontramos una primera especificación: niño es la persona desde su concepción.

Acá se genera un problema adicional y es qué se entiende por concepción. Se ha planteado la cuestión acerca de si el término concepción se refiere a la “fecundación” o a la “anidación”. Lo primero implica la unión de los gametos masculino y femenino. Lo segundo requiere además la implantación del huevo en el útero materno.

Si por concepción entendemos el momento inicial del proceso de la vida humana, la protección de la misma procederá desde ese instante. Como consecuencia directa, toda manipulación extracorpórea con los métodos de fertilización asistida sería ilícita, dado que ya existiría vida humana, o sea, en términos jurídicos, una “persona”.

Si se apunta a la anidación, momento a partir del cual el embrión comienza su crecimiento intrauterino, la utilización de los embriones criopreservados aún no implantados resultaría lícita, porque no se trataría de una “persona”, sino de una “cosa” en sentido jurídico.

El Código Civil se inscribe en el llamado “sistema de la concepción”, entendiendo por tal la fecundación. Para Vélez Sarsfield, se trata de una persona por nacer, pero persona al fin, cuyos derechos quedan sujetos a la condición suspensiva del nacimiento con vida. Es verdad que enseña que la existencia de las personas comienza desde su concepción en el seno materno (arts. 30, 51, 63 y 70 del Cód. Civ.), pero este último añadido se debe a que en la época en que se escribe el Código Civil no podían tenerse pensamientos de ciencia-ficción, aventurando la posibilidad de fecundación asistida extracorpórea. La CN (art. 75, inc. 22) incorpora los tratados al texto constitucional, con lo cual una mención expresa de esto la encontramos en el Pacto de San José de Costa Rica del 22 de noviembre de 1969, aprobado por ley 23.064, que reconoce el respeto a la vida a partir del momento de la concepción.

La Corte Suprema en el fallo “Portal de Belén, Asociación Civil sin fines de lucro c/M.S. y A.S.”² afronta el tema y, luego de reprodu-

² Publicado en *ED* 197-13 y *LL* 2002-B-520.

cir las respuestas desde el punto de vista médico –que por abrumadora mayoría se inclina por el momento de la fecundación para marcar el inicio de la vida humana–, recepta ese criterio utilizando el principio *in dubio pro homine*, ya que, si hubiera alguna duda, es preferible pensar que se trata de vida humana, por lo tanto del comienzo de la existencia de un niño.

La noción de “familia”

Aquí nuevamente nos encontramos con un problema. Para procurar una noción jurídica debemos recorrer los textos legales. El primero, por su importancia, es la Constitución Nacional.

La Constitución de la Nación Argentina sancionada en el año 1853 presenta la influencia del constitucionalismo de aquella época. El hombre era considerado más como individuo, que en su dimensión social. Esto se va a ir modificando, de manera que en las sucesivas enmiendas se va a proyectar la preocupación por la familia.³

La reforma del año 1994 incorpora en el art. 75, inc. 22, los tratados y convenciones internacionales referidos a los derechos humanos, de los cuales cinco de ellos se ocupan de la familia. Ya en la reforma del año 1957 se había añadido el art. 14 bis, de típica inspiración social. El texto dice: “La ley establecerá ... la protección integral de la familia, la defensa del bien de familia, la compensación económica familiar y el acceso a una vivienda digna”. La norma establece el principio de protección de la familia pero no explicita la noción de familia. ¿Qué debe entenderse por familia?

Los tratados internacionales tampoco la definen, pero reconocen que la familia es anterior al Estado, que funda la sociedad, que es responsable del cuidado y educación de los hijos, afirmación que vincula la familia con los institutos jurídicos de patria potestad y filiación. Familia es, entonces, la comunidad natural en la que nacen y son cuidados los hijos.

Los textos traen una concatenación lógica que parte del derecho del hombre y de la mujer a casarse, para lo cual deben consentir li-

³ KEMELMAJER DE CARLUCCI, Aída: Palabras en el acto de apertura del X Congreso Internacional de Derecho de Familia, Mendoza 20/9/1998, en *El derecho de familia y los nuevos paradigmas*, Santa Fe, Rubinzal Culzoni, 1999, pág. 11.

brememente, llegando a conformar una familia en la que deben nacer, ser cuidados y educados los hijos por sus padres. Es esta comunidad la que merece protección.⁴

La familia, en normas de rango inferior, aparece descrita de distinta manera. La ley de bien de familia denomina así a la integrada por el titular de dominio de un inmueble, su cónyuge, descendientes o ascendientes y colaterales dentro del tercer grado que convivan con el constituyente. El art. 2953, refiriéndose al derecho real de habitación, menciona al habitador y su familia, en la que incluye a la mujer, los hijos, los sirvientes, las demás personas que vivan con el usuario y a quienes éstos deban alimentos.

El art. 200 del Cód. Civ. dice que los esposos fijarán el lugar de residencia de la familia. Se entiende que son los propios cónyuges y sus hijos. Nociones similares pueden extraerse de los arts. 203, 206, 211, 236 y 1275 del Cód. Civ.; art. 6º de la ley 11.357 y de las normas referidas a la adopción, arts. 323, 329 y 333 del Cód. Civil. La ley 24.417 de violencia familiar incluye a los cónyuges y a las parejas convivientes y sus hijos.

A pesar de las diferencias, las pautas están dadas por el vínculo de conyugalidad, por las uniones de hecho “quasi-matrimoniales” y por el vínculo de filiación y parentesco en general. Ésta es la noción clásica de familia, de donde debemos pensar que si existe un derecho del niño a vivir en familia, debemos pensar en la familia descrita según estos lineamientos generales.

Frente a esta noción, ha aparecido en doctrina una noción de familia que desdibuja lo que hemos señalado precedentemente. Se trata de la familia fundada en la convivencia, no en un vínculo jurídico. Según tal criterio la convivencia de dos personas, aún del mismo sexo, en la que exista una cierta *affectio familiaris*, puede denominarse familia. La clave estaría dada por la convivencia y por el afecto.⁵

Es verdad que en la noción de familia tradicional, por llamarla de alguna manera, están presentes el elemento convivencia y el vínculo

⁴ MEDINA, Graciela: *Los homosexuales y el derecho a contraer matrimonio*, Santa Fe, Rubinzal Culzoni, 2001, pág. 224.

⁵ MERINO HERNÁNDEZ José Luis: *El concepto de familia en los derechos civiles españoles*, Anales de la Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales de Córdoba, t. 39, año 2000/2001, sección doctrina, págs. 145/209.

afectivo, pero ello no constituye el elemento jurídico diferenciador. El vínculo de parentesco se sostiene con o sin convivencia, con o sin afecto, el que por otra parte no es mensurable. Esto no quiere decir que la familia no sea una comunidad de personas ligadas por el vínculo del amor, pero de ahí a sostener que toda convivencia comunitaria, en tanto haya cierta *affectio*, sea familia es una afirmación excesiva. Estos valores no definen a la familia, en cuanto tal, desde el aspecto jurídico, aunque es deseable que se vivan en las familias.

Nos hemos detenido en este tema porque lo consideramos de enorme trascendencia para poder vincular los dos términos que constituyen la base de nuestra reflexión: el niño y la familia, para reflexionar sobre el derecho del niño a una familia.

La protección jurídica del niño

Si hay alguien que requiere una especial protección jurídica, ése es el niño.

Las características propias de la especie humana llevan a ello. El hombre requiere, desde su primer momento de vida, una atención particular. Aun prescindiendo de los cuidados propios del tiempo de gestación, queda fuera de toda discusión que el niño no se basta a sí mismo. Al nacer, todo lo deben hacer por él. No es capaz de alimentarse, de cuidarse, de atender su salud. Su motricidad se desarrolla también más lentamente que la de los animales y su capacidad intelectual y desarrollo afectivo dependen de su entorno. El niño que pierde el contacto con otros seres humanos no puede alcanzar su plenitud. No hace falta insistir en estas cosas tan sabidas, pero que conviene recordar.

El niño se gesta en el seno materno, pero depende para su perfeccionamiento del ámbito familiar. Allí es donde aprende el respeto por el otro, reconoce al otro como hermano, lo que lo prepara para la vida en sociedad, aprecia el cuidado de los más débiles, sean menores, enfermos o ancianos, y fundamentalmente establece lazos importantísimos con su madre y con su padre, por medio de los cuales experimenta lo que significa ser querido y ser capaz de amar al otro semejante y al otro diferente.

No se ha logrado otro “hábitat” más adecuado que la familia, que es el útero donde está implantado el niño que va a ser hombre. El hombre contemporáneo, espantado por su desatención a la naturale-

za, advierte la necesidad del cuidado del ambiente y los desastres que se derivan de su uso inadecuado. ¿Qué ambiente más trascendental existe que el ambiente familiar? ¿Qué daños se siguen de su ausencia o su deterioro?

El derecho organiza en primer lugar la vida familiar, atendiendo a la relación de los padres entre sí, de los padres con los hijos y de los parientes, en función de su proximidad. Cuando el legislador reconoce la importancia de la relación peculiar entre el varón y la mujer, tanto para ellos mismos cuanto para sus hijos y su importancia para la comunidad en general, establece el matrimonio y la patria potestad.

No es casual que el matrimonio requiera la cohabitación de los padres, su fidelidad y asistencia. Es un bien para ellos, pero también para sus hijos, que deben crecer en un ambiente de estabilidad. No debe extrañar que las rupturas ocasionen daños, no sólo a los cónyuges, sino también a los hijos.

La patria potestad, ese conjunto de deberes y derechos para el cuidado y desarrollo personal de los hijos, es también una institución tuitiva. Los padres deben cuidar a sus hijos, asistirlos, educarlos y administrar sus bienes, si resulta necesario. El incumplimiento merece el reproche legal.

A esto se suma un principio de protección del superior interés del niño. La Convención sobre los Derechos del Niño establece este principio de contenido indeterminado, que constituye el punto de referencia para la solución de los conflictos que puedan presentarse.⁶ Es una guía imprescindible para el juez, pero también debe serlo para el legislador.

Es un principio que requiere explicitación, lo que no es fácil, porque depende de un juicio crítico. ¿Cuál es el interés del niño? Puede asociarse este interés con el de sus derechos fundamentales. En un intento de clarificación, se ha dicho que constituye su interés todo aquello que tienda a respetar sus derechos. ¿Cuáles? El derecho a la vida, a la integridad física, a la salud, a la educación, a la vivienda, al trabajo o a la preservación de su identidad.⁷

Todos estos derechos pueden colisionar con intereses contrarios que deben armonizarse, pero no siempre es tarea sencilla.

⁶ GROSMAN, Cecilia P.: "Significado de la Convención de los derechos del niño en las relaciones de familia", *LL* 1993-B-1089.

⁷ *Ibidem* pág. 1095.

El derecho a la vida es el derecho del niño. Una visión contraria atribuye soberanía a la madre durante la gestación en su primer estadio, al menos para pedir su supresión esgrimiendo intereses económicos o psicológicos, entre otros. El derecho a la integridad física implica el respeto por su cuerpo. Alguna vez se ha pretendido un interés contrario, solicitando que el niño fuera donante de un órgano y atribuyéndose un poder de decisión. El derecho a la salud supone un derecho a la información y a la decisión, según el estado de evolución del niño. Se ha pedido la esterilización o la colocación de un dispositivo intrauterino, en vez de procurar otros cuidados. El derecho a la educación choca a veces con la desaprensión de los padres que utilizan a sus hijos para trabajar o para mendigar. No es difícil en este caso establecer prioridades, sí resulta penosa la ausencia de políticas sociales efectivas. Podríamos seguir y encontrar otros ejemplos como el derecho a la identidad del niño que no conoce a su padre por no haber sido reconocido, cuyo interés colisiona con el derecho a la intimidad y privacidad de la madre, que ampara el art. 255 del Código Civil.

El derecho del niño a la familia

Vamos llegando a nuestra meta. Los derechos a los que hemos hecho referencia son derechos que a menudo esgrime el niño en confrontación con intereses contrarios.

El derecho a la familia es un derecho más amplio, más abarcativo. Es el derecho cuyo cumplimiento permite el desarrollo de todos los demás. ¿Puede haber un derecho a la vida que se ejerza en soledad? ¿Puede existir educación sin el auxilio de los padres? ¿Quiénes son los que proporcionan los mejores cuidados para un niño? ¿Puede adquirirse identidad sin historia, sin referencia a un padre y a una madre? ¿Es posible un crecimiento sano sin los vínculos familiares? Pienso que la respuesta es clara. Para lograr el pleno desarrollo psicofísico, el niño necesita un entorno ecológico apropiado, capaz de satisfacer sus necesidades evolutivas.⁸

⁸ PÉREZ Aurora: "Grupo familiar, matriz del psiquismo", Conferencia en el Primer Congreso Argentino de Psicoanálisis de Familia y Pareja, Centro Cultural General San Martín, 1987, citado en GROSMAN, ob. cit., pág. 1096 nota 17.

Lo dice expresamente la Convención sobre los Derechos del Niño en su Preámbulo, al reconocer “que el niño, para el pleno y armonioso desarrollo de su personalidad, debe crecer en el seno de la familia, en un ambiente de felicidad, amor y comprensión”. Y agrega un poco más adelante que, “por su falta de madurez física y mental, necesita protección y cuidados especiales ... tanto antes como después del nacimiento”.

En el art. 3 afirma que “los Estados Partes se comprometen a asegurar al niño la protección y cuidado que sean necesarios para su bienestar, teniendo en cuenta los derechos y deberes de sus padres”. El art. 7 dice que el niño tiene derecho “en la medida de lo posible, a conocer a sus padres y a ser cuidado por ellos”. El art. 8 establece que “los Estados Partes se comprometen a respetar el derecho del niño a preservar su identidad, incluidos la nacionalidad, el nombre y las relaciones familiares”.

El art. 9 dice que “velarán porque el niño no sea separado de sus padres contra la voluntad de éstos” y menciona como excepción cuando “tal separación es necesaria para el interés superior del niño”, ejemplificando “en los casos en que el niño sea objeto de maltrato o descuido por parte de sus padres o cuando éstos viven separados y debe adoptarse una decisión acerca del lugar de residencia del niño”, mencionando, en el apartado 3, que se respetará su derecho “a mantener relaciones personales y contacto directo con ambos padres de modo regular”.

El art. 10, apartado 2, establece que “el niño cuyos padres residan en Estados diferentes tendrá derecho a mantener periódicamente, salvo en circunstancias excepcionales, relaciones personales y contactos directos con ambos padres”. Según el art. 14.2, los Estados han de respetar “los derechos y deberes de los padres ... de guiar al niño”, lo cual muestra la necesidad del niño de ser guiado en el ejercicio de su derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión. El art. 16 protege al niño “de injerencias arbitrarias o ilegales en su vida privada, su familia”. De esta manera, señala la protección de la familia del niño en cuanto necesaria para el bien del mismo.

El art. 18 impone la obligación de garantizar el reconocimiento del principio de “que ambos padres tienen obligaciones comunes en lo que respecta a la crianza y el desarrollo del niño. Incumbirá a los padres ... la responsabilidad primordial de la crianza y el desarrollo del niño”. Queda claro que el bien del niño se logra en el ejercicio de la responsabilidad de la crianza por parte de sus padres.

Sólo cuando el medio familiar resulta nocivo, establece el art. 20.1 el derecho a recibir protección y asistencia especiales del Estado. Cita como ejemplos subsidiarios el recurso a hogares de guarda, la adopción y, en último término, la colocación en instituciones adecuadas. El art. 21, referido a la adopción, la autoriza “en vista de la situación jurídica del niño en relación con sus padres”, con lo que está señalando el déficit familiar, que hace nacer la necesidad de protección procurándole una familia de adopción.

Refiriéndose a la situación particular de los refugiados, según el art. 22.2, los Estados Partes han de cooperar para proteger “a todo niño refugiado y localizar a sus padres o a otros miembros de su familia, a fin de obtener la información necesaria para que se reúna con su familia”.

Reitera lo que venimos señalando el art. 27.1, al afirmar “el derecho de todo niño a un nivel de vida adecuado para su desarrollo físico, mental, espiritual, moral y social”, agregando el art. 27.2 que incumbe a los padres proporcionar “las condiciones de vida que sean necesarias para el desarrollo del niño”.

Todos estos textos ilustran claramente que el niño crece y se desarrolla en el ámbito familiar, al cual tiene derecho.

Algunos obstáculos para el goce de este derecho a vivir en familia

El abordaje de esta problemática ya ha sido efectuado en trabajos especializados. Nos limitamos a señalar los problemas y las vías de solución propuestas.

El problema de los embriones crioconservados

La ingeniería genética ha logrado la fecundación extracorpórea y por una razón técnica se procura fecundar muchos óvulos, de los cuales sólo algunos son seleccionados para ser implantados. Otros quedan a la espera de su futura implantación, en el mejor de los casos, cuando no son utilizados con otros fines o directamente eliminados.⁹

⁹ ANDORNO, Roberto: “El derecho a la vida ¿Cuándo comienza? (a propósito de la fecundación in vitro)”, *ED* 131-964. En este trabajo, que es parte de la enorme producción especializada del autor, enumera los derechos del embrión, entre los cuales menciona el de no ser congelado y el de ser transferido de inmediato al útero de su madre biológica, aspecto al que dedicamos nuestra atención.

En el marco del derecho a la vida, la crioconservación constituye una práctica que atenta contra la vida misma, a pesar de que, de alguna manera, la preserva. Por un lado, intenta superar el problema de la infertilidad, pero, por otra parte, una vez que logra el resultado esperado, es decir, la fecundación, a esa vida que empieza a desarrollarse la detiene artificialmente. El ser humano es inacabado, requiere un desarrollo para lograr su fin terrenal y espiritual. Ese desarrollo supone la protección del embrión, que no es sino el niño en su etapa de gestación, y también el nacimiento y su inserción en una familia.

Estas técnicas plantean problemas nuevos. Si la madre, por razones excepcionales, no estuviera apta para la inmediata transferencia de los óvulos fecundados o muriese, sería necesario proteger el derecho del niño a la vida y procurar la implantación del embrión recurriendo a la adopción prenatal.¹⁰

Estas cosas ocurren porque, por pensar que existe un derecho a tener un hijo, el hombre de hoy no duda en utilizar lo que la ciencia y la técnica le proporcionan para lograr su cometido. En realidad, el error reside en esta cosificación del ser humano, que quiere adquirirse como una cosa más, sin respetar sus derechos —como ser humano— a crecer en el seno materno, a desarrollarse en su primer “hábitat” natural, para insertarse al nacer en el seno de una familia.¹¹

El problema en los casos de conflictos familiares

Libros enteros se han escrito sobre este tema.

El régimen de la patria potestad establece el conjunto de deberes y derechos de los padres sobre los hijos para su protección integral (art. 264, Cód. Civ.). El art. 265 señala la obligación y el derecho de criar a sus hijos, alimentarlos y educarlos, obligación que subsiste aun en caso de divorcio, separación personal, separación de hecho o nulidad de matrimonio, no obstante que la tenencia sea ejercida por uno de ellos (art. 271). El art. 264.2 determina a quién corresponde el

¹⁰ ARIAS DE RONCHIETTO, Catalina Elsa: “El derecho frente al congelamiento de óvulos humanos fecundados”, *ED*, diario del 28 de mayo de 1999.

¹¹ MATOZZO DE ROMUALDI, Liliana A.: “Volviendo a la cuestión de la maternidad subrogada... ¿Puede reconocerse un derecho al hijo?” *ED*, diario del 28 de mayo de 1999.

ejercicio de la patria potestad en casos de conflicto, “sin perjuicio del derecho del otro de tener adecuada comunicación con el hijo y de supervisar su educación”.

El recordar estas normas en este lugar no tiene más objeto que señalar el derecho primordial del hijo a ser cuidado y educado por sus padres y a no perder el contacto con ellos. Cuando se produce un serio quebrantamiento en la familia, la ley trata de defender otro modo de vivir en familia, priorizando su preservación.

La ley 24.270 sanciona a quien impide el contacto del niño con uno de sus padres. La multiplicación de estas situaciones llevó a la sanción de una ley penal para preservar el contacto con el progenitor no conviviente. Esto demuestra la importancia de estos vínculos para la vida del niño.

La ley 26.061, de Protección integral de las niñas, niños y adolescentes, en el art. 3 referido al interés superior de los mismos, establece en el apartado c), “el respeto al pleno desarrollo personal de sus derechos en su medio familiar, social y cultural”. El art. 4, apartado a), señala como pauta de políticas públicas el “Fortalecimiento del rol de la familia” y el art. 7 dice que “la familia es responsable en forma prioritaria de asegurar a las niñas, niños y adolescentes el disfrute pleno y efectivo ejercicio de sus derechos y garantías”. El art. 10 reconoce expresamente el “derecho a la vida privada e intimidad familiar” y el art. 11 que “tienen derecho a conocer a sus padres biológicos y a crecer y desarrollarse en su familia de origen, a mantener en forma regular y permanente el vínculo personal y directo con sus padres, aun cuando éstos estuvieran separados o divorciados, o pesara sobre cualquiera de ellos denuncia penal o sentencia, salvo que dicho vínculo amenazara o violara alguno de los derechos de las niñas, niños y adolescentes que consagra la ley”. Este derecho a su familia de origen reconoce un límite y es la imposibilidad de esa familia de cumplir con su función, en cuyo caso “tendrán derecho a vivir, ser criados y desarrollarse en un grupo familiar alternativo o a tener una familia adoptiva, de conformidad con la ley”.

Bastan estas citas a modo de ejemplo. Sin entrar en el análisis y la crítica de este texto legal, lo que excede nuestro propósito, queremos señalar que esta ley, a pesar de que pretende subrayar los derechos del niño y de que no tiene en mira la exaltación de la familia, no deja de valorar – como no podía ser menos – a la familia en su función de cuidado, educación y ámbito de desarrollo personal del niño y de sus derechos.

El problema de la falta de familia y la adopción

Todos sabemos que el siglo XX fue sensible al problema del niño carente de padres. Ello llevó a la restauración de la adopción, atendiendo, en primer lugar, la necesidad del menor. No significa esto que en los adoptantes no exista también un interés, pero éste existe en función del niño, de poder ser padres, de brindar al niño el cuidado, el amor y la protección que requiere para su desarrollo personal.

El punto de encuentro de estos intereses es el otorgamiento de la filiación adoptiva. Nuestra ley procura esto mediante la adopción plena. También considera la situación del niño que no está abandonado por ambos progenitores y procura una mejor integración familiar al permitir la adopción del hijo del cónyuge.

Si hay una ley que tiene como finalidad específica la de procurar que el derecho del niño a la familia se haga efectivo, ésta es la de la adopción. Es verdad que admite la adopción unipersonal, pero no es menos cierto que, contemplando el interés del niño, procura que, si dos personas adoptan conjuntamente, deben estar unidas en matrimonio.

El problema de las uniones de hecho generó diversas respuestas jurisprudenciales, pero la ley ha optado por el otorgamiento de la adopción a dos personas conjuntamente, atendiendo el marco institucional que los liga (art. 312). Agrega que las personas casadas sólo podrán adoptar si lo hacen conjuntamente (art. 320). De esta manera se evita el emplazamiento respecto de uno y no respecto del otro. Ello sería nocivo para el niño, porque él tiene derecho a integrar una familia en la que uno es el padre y otra es la madre. Esto no excluye la posibilidad de que integre una familia uniparental. Dependerá del juez, en el caso concreto, velar por el superior interés del niño.

Dos cuestiones se plantean acerca de esto: si es posible la adopción por parte de dos personas no casadas y si es posible la adopción realizada por dos personas del mismo sexo que viven en pareja. Nuestra ley ha optado por la negativa. Los cuestionamientos, sin embargo, se hacen oír y a veces logran consagración legal.

Más allá de la consideración de la idoneidad de los adoptantes, primer presupuesto para la adopción, la ausencia de vínculo matrimonial genera desde lo institucional un marco más vulnerable. La ausencia de compromiso legal de quienes están unidos de hecho en su propia vida de a dos lleva a sostener que el interés superior del niño

queda mejor contemplado si los adoptantes están casados.¹² Con esto queda respondida la segunda inquietud, ya que si la negativa se impone ante la falta de matrimonio de los adoptantes, no cabe el supuesto de una pareja del mismo sexo.

No obstante, el tema merece, al menos, un breve comentario. La ley no discrimina por la “orientación sexual”, como se dice ahora. En realidad, no se plantea el tema. Sí pretende dar al niño una familia, entendiendo por tal un papá y una mamá. Se ha dicho que bajo el lema del superior interés del niño y la negativa a este tipo de adopciones se esconde una discriminación hacia el homosexual o un temor a una perversión o corrupción del niño. En realidad, lo que la ley procura es brindar un ámbito familiar que sustituya al biológico, o sea, darle un padre y una madre. No parece que dos personas del mismo sexo puedan cumplir con este fin.¹³ La función paterna y materna, según la psicología, es fundamental para el desarrollo psíquico del niño. Ambos extremos son requeridos. Esto sólo puede ser brindado por un varón y una mujer en ejercicio de la paternidad y la maternidad.¹⁴

La ley de adopción debe tratar de asegurarle al niño el mejor hogar posible y esto se logra mediante la adopción conjunta de dos personas casadas. No hay que hacer lugar a lo que se dice que no es malo, sino a lo que es mejor. Muchos informes se alegan tratando de convencer acerca de la bondad de otros experimentos. Seguimos pensando que el niño no debe ser sujeto de experimentos novedosos. El niño es sujeto de derechos y tiene derecho a vivir en familia, en los términos que hemos venido expresando.

¹² El criterio opuesto es el de la ley de Aragón, la de Cataluña, la de Noruega y la de Suecia, entre otras, que aceptan a las parejas de hecho pero rechazan la adopción por parejas del mismo sexo. Cf. MEDINA, Graciela: “El interés superior del niño y la adopción por homosexuales”, *Revista de Derecho de Familia*, n°17, pág. 76.

¹³ *Ibidem*, pág.87 y ss., en sentido coincidente con nuestra afirmación.

¹⁴ MIZRAHI Mauricio Luis: “Adopción: Separación de hecho y unión de hecho de los pretensos adoptantes (heterosexuales y homosexuales)”. *Revista de Derecho de Familia*, n°17, pág. 39 y ss. El autor plantea el tema desde el interés del niño, no del adoptante. Sostiene que la interdisciplina pone de manifiesto la necesidad –para el desarrollo del niño– de la triangulación edípica, no habiendo sido desmentida científicamente la investigación de Freud. El niño no debe ser privado de la heterosexualidad, o sea, de la figura del sexo opuesto al del presunto adoptante.

LA FILIACIÓN Y SUS CONTORVERSIAS JURÍDICAS MODERNAS: UN ASUNTO INQUIETANTE

ÚRSULA C. BASSET

El 4 de junio de 2008, la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica Argentina fue huésped feliz del II Encuentro de Derecho de Familia, organizado conjuntamente con la estimada Dra. Catalina E. Arias de Ronchietto, en representación del Instituto Guillermo A. Borda y de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de Mendoza. En esta ocasión, el encuentro se encuadró en el marco de la *Semana UCA para la Vida y la Familia*: la Universidad decidió consagrar una semana entera a actividades relativas a la promoción de la familia. Las diversas unidades académicas aportaron espacios de reflexión transdisciplinaria sobre los desafíos de la familia contemporánea.

En esta ocasión, la convocatoria se centró en la cavilación acerca de los nuevos contornos de la filiación. Se trata de un tema interpelante, indudablemente. Al perfilar la grilla temática, brotaban nombres inquietantes, tales como “multiparentalidad”, “homoparentalidad”, las nuevas variantes de la filiación por adopción, las derivaciones de la filiación por vía de fecundación asistida, el impacto del debilitamiento de la familia intacta en las relaciones familiares, la crisis de la autoridad intrafamiliar y su proyección en términos como democratización de la familia, derechos del niño a una familia o vida familiar y otras cuestiones que nos depara el mosaico actual del derecho de familia. Inquietante e interpelante. En todo caso, las crisis siempre exigen un retorno a las fundaciones, a los principios. Cuando todo se revuelve y el derecho positivo no llega a dar cuenta de la novedad, es precisa una reflexión

sosegada que rebusque en el haber de la tradición jurídica, en la juridicidad intrínseca de los fenómenos familiares y en los principios fundamentales a tener en cuenta en cada institución.¹

Los encuentros de Derecho de Familia reúnen todas estas finalidades, con la enorme ventaja de que se avinieron a sentarse a la mesa expositores que nos honran con su concurrencia y un público no menos distinguido. Este año debemos agradecer, no sólo la generosidad de la Facultad de Derecho, sino también la generosidad de los expositores, ponentes y participantes. Nos convoca el amor por una disciplina y la búsqueda del bien de la familia desde todas las perspectivas. Y desde varios lugares geográficos: este año hemos recibido ponencias de diversos puntos de Latinoamérica. Distinguidos colegas nos han enviado colaboraciones, en el interés de enriquecer el debate. Mucho para agradecer. Pero corresponden unas palabras acerca del desarrollo del encuentro.

El encuentro fue muy animado y abarcó desde las 14 a las 20 horas. La apertura quedó a cargo del Sr. Secretario Académico de Rectorado de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Dr. Jorge Nicolás Lafferriere, quien puso de resalto el compromiso de la Universidad con las iniciativas relativas a la reflexión sobre la familia, asunto de gravísima importancia en el mundo contemporáneo. Las conferencias se sucedieron como sigue: “Los principios jurídicos de la filiación por adopción” (Catalina E. Arias de Ronchietto, de la Universidad de Mendoza); “El derecho-deber preferente de los padres en la educación de los hijos” (Carmen Domínguez, de la Pontificia Universidad Católica de Chile); “El drama de la cultura de la muerte” (Eduardo A. Sambrizzi, de la Universidad Católica de La Plata); “Los contratos de fecundación humana asistida” (Alejandro Borda, de la Universidad Nacional de Buenos Aires); “Los efectos jurídicos de la democratización sobre los vínculos familiares” (Úrsula C. Basset, de la Pontificia Universidad Católica Argentina) y “El derecho de los niños a una familia fundada en el matrimonio entre varón y mujer” (Julio C. Capparelli, docente de varias universidades, en particular UBA y UCA).

¹ Tal vez ésta sea la razón de lo que Lorenzetti denomina retorno al principialismo, en LORENZETTI, Ricardo Luis: *Las normas fundamentales del derecho privado*, Santa Fe, Rubinzal Culzoni, 1995, pág. 258.

Particular mención merecen igualmente las ponencias presentadas por la lic. Diana Radakoff, del Inst. de Bioética (UCA), quien nos presentó las diversas técnicas de procreación asistida; de Analía Pastore (sobre la necesaria heterosexualidad en la adopción); Ana María Ortelli (fideicomiso y embriones crioconservados) y Carolina Salinas (sobre la inexistencia de un “derecho al hijo”). Agradecemos también la presencia y ponencia de Jorge O. Perrino (reciente premio Academia Nacional de Derecho por su obra “Derecho de Familia”).

Se recibieron, además, ponencias de destacados juristas latinoamericanos: Hernán Corral Talciani (Chile, en conjunto con el hispano Ramón Durán Rivacobas), Angélica Laurent (Méjico) y Enrique Varsi Rospigliosi (Perú).

Satisfechos por haber regalado una tarde para nuestra disciplina, y por la respuesta maravillosa del auditorio, nos complacemos en anunciar la próxima publicación integral de las conferencias y ponencias presentadas. A modo de adelanto, gracias a la generosidad del director de esta publicación, el estimado Dr. Carlos R. Sanz, incluimos algunas contribuciones en este volumen.

Y, desde ya, en ocasión del vigésimo aniversario de la Convención sobre los Derechos del Niño, nos complacemos en invitar a todos a nuestro tercer Encuentro Interuniversitario, que estará centrado, como es evidente, en la reflexión en torno a los derechos de los niños en la familia.

IMPUGNACIÓN DE LA PATERNIDAD MATRIMONIAL. LA EXCLUSIÓN DE LA MADRE Y DEL PRETENSO PADRE BIOLÓGICO

JORGE OSCAR PERRINO

1. La reforma al Código Civil

La ley 23.264 produjo un cambio substancial en el régimen de impugnación de la paternidad matrimonial.

El Código Civil había adoptado un régimen cerrado; sólo reconocía como legitimados activos para la impugnación de la paternidad al marido y a sus herederos (art. 256 y 258 CCiv.), siempre que se cumplieran determinadas condiciones.

Así disponía el art. 256: “Mientras viva el marido, nadie sino él podrá reclamar contra la legitimidad del hijo concebido durante el matrimonio”.

Pero la posibilidad de la impugnación estaba limitada, pues solamente podía formularla en dos supuestos:

a) Si probaba que había sido imposible al marido tener acceso a su mujer en los primeros ciento veinte días de los trescientos que precedieron al parto (art. 246 CCiv.).

b) Si probaba el adulterio de la mujer y ésta ocultaba el parto (art. 252 CCiv.).

Por su parte, el art. 258 establecía:

Los herederos del marido no podrán contradecir la legitimidad de un hijo nacido dentro de los ciento ochenta días siguientes a la celebración del matrimonio, cuando él no hubiera comenzado la demanda. En los demás casos, si el marido ha muerto sin hacer reclamación contra

la legitimidad del hijo, sus herederos y cualquier persona que tenga interés actual en ello tendrán dos meses para interponer la demanda. Este término correrá desde el día en que el hijo hubiese entrado en posesión de los bienes del marido. No hay lugar a demanda cuando el padre hubiese reconocido al hijo en su testamento, o de otra forma pública.

Luego de la reforma se amplió la legitimación al hijo.
El art. 259 CCiv. así lo establece:

La acción de impugnación de la paternidad del marido podrá ser ejercida por éste y por el hijo. La acción del marido caduca si transcurre un año desde la inscripción del nacimiento, salvo que pruebe que no tuvo conocimiento del parto, en cuyo caso el término se computará desde el día en que lo supo. El hijo podrá iniciar la acción en cualquier tiempo.

En caso de fallecimiento del marido, sus herederos podrán impugnar la paternidad si el deceso se produjo antes de transcurrir el término de caducidad establecido en este artículo. En este caso, la acción caducará para ellos una vez cumplido el plazo que comenzó a correr en vida del marido.

Por tanto, la acción de impugnación de la paternidad del marido prevista en el art. 259 del CCiv. sólo otorga legitimación al marido y al hijo para desvirtuar la presunción *iuris tantum* que establece el art. 243 del mismo Código.

Un examen literal de la norma lleva inexorablemente a concluir que la enumeración de los legitimados es taxativa. De allí que la falta de legitimación activa de la madre y del pretense padre biológico se sustenta en algo inconvencible: la limitación que impone el art. 259 del Código Civil.

Por lo demás, no puede desconocerse, a la hora de interpretar la misma, que el legislador de la ley 23.264, al ampliar los legitimados activos, sólo los extendió al hijo y a los herederos del marido, por lo que de haber sido su intención conceder la legitimación al pretense padre biológico o a la madre, así lo hubiera hecho en forma expresa, lo que no ocurrió.

La modificación del antiguo régimen del Código Civil acogió legislativamente la doctrina imperante según la cual el vínculo filial es visto como nexo funcional –cumplimiento del rol padre-hijo– y que al negar al hijo emplazado como matrimonial la oportunidad de pe-

ticionar su desplazamiento de dicho estado de familia, se le está impidiendo reclamar a aquel a quien en realidad le corresponde (*Diario de Sesiones de la Cámara de Senadores*, año 1984, sesiones ordinarias, pág. 2292. Informe enviado por la doctora Cecilia Paulina Grosman).¹

Se argumenta que la exclusión del padre biológico de los legitimados activos implica una discriminación entre la filiación matrimonial y la extramatrimonial, que sí lo admite, lo que resulta incompatible con la igualdad de efectos a que se refiere el art. 240, 2º párrafo, del Código Civil.

Esta afirmación es inexacta porque la norma no realiza un juicio de valor acerca de los hijos matrimoniales y los extramatrimoniales, sino que la distinción está relacionada con una circunstancia de hecho diferencial: la concepción del hijo durante el matrimonio.

Lejos está de una calificación de las filiaciones, por lo que mal se puede argumentar que se viola la equiparación de los efectos que establece el art. 240 CCiv.²

2. Identidad filiatoria

A los efectos de fundamentar las razones de la exclusión referida, es necesario previamente precisar algunos aspectos de la identidad filiatoria.

El derecho a la identidad personal genera el derecho de toda persona a “preservar mediante adecuada tutela jurídica los clásicos atributos de la personalidad (el nombre, la imagen, etcétera)”.³

El mismo trasciende dinámicamente el presente y se proyecta en el futuro existencial y social de la persona, en su propia biografía, con sus luces y sus sombras, con lo que exalta o con lo que degrada.⁴

¹ SCJBA, 05/10/1993, Ac. 46.431, “A., L. O. contra F., J. L. y otra. Reconocimiento de filiación, impugnación de paternidad y cambio de apellido”. Voto de la mayoría Juba Online.

² Ídem.

³ ZANNONI, Eduardo: “Adopción plena y derecho a la identidad personal”. La verdad biológica: ¿nuevo paradigma en el derecho de familia?, X Congreso Internacional de Derecho de Familia, t. Profesores Invitados, pág. 68 y ss.

⁴ FERNÁNDEZ SESSAREGO, Carlos: *Derecho a la Identidad Personal*, Buenos Aires, Ed. Astrea, 1992, Nº 12, pág. 113 y ss.

La identidad filiatoria forma parte del estado de familia, que es un atributo de la personalidad.⁵ Podemos visualizarla en dos momentos: a) estático, b) dinámico.

- a) *Estático*. Está constituido por la biología de la generación, es decir, por el vínculo biológico, y se caracteriza por ser invariable.
- b) *Dinámico*. Se conforma la realidad filiatoria también con el patrimonio ideológico cultural, esto es, por vínculos paterno-filiales que han sido aceptados y vivenciados en el marco de relaciones familiares.

Empero, la distinción efectuada no ha calado en gran parte de la doctrina, pues enfatiza como imprescindible computar únicamente la filiación biológica a los efectos de establecer la filiación.

Ello impone, en consecuencia, analizar si esta última reviste o no carácter absoluto.

3. Acerca de si la filiación biológica reviste el carácter de absoluto

Corresponde dilucidar si, como argumentan quienes sustentan la legitimación del padre biológico y la madre, el art. 259 CCiv. violenta la regla de coincidencia entre la filiación legal y biológica, y más aún si ésta tiene carácter absoluto en nuestro Derecho.

Dicho de otra manera, si es violatoria del derecho a la identidad filiatoria del hijo.

Liminarmente, es menester precisar que es innegable que toda persona tiene derecho a un emplazamiento filiatorio coincidente con su realidad biológica.

En tal sentido, en las XVI Jornadas Nacionales de Derecho Civil, celebradas en el año 1997, se aprobó como conclusión que “1. La identidad personal encuentra su fundamento axiológico en la dignidad del ser humano. 2. La identidad personal es un derecho personalísimo merecedor, por sí, de tutela jurídica. 3. La identidad

⁵ PERRINO, Jorge Oscar: *Derecho de Familia*, Buenos Aires, Ed. LexisNexis, 2006, t. 1, n° 62, pág. 98.

personal en tanto derecho personalísimo es autónoma, distinguiéndose de los otros”.⁶

Consideramos que el derecho a la identidad tiene jerarquía constitucional (arts. 33 y 75, incs. 22 y 23 CN).

Asimismo, la Convención de los Derechos del Niño, que forma parte de los tratados incorporados con jerarquía constitucional en el art. 75, inc. 22 CN, en el art. 8 dispone:

1. Los Estados Partes se comprometen a respetar el derecho del niño a preservar su identidad, incluidos la nacionalidad, el nombre y las relaciones familiares de conformidad con la ley sin injerencias ilícitas.

2. Cuando un niño sea privado ilegalmente de algunos de los elementos de su identidad o de todos ellos, los Estados Partes deberán prestar la asistencia y protección apropiadas con miras a restablecer rápidamente su identidad.

A su vez, el art. 7 de la misma establece: “1. El niño será inscripto inmediatamente después de su nacimiento y tendrá derecho desde que nace a un nombre, a adquirir una nacionalidad y, en la medida de lo posible, a conocer a sus padres y a ser cuidado por ellos...”.

Con fundamento en los principios consagrados en las normas constitucionales citadas y en los tratados internacionales, debemos concluir que en la legislación argentina se ha otorgado un especial privilegio al vínculo biológico entre padres e hijos en orden a establecer la filiación.

Prueba de lo afirmado se encuentra en el art. 253 CCiv., que dispone: “En las acciones de filiación se admitirán toda clase de pruebas, incluso las biológicas, las que podrán ser decretadas de oficio o a petición de parte”, y en el art. 256, cuando dice: “La posesión de estado debidamente acreditada en juicio tendrá el mismo valor que el reconocimiento expreso, siempre que no fuere desvirtuado por prueba en contrario sobre el nexo biológico”.⁷

No obstante, esta primacía de la verdad biológica no reviste carácter de absoluta pues en varios supuestos queda desplazada.

⁶ *Congresos y Jornadas Nacionales de Derecho Civil*, Buenos Aires, Ed. La Ley, agosto 2005, pág. 163.

⁷ SAMBRIZZI, Eduardo A.: “¿Es el derecho al emplazamiento filiatorio con fundamento en la relación genética un derecho absoluto?”, ED, 206-827.

Un ejemplo de ello es la adopción plena, que, por su carácter desplazativo-emplazativo, confiere al adoptado una relación que sustituye a la de origen. Por tanto, la filiación pasa a ser legal pero no es, obviamente, biológica (arts. 240, 311, 323 ss. y conc. CCiv.), y aún más: en el art. 327 impide: a) el reconocimiento del adoptado por los padres biológicos con la sola excepción de que tuviese por objeto la prueba del impedimento matrimonial; b) el ejercicio de la acción de filiación respecto de aquellos.

Otro ejemplo lo constituye el supuesto de caducidad de la acción de impugnación de la paternidad por el marido, en cuyo caso, de no promoverla el hijo, la identidad filiatoria quedará firme independientemente de que exista o no vínculo genético entre el padre y el hijo.

A mayor abundamiento, otro caso de disociación filiatoria se encuentra en algunos procedimientos de la procreación asistida. Concretamente, con la fecundación heteróloga. En esta técnica la concepción habrá de lograrse mediante la unión de gametos en la que al menos uno de ellos provenga de un donante.

A nuestro juicio, el marido puede impugnar la paternidad, aun cuando hubiere prestado el consentimiento para su realización, pues el mismo deviene irrelevante y se encuentra viciado de nulidad por contrariar al artículo 953 del CCiv., porque el acto jurídico que la autorizó es contrario a las buenas costumbres y perjudica los derechos de terceros.⁸

Para el supuesto de que no lo hiciera, el vínculo filiatorio que ha generado la presunción del art. 243 CCiv. estará sustentado sobre una relación no genética.

A igual respuesta se arribaría si el marido ignorase la donación del material ontogénico a su esposa, o si, tomando conocimiento después, no accionara impugnando su paternidad.

Por ello sostenemos, coincidiendo con Sambrizzi, que el derecho a la identidad filiatoria debe en ocasiones ceder ante otros principios y derechos igualmente respetables.⁹

⁸ MESSINA DE ESTRELLA GUTIÉRREZ, Graciela N.: *Bioderecho*, Buenos Aires, Abeledo Perrot, 1998, pág. 76. PERRINO, Jorge Oscar: ob. cit., t. II, n° 1405, pág. 1897 y ss.

⁹ SAMBRIZZI, Eduardo A.: ob. cit.

4. La admisión de un límite en el derecho a la identidad filiatoria genética y el art. 259 CCiv.

Sin perjuicio de lo antes expuesto, otra limitación a la primacía de la verdad biológica la consagra el Código Civil reformado por la ley 23.264, cuando no incluye al padre biológico y a la madre entre los legitimados para promover la acción de impugnación de la paternidad.

No es ésta una decisión arbitraria, pues persigue un fin que pasa desapercibido a muchos de los que consideran inconstitucional el art. 259 CCiv.

En efecto, el principio de privilegio de la filiación biológica está limitado en el caso en favor del mantenimiento de la paz social o la paz familiar.

Sostiene Belluscio que “en determinados casos, se ve con mayor favor el mantenimiento de la paz social o de la paz familiar que la protección de la realidad biológica”.

Continúa argumentando que, de admitirse lo contrario, debiera eliminarse igualmente todo otro límite a las acciones de impugnación de la filiación matrimonial, ampliando

la legitimación activa en la negación de paternidad del art. 260 del Cód. Civil a otras personas que el marido y atribuyendo tanto esa acción como la de impugnación del art. 259 a todo interesado, como –por ejemplo– el donatario o legatario del marido perseguido por el hijo por acción de reducción, o también, ¿por qué no?, al tercero que invocase únicamente el interés social de que se cumpla el pacto incorporado a la Constitución, al Ministerio Público. Igualmente, habría que suprimir la caducidad de las acciones de filiación, haciéndolas inextinguibles. Todo ello podría derivar en un desorden social de más graves consecuencias que la supuesta violación de la Convención, que –reitero– se cumple cabalmente permitiendo en todos los casos al interesado directo determinar su identidad.¹⁰

En tal sentido, sostuvo la Dra. Teresa Varela de Roura, el 18 de diciembre de 2007, en su voto en la causa D. M., E. R. L. c. V., R. E., que tramitara ante la Cámara 2ª de Apelaciones en lo Civil, Comercial, Minas, de Paz y Tributaria de Mendoza: “El padre biológico ca-

¹⁰ BELLUSCIO, Augusto C.: “Incidencia de la reforma constitucional sobre el derecho de familia”, La Ley 1995-A, 936.

rece de legitimación porque el legislador priorizó la paz familiar, impidiendo que ajenos al núcleo de convivencia puedan interferir en las relaciones familiares”.¹¹

Por otra parte, la ley no ha considerado admisible que la madre esté facultada para dar publicidad a su conducta extraviada y posibilitarle, así, dar al hijo el tremendo mazazo de su adulterio, con el fin de sustraerlo de su familia legítima para incorporarlo a una nueva relación jurídica que lo apartará de su entorno familiar.¹²

Prueba del celo del legislador por el mantenimiento de la paz familiar y la estabilidad del estado de familia es que si bien concede la legitimación activa al marido, éste no puede ejercer la acción en todo tiempo, sino que dispone su caducidad si transcurre un año desde la inscripción del nacimiento, salvo que pruebe que no tuvo conocimiento del parto, en cuyo caso el término se computará desde el día en que lo supo.

Aún más, si bien en caso de fallecimiento del marido sus herederos pueden impugnar la paternidad, la acción está igualmente condicionada, pues la podrán ejercer si el deceso se produjo antes de transcurrir el término de caducidad establecido. En este caso, la acción caducará para ellos una vez cumplido el plazo que comenzó a correr en vida del marido.

Como sostiene Méndez Costa,

la caducidad de la acción ofrece un útil correctivo de la que es riesgosa actitud ampliamente favorable a la impugnación de la paternidad matrimonial, principalmente en pro de la estabilidad del estado de familia y teniendo en cuenta que las circunstancias de hecho son tales que aparecen patentes al marido en cuanto toma conocimiento del nacimiento.¹³

Empero, no ha caído la norma en el mismo error del antiguo art. 256 CCiv., que otorgaba únicamente al marido la acción de impugnación de la paternidad siempre que se cumplieran los requisitos de los arts. 246 o 252 del Código,¹⁴ sino que amplió la legitimación al hijo.

¹¹ La Ley 2008-B, 639.

¹² MAZZINGHI, Jorge A.: “Derecho de la mujer a impugnar la paternidad del marido: Un fallo elogiado de la Corte”, nota a Fallo, ED, 185-452.

¹³ MÉNDEZ COSTA, María Josefa y D’ANTONIO, Daniel Hugo: *Derecho de Familia*, Santa Fe, Ed. Rubinzal Culzoni, 1991, t. III, n° 27, págs. 132 y 133.

¹⁴ PERRINO, Jorge Oscar: ob. cit., t. II, n° 1002 y ss, pág. 1401 y ss.

De allí que hoy los únicos que podrán enervar el silencio del marido que no promueve la acción de impugnación son el hijo en todo tiempo y los herederos del marido siempre que se den las condiciones de la última parte del art. 259 CCiv.

Por tanto, cuando ni el marido ni sus herederos hayan promovido la acción de impugnación, el único legitimado será el hijo, pues su acción no caduca.

5. Fundamento de la presunción contenida en el art. 243 CCiv.

La norma recoge un principio de vieja data, cual es aquel que reputa que el hijo de una mujer casada tiene como padre al marido de ella.

Se aplica en el caso la fórmula de Paulo que dice: "*pater est quem nuptiae demonstrant*".

El fundamento de esta presunción se sustenta en dos elementos fundamentales: a) el parto de la madre y b) el matrimonio, y de allí se deriva que ese hijo tiene por padre al marido de la madre.

La presunción, a su vez, encuentra sustento en otra premisa consistente en que se presume que la mujer sólo ha mantenido relaciones sexuales con su marido al tiempo de la concepción, pues parte del principio de exclusividad que rige el cumplimiento del débito conyugal.

Es decir, que esta presunción hace operativos los deberes de fidelidad y cohabitación (arts. 198 y 199 CCiv.).¹⁵

De allí que la ley no exija la prueba de la paternidad del marido, ni tampoco que medie reconocimiento del nacimiento por parte de éste.

Ahora bien, al tiempo en que se sancionó la modificación del art. 259 por la ley 23.264 estaba instalado en la doctrina y la jurisprudencia el debate acerca de si debía mantenerse la restricción normativa en cuanto a la legitimación de los que podían impugnar la paternidad del marido. No obstante ser de conocimiento del legislador que existía un fuerte embate en aras de la ampliación de los legitimados, desestimó la pretensión de consagrar un régimen de gran amplitud.

Así lo hizo porque dio prioridad a la protección de la institución familiar, preservándola de las situaciones anómalas que la conducta de los mayores pudiera ocasionarle.

En este último aspecto, la CSJN el 1º de noviembre de 1999 sostuvo que

¹⁵ *Ibidem*, n° 935, págs. 1323-1324.

la presunción de paternidad legítima no tiene su fundamento en la presunción de inocencia de la cual goza la mujer por su carácter de casada con relación al adulterio, sino en el valor institucional de la familia legítima y en la conveniencia de dar emplazamiento inmediato al niño nacido durante el matrimonio.¹⁶

6. ¿Es inconstitucional negarle facultades impugnativas a la madre?

Se ha sostenido que el art. 259, al negarle legitimación a la madre para impugnar la paternidad del marido, es inconstitucional.

Se parte de un error substancial toda vez que dicha exclusión no tiene efectos definitivos sobre la filiación, pues el hijo tiene expedita la acción en todo tiempo.¹⁷

Tampoco infringe el art. 259 CCiv. la Constitución y los Tratados Internacionales de Derechos Humanos.

En efecto, quienes postulan la inconstitucionalidad de la norma omiten valorar que “la Constitución originaria y las Convenciones que se han incorporado en 1994 consagran el derecho a la protección de la familia: para cada ser humano, definir su pertenencia a una familia determinada forma parte de esa protección”.¹⁸

Una prueba de ello la Constituye la Convención Americana de los Derechos Humanos, que prioriza de una manera muy especial a la familia e impone su protección por los Estados cuando establece en el art. 17-1: “La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y debe ser protegida por la sociedad y el Estado”.¹⁹

Es decir, reconocen a la familia como una realidad insustituible en la que el hombre habrá de alcanzar su destino personal terreno y trascendente.

A su vez, en el Capítulo V, cuando regula los “Deberes de las personas”, dispone en el art. 32:

Correlación entre Deberes y Derechos. 1. *Toda persona tiene deberes para con la familia, la comunidad y la humanidad.* 2. *Los derechos*

¹⁶ La Ley, 1999-F, 671.

¹⁷ Ídem.

¹⁸ MÉNDEZ COSTA, María J.: “La filiación después de la reforma constitucional”, La Ley, 1995-E, 1034.

¹⁹ SAMBRIZZI, Eduardo A.: ob. cit.

de cada persona están limitados por los derechos de los demás, por la seguridad de todos y por las justas exigencias del bien común, en una sociedad democrática.

El bien común y la seguridad de todos los componentes de la familia tienen, pues, prioridad sobre los intereses de la madre y del pretense padre biológico.

No podía ser de otra manera pues, como sostiene Méndez Costa:

Es indispensable en una sociedad que el estado de familia goce *ab initio*, o al menos logre en algún momento, la estabilidad que resulta de su concreción inatacable.

La misma identidad dejaría de serlo si corriera el riesgo de ser permanentemente cuestionada y por la iniciativa de cualquier persona.²⁰

La Cámara 2ª de Apelaciones en lo Civil, Comercial, Minas, de Paz y Tributaria de Mendoza resolvió al respecto en la causa D. M., E. R. L c. V., R. E. el 18/12/2007:

Es improcedente el recurso de inconstitucionalidad interpuesto contra la sentencia cuestionada en cuanto concluyó que el padre biológico de un menor carece de legitimación para ejercer la acción prevista en el art. 259 del Código Civil, pues no puede alterarse la paz y tranquilidad de un menor que ha sido inserto en un ambiente de contención familiar en aras de una verdad real pero sólo biológica, la cual deberá mantenerse en suspenso hasta que el niño esté en condiciones de conocerla.²¹

Por tanto, debemos concluir, como lo hace la Cámara de Apelaciones en lo Civil y Comercial de Junín, que el art. 259 CCiv. resulta constitucionalmente válido cuando no admite la legitimación activa de la madre para impugnar la paternidad del marido porque

satisface el juicio de compatibilidad constitucional, ya que no transgrede los derechos fundamentales previstos en el art. 16 de la Constitución

²⁰ MÉNDEZ COSTA, María J.: ob. cit.

²¹ La Ley, 2008-B, 639.

Nacional ni los Pactos Internacionales sobre los derechos del niño allí incorporados en el art. 75 inc. 22, sino que plasma una reglamentación posible entre derechos que tienen igual jerarquía, como lo son la intimidad conyugal y la preservación del derecho a la identidad del menor, máxime cuando la negación de legitimación activa de la madre no produce efectos definitivos sobre la filiación impugnada, porque la acción queda abierta al principal interesado, que es el hijo.²²

7. Otra causa fundamental por la que se excluyó la legitimación de la madre y del padre biológico

Cabe ahora preguntarse, entonces: ¿por qué otra causa el legislador excluyó al pretense padre biológico y a la madre, no siendo tal decisión violatoria de ninguna norma constitucional o Tratado Internacional?

La respuesta es: porque el titular del derecho a la identidad filiatoria es el niño y no la madre ni el pretense padre biológico (art. 8 de la Convención sobre los Derechos del Niño).

Prueba de ello es que el derecho personalísimo del hijo a conocer su identidad filiatoria genética y consecuentemente la posibilidad de ejercer la acción de impugnación de la paternidad no caducan ni prescriben. Así lo dispone el art. 259 CCiv., última parte: “El hijo podrá iniciar la acción en cualquier tiempo”.

De manera que la norma no ampara una falacia ni una falsa filiación, ni menos una falsa identidad genética, siendo prueba de ello que en todo momento el hijo tiene expedita la acción de impugnación de la paternidad.

Por lo tanto, la exclusión de la legitimación activa del padre biológico y de la madre no produce efectos definitivos sobre la filiación impugnada, ya que dicha acción queda a disposición del principal interesado, el hijo, “satisfaciendo dicha norma el juicio de compatibilidad constitucional al plasmar una reglamentación posible de los valores en tensión”.²³

²² CCivComJunin, 08/03/2007, LLBA, junio 2007, 550.

²³ CSN, 01/11/1999, La Ley, 1999-f, 670.

8. El “interés superior del niño” y la exclusión de la madre y el padre biológico entre los legitimados del art. 259 CCiv.

Hemos afirmado que el titular del derecho a la identidad es el niño, y así fue consagrado en el art. 8 de la Convención sobre los Derechos del Niño.

La exclusión del padre biológico y de la madre de los legitimados activos para impugnar la paternidad del marido encuentra otros de sus fundamentos en “el interés superior del niño”, consagrado en el art. 3-1 de la citada Convención cuando dispone: “En todas las medidas concernientes a los niños que tomen las instituciones públicas o privadas de bienestar social, los tribunales, las autoridades administrativas o los órganos legislativos, una consideración primordial a que se atenderá será el interés superior del niño”.

El fin del mismo es enfatizar de una especial manera los derechos de los niños, habitualmente postergados por los adultos cuando hay conflictos.²⁴

Debe tenerse en consideración que no se trata este estándar de “una directriz vaga, indeterminada y sujeta a múltiples interpretaciones, tanto de carácter jurídico como psicosocial, que constituiría una excusa para tomar decisiones al margen de los derechos reconocidos en razón de un etéreo interés superior de tipo extrajurídico”.²⁵

Muy por el contrario, lo consagrado es una norma fundamental de neto corte jurídico, que se extiende a un ámbito más amplio imponiendo una directiva en las políticas públicas, además de pautas culturales en pro de la igualdad y el respeto de la dignidad del niño.

Tal el criterio de Bidart Campos, quien afirma:

Cuando la Convención [sobre Derechos del Niño] habla de una consideración primordial hacia el interés superior del niño, descubrimos en esta pauta una orientación que no es simple consejo o una mera reco-

²⁴ GROSMAÑAN, Cecilia: “El derecho infraconstitucional y los derechos del niño”, *Libro de Ponencias del Congreso Internacional sobre “La persona y el derecho en el fin de siglo”*, Santa Fe, 1996, pág. 136. PERRINO, Jorge Oscar: ob. cit., t. II, n° 1138, pág. 1578 y ss.

²⁵ CILLERO BRUÑOL, Miguel: “El interés superior del niño en el marco de la Convención Internacional sobre los Derechos del Niño”, en *Justicia y Derechos del Niño*, Buenos Aires, Unicef, 1999, n° 1, pág. 46.

mendación, sino una norma jurídica con fuerza normativa para tener aplicación en cuantos ámbitos debe funcionar eficazmente: al legislar, al administrar, al juzgar y, a la vez, en el área de las relaciones entre particulares.²⁶

Aun en los casos de dificultosa armonización entre los derechos del niño y las pautas culturales imperantes, éstas deben ceder cuando colisionan con los derechos humanos.²⁷

Por tanto, el interés superior del niño tiene primacía por sobre toda concepción cultural producto del relativismo ético que persiga tronchar la protección universal de los derechos humanos.

Ello es así porque la Convención no se limita a reafirmar los derechos del niño, sino que constituye una especificación de esos derechos para cada circunstancia de la persona.

Los derechos del niño allí consagrados no están supeditados al cumplimiento de condición alguna, porque constituyen derechos-garantías tanto ante el obrar de los Poderes Públicos como de los particulares, y asimismo obligan al Estado a preservar la prestación que contemplan.²⁸

Por ello, todas las normas subsistentes respecto de los niños desde la concepción en adelante, que resulten sistemas tutelares discriminatorios o que estructuren modelos de protección a los delitos tipificados en el Código Penal al margen de las garantías constitucionales y de lo reconocido por la Convención, han quedado derogadas.

9. Principio garantista del “interés superior del niño”

La Convención está vertebrada sobre principios básicos: a) derecho intrínseco a la vida (art. 6-1); b) protección contra toda forma de discriminación (art. 2-2); c) efectividad a los derechos reconocidos (art. 4); d) autonomía y participación (arts. 4 y 12) y e) protección (arts. 3-3, 4), los que contienen una exigencia de cumplimiento.

²⁶ BIDART CAMPOS, Germán: “Constitución, tratados y normas infraconstitucionales en relación con la Convención sobre Derechos del Niño”, ICPDC, Año V, N° 5, Universidad Peruana Los Andes, Huancayo, Perú, 1996, pág. 12.

²⁷ ALSTON, Ph. y GILMOUR-WALSH, Bridget: *El interés superior del niño. Hacia una síntesis de los derechos del niño y de los valores culturales*, Buenos Aires, Unicef, 1996.

²⁸ CILLERO BRUÑOL, Miguel: ob. cit.

Por tanto, el “interés superior del niño” es una limitación de carácter prescriptivo e imperativo hacia el Estado en cualquiera de sus manifestaciones.

Ello impone, por ejemplo, a los Tribunales que en cada una de sus decisiones en las que esté involucrado o afectado un niño tenga una consideración primordial: el “interés superior del niño”.

Por eso podemos afirmar con Cillero Bruñol que el mismo constituye un principio jurídico garantista.²⁹

En consecuencia, el interés superior del niño es la plena satisfacción de sus derechos.

La Convención no ha reconocido este principio para que el juez adopte, inspirado o esclarecido por el mismo, la decisión más acertada, sino que lo ha hecho como una garantía de la vigencia de los derechos que consagra.

Dicho de otra manera, el principio alcanza su cumplimiento en tanto y en cuanto los jueces y demás autoridades se vean limitados por esos derechos a la hora de la interpretación.

En consecuencia, el ejercicio de la autoridad, cualquiera sea su naturaleza, está orientado y limitado por los derechos que el ordenamiento jurídico le reconoce al niño.

Como bien sostiene Cillero Bruñol,

se puede afirmar que el principio puede ser concebido como un límite al paternalismo estatal y que puede orientar hacia soluciones no autoritarias en aquellas situaciones difíciles en las que el conflicto entre derechos del niño exige utilizar una regla compleja para la construcción de una decisión que proteja efectivamente los derechos amenazados o vulnerados.³⁰

La Corte Suprema de Justicia de la Nación, en la causa “S., C. S. s/adopción” del 02/08/2005,³¹ sostuvo al respecto:

En ese marco, la consideración primordial del interés del niño, que la Convención sobre los Derechos del Niño –art. 3º.1– impone a toda autoridad nacional en los asuntos concernientes a los menores, orienta y

²⁹ Ídem.

³⁰ Ídem.

³¹ *Fallos*: 328:2870.

condiciona toda decisión de los tribunales de todas las instancias llamados al juzgamiento de los casos incluyendo a esta Corte Suprema (*Fallos*: 318:1269, especialmente considerando 10), a la cual, como órgano supremo de uno de los poderes del Gobierno Federal, le corresponde aplicar —en la medida de su jurisdicción— los tratados internacionales a los que nuestro país está vinculado, con la preeminencia que la Constitución les otorga (art. 75, inc. 22, Ley Fundamental).

[...] 5. Que la atención principal al interés superior del niño a que alude el precepto citado apunta a dos finalidades básicas, cuales son la de constituirse en pauta de decisión ante un conflicto de intereses, y la de ser un criterio para la intervención institucional destinada a proteger al menor. El principio, pues, proporciona un parámetro objetivo que permite resolver los problemas de los niños en el sentido de que la decisión se define por lo que resulta de mayor beneficio para ellos. De esta manera, frente a un presunto interés del adulto, se prioriza el del niño.

El interés superior del niño consagrado en el art. 3, inc. 1, de la Convención sobre los Derechos del Niño [...] configura una pauta de decisión ante un conflicto de intereses y un criterio para la intervención institucional destinada a proteger al menor, en tanto proporciona un parámetro objetivo que permite resolver los problemas de los niños en el sentido de que la decisión se define por lo que resulta de mayor beneficio para ellos. (Del voto de los doctores Petracchi, Belluscio y Maqueda).

En su voto, los doctores Fayt, Zaffaroni y Argibay sostuvieron:

4. Que el art. 3.1 de la Convención sobre los Derechos del Niño establece que “en todas las medidas concernientes a los niños que tomen las instituciones públicas o privadas de bienestar social, los tribunales, las autoridades administrativas o los órganos legislativos, una condición primordial a que se atenderá será el interés superior del niño”.

A juicio del Tribunal, esta regla jurídica que ordena sobreponer el interés del niño a cualesquiera otras consideraciones tiene, al menos en el plano de la función judicial donde se dirimen controversias, el efecto de separar conceptualmente aquel interés del niño como sujeto de derecho de los intereses de otros sujetos individuales o colectivos, incluso, llegado el caso, el de los padres. Por lo tanto, la coincidencia entre uno y otro interés ya no será algo lógicamente necesario, sino una situación normal y regular pero contingente que, ante el conflicto, exigirá justificación puntual en cada caso concreto.

Más recientemente, la Ministra de la Corte Suprema de Justicia de la Nación, Dra. Carmen María Argibay, el 13 de marzo de 2007, sostuvo "...es la conveniencia del niño lo que, eventualmente, debe justificar su retorno a la familia de origen y no, al revés, la preservación del vínculo biológico lo que sirve de justificación al trauma del retorno..."³²

10. El "interés superior del niño" en la ley 26.061

La norma legal citada en el art. 3 define:

Interés superior. A los efectos de la presente ley se entiende por interés superior de la niña, niño y adolescente la máxima satisfacción, integral y simultánea de los derechos y garantías reconocidos en esta ley.

Debiéndose respetar:

- a) Su condición de sujeto de derecho.
- b) El derecho de las niñas, niños y adolescentes a ser oídos y que su opinión sea tenida en cuenta.
- c) El respeto al pleno desarrollo personal de sus derechos en su medio familiar, social y cultural.
- d) Su edad, grado de madurez, capacidad de discernimiento y demás condiciones personales.
- e) El equilibrio entre los derechos y garantías de las niñas, niños y adolescentes y las exigencias del bien común.
- f) Su centro de vida. Se entiende por centro de vida el lugar donde las niñas, niños y adolescentes hubiesen transcurrido en condiciones legítimas la mayor parte de su existencia.

Este principio rige en materia de patria potestad, pautas a las que se ajustarán el ejercicio de la misma, filiación, restitución del niño, la niña o el adolescente, adopción, emancipación y toda circunstancia vinculada a las anteriores cualquiera sea el ámbito donde deba desempeñarse.

Cuando exista conflicto entre los derechos e intereses de las niñas, niños y adolescentes frente a otros derechos e intereses igualmente legítimos, prevalecerán los primeros.

Como se advierte, en el último párrafo dispone la norma de que ante la colisión de intereses entre el niño y otra persona, prevalecerán los de aquél.

³² La Ley, 2007-B, 686.

11. Conclusiones de las XVIII Jornadas Nacionales de Derecho Civil

En las conclusiones de las XVIII Jornadas Nacionales de Derecho Civil, la Comisión VIII, bajo el número tres, sostuvo: “el principio general del interés superior del niño integra el conjunto de derechos y garantías constitucionales, como norma de primer rango y como principio anterior al derecho positivo, destinado a la protección integral de los más débiles”.³³

El interés superior del niño es, a nuestro juicio, un derecho subjetivo que alcanza la calidad de garantía constitucional.

Sentado lo expuesto, es evidente que las restricciones en estudio no son ajenas al “interés superior del niño”.

Ello es así porque la acción de impugnación de la paternidad, de triunfar, supone desplazar al niño de su estado de filiación matrimonial para pasar al de la filiación extramatrimonial, no obstante que hoy, merced a lo normado en el art. 240 del CCiv. reformado por la ley 23.264, ello no acarrea las gravísimas consecuencias de otrora.

Pero no puede ignorarse que la admisión de la acción de impugnación ejercida por un tercero o por la madre tendrá como efecto privar al niño no sólo de los vínculos jurídicos que lo unían al marido de su madre, con quien vivía, era amado y cuidado, sino también de los lazos que lo vinculaban a todos los parientes de su padre (abuelos, tíos, primos).

Por ello el interés superior del niño se encuentra en mantener su actual emplazamiento filiatorio, dejando al menor la posibilidad de que algún día, cuando cuente con discernimiento, si lo entiende conveniente y necesario, ejercite esa acción impugnatoria, que reviste naturaleza personalísima (arts. 3-1; 7-1, 9-1; 12 y cc. de la Convención sobre Derechos del Niño).³⁴

Con igual criterio ha sostenido la Cámara 2ª de Apelaciones en lo Civil, Comercial, Minas, de Paz y Tributaria de Mendoza el 18/12/2007:

Es improcedente el recurso de inconstitucionalidad interpuesto contra la sentencia cuestionada en cuanto concluyó que el padre biológico de

³³ ED 27-11-07.

³⁴ CCivComJunin, 08/03/2007, LLBA, junio 2007, 550.

un menor carece de legitimación para ejercer la acción prevista en el art. 259 del Código Civil, pues no puede alterarse la paz y tranquilidad de un menor que ha sido inserto en un ambiente de contención familiar en aras de una verdad real pero sólo biológica, la cual deberá mantenerse en suspenso hasta que el niño esté en condiciones de conocerla.³⁵

Cabe señalar que en la sentencia recurrida la Sra. Jueza del Quinto Juzgado de Familia de la Primera Circunscripción Judicial había resuelto acertadamente: “Sobre la base de que la decisión a tomar debe darle contenido al interés superior del niño con independencia de los intereses de otros sujetos, individuales o colectivos, e incluso de sus propios padres, y teniendo en cuenta la realidad vital de los involucrados...”³⁶

12. ¿Existe otra identidad filiatoria que no tenga sustento en el vínculo genético?

Ha quedado acreditado con lo que hasta aquí hemos desarrollado que el Código Civil y la ley 23.264 no han considerado a la identidad filiatoria biológica como la única.

Es decir que indirectamente admiten otro tipo de filiación que no está basada en la biología, sino que confiere el emplazamiento filiatorio sobre una base distinta, independiente, por ende, de la misma, porque el vínculo filiatorio tiene componentes de institución social, en la que desempeña un rol importante lo que Mizrahi denomina “la llamada filiación *querida y vivida* por el sujeto y su entorno”, esto es, los afectos, “...los intereses morales, la comunicación intelectual y ética, la continuidad de los vínculos de hecho, la responsabilidad asistencial, en fin, lo que se ha denominado la *faz existencial y dinámica*”.³⁷

Ello es así porque la identidad filiatoria en su faz dinámica se constituye también por vínculos paterno-filiales que han sido aceptados y vivenciados en el marco de relaciones familiares.

Esa verdad biográfica no puede ser desechada *in limine*, sino que en los pocos casos que existen debe ser protegida y reconocida por la

³⁵ C2aCivComMinasPazyTribMendoza, La Ley, 2008-b, 639.

³⁶ Ídem.

³⁷ MIZRAHI, Mauricio Luis: “Posesión de estado, filiación jurídica y realidad biológica”, La Ley, 23/08/2004, 1.

ley y la justicia, sin que ello implique en manera alguna el ocultamiento de la verdad sobre la filiación biológica, derecho del que no puede ser privado de conformidad con la garantía implícita que le conceden el art. 33 de la Const. Nacional y el art. 8 ss. y conc. de la Convención sobre los Derechos del Niño.

Este conocimiento sobre su origen biológico le permitirá llevar adelante, si así lo considera, la acción de impugnación de la paternidad como lo faculta el art. 259 CCiv., sin límite de tiempo.

En estos supuestos el Estado ha decidido priorizar una identidad filiatoria ya sólidamente constituida que no tiene coincidencia con la filiación biológica fundada en razones de política jurídica en resguardo del sujeto protagónico, el hijo.

No puede desconocerse que, por lo general, el niño está totalmente integrado con quienes siente que son su familia. Justamente la paz familiar que privilegia el art. 259 CCiv. está basada sobre un eje fundamental: la posesión de estado.

Por lo demás, adviértase que el marido de la madre es, conforme la normativa del art. 243 CCiv., el padre; es a quien el hijo quiere como tal y a su vez es la persona que le dispensa los cuidados propios de un padre para con el hijo. Con él comparte la vida cotidiana, también los esparcimientos, y en la generalidad de los casos participa de su afición por la misma divisa deportiva, así como en múltiples actividades de la vida familiar.

Por tanto, se aduna a la presunción legal un verdadero y auténtico estado de padre en el que se cumplen todos y cada uno de los deberes emergentes de esa filiación jurídica.

En ese cuadro de situación familiar, admitir la posibilidad de una injerencia en esa paz familiar como el eventual cambio de filiación paterna, importaría una tremenda fisura irreparable para su vida, con consecuencias seguramente no queridas.

De allí la razón del legislador al desechar la legitimación activa del padre biológico o de la madre para impugnar la paternidad del marido.

Adviértase que ha sido consecuente con su criterio cuando en la ley 26.061 dispuso en el art. 3:

Debiéndose respetar: [...] f) Su centro de vida. Se entiende por centro de vida el lugar donde las niñas, niños y adolescentes hubiesen transcurrido en condiciones legítimas la mayor parte de su existencia.

Este principio rige en materia de patria potestad, pautas a las que se ajustarán el ejercicio de la misma, filiación, restitución del niño, la niña o el adolescente, adopción, emancipación y toda circunstancia vinculada a las anteriores cualquiera sea el ámbito donde deba desempeñarse.

Cuando exista conflicto entre los derechos e intereses de las niñas, niños y adolescentes frente a otros derechos e intereses igualmente legítimos, prevalecerán los primeros.

13. A partir de cuándo el hijo menor puede promover la acción de impugnación

El art. 259 CCiv. confiere al hijo la acción de impugnación de la paternidad en todo tiempo.

Pero es del caso que el Código no formula distinción alguna entre menores impúberes y adultos, lo que en principio permite deducir que la acción podría incoarse en todo el tiempo que dure la menor edad, y va de suyo con posterioridad.

No obstante, existe un obstáculo legal para admitir la representación de la madre, precisamente con respecto a la acción de impugnación de la paternidad matrimonial del hijo, pues si bien se encuentra en ejercicio de la patria potestad, es innegable que sus pretensiones entran en flagrante oposición con las del menor, por lo que, existiendo intereses opuestos, carece de facultades para promover la acción.

Existe una razón fundamental de orden ético que no puede soslayarse aun cuando compartamos la necesidad y conveniencia de que el vínculo biológico coincida con el vínculo jurídico, y consiste en que no puede legitimarse a la madre para que alegue en representación de su hijo su adulterio, posibilidad que le ha sido negada para hacerlo por derecho propio por el art. 259 CCiv., legitimando únicamente al marido y al hijo.

Dicho de otra manera, el legislador no ha querido avalar el adulterio de la mujer, hecho ilícito que repudia al consagrarlo, al igual que el del varón, como una causal de divorcio en el art. 202, inc. 1, del CCiv.³⁸

³⁸ PERRINO, Jorge Oscar: ob. cit., t. II, n° 1024, pág. 1424 y ss.

Por ello deviene francamente inadmisibles autorizar a la madre a promover la acción en representación del hijo impugnando la paternidad de su marido, porque implicaría la admisión de su adulterio.

Cuando se analiza este texto no debe hacerse una interpretación aislada, sino en el contexto del régimen que expresamente ha excluido a la madre entre las legitimadas activas para impugnar la paternidad matrimonial de su marido, lo que se vería burlado si se admitiera que lo podría hacer por vía indirecta representando al hijo, como se pretende.

En consecuencia, a nuestro juicio la madre, por las razones antes apuntadas, no puede en ningún caso actuar en representación del hijo por los intereses en controversia y menos aún solicitar la designación de un tutor *ad litem* para que promueva la acción, ya que, reiteramos, estaríamos autorizándola a convalidar su adulterio, por una vía indirecta.

La representación de los menores impúberes estará a cargo del Ministerio de Menores, por cuanto la ley 24.946, Orgánica del Ministerio Público, autoriza en el art. 54, inc. a, a los Defensores Públicos de Menores a entablar en defensa de los menores las acciones y recursos pertinentes ya en forma autónoma o junto con sus representantes.

Por lo demás, no puede sostenerse que el menor deba aguardar a llegar a ser menor adulto para poder disponer que se promueva la acción, porque ello importaría desvirtuar el espíritu de la norma y configuraría una flagrante violación a su derecho a la identidad.

La jurisprudencia abordó la cuestión en diversos fallos.

Así, la CNCiv., Sala B, el 05/09/1988, resolvió: “Si en la acción de impugnación de la paternidad del marido sólo hay dos legitimados, padre e hijo, y éste es menor, su representación no puede corresponder a la madre, toda vez que ello importa precisamente la apertura indiscriminada de la cláusula limitativa prevista en el art. 259 del Código Civil”.³⁹

Así también lo consideró la Cámara de Apelaciones en lo Civil, Comercial, Laboral y de Paz Letrada de Curuzú Cuatiá, cuando resolvió el 02/02/2001: “La madre de un menor de edad no puede ejercitar en representación de éste la acción de impugnación de la paternidad (art. 259, CCiv.)”.⁴⁰

³⁹ LL, t. 1989 C, pág. 448.

⁴⁰ LLLit., t. 2002, pág. 211.

Coincidente con la imposibilidad de designar un tutor *ad litem* la CNCiv., Sala B, el 05/09/1998, falló:

1-Si en la acción de impugnación de la paternidad del marido sólo hay dos legitimados, padre e hijo, y éste es menor, su representación no puede corresponder a la madre, toda vez que ello importa precisamente la apertura indiscriminada de la cláusula limitativa prevista en el art. 259 del Código Civil. Ello tampoco puede ser salvado mediante la designación de un tutor *ad litem*, en tanto el proceso ha sido instado por la presentación de la madre, a la que se le da la suficiente relevancia jurídica como para acceder a esa designación. 2-La expresión temporal utilizada en el art. 259 del Código Civil para la acción de impugnación por parte del hijo se refiere a la falta de caducidad de este tipo de acciones, en términos parecidos a los expuestos en el art. 262 y en contraposición con los plazos de caducidad determinados en la segunda frase del artículo mencionado en primer término y en el art. 260, del mismo Código. 3-Si la legitimación acordada al hijo por el art. 259 del Código Civil para impugnar la paternidad legítima, sin fijar pautas estrictas demarcatorias, significa una estocada contra la familia legítimamente constituida, mayor gravamen causa que se admita la legitimación de la madre para formular tal denuncia y la intervención de un tercero –tutor *ad litem*– dentro de la estructura familiar, y ello más aún cuando con ese medio se alcanza un fin no querido por la ley. Esta interpretación no importa vedar al hijo la promoción de la acción pendiente su minoría de edad, dado que la acción puede ser impulsada en tal supuesto por el Asesor de Menores en uso de las facultades de representación conferidas por el art. 59 del Código Procesal. 4-La designación del tutor *ad litem* es procedente cuando los intereses del menor están en oposición con los de sus padres, bajo cuyo poder se encuentren, pero la ponderación de ese interés corresponde al Asesor de Menores.

En cambio, la Cámara de Apelaciones de Concepción del Uruguay, el 24/09/1996, consideró que correspondía designar un tutor *ad litem* al resolver: “En las demandas de impugnación del reconocimiento paterno –art. 263, CCiv.– e impugnación de la paternidad marital –art. 259– corresponde la designación de un tutor especial, dada la manifiesta incompatibilidad de intereses –art. 397, inc. 1º, del citado cuerpo legal–”.

La Corte Suprema de Justicia de la Nación, el 13/02/2001, tuvo oportunidad de expedirse en la materia al conocer un recurso inter-

puesto por el Ministerio de Menores contra una decisión de la Sala J de la CNApel. Civil.

La sentencia recurrida había rechazado *in limine* la demanda de impugnación de la paternidad matrimonial promovida por el Ministerio Público de la Defensa de los Menores en representación de un niño, fundado en que el marco del art. 59 del Código Civil es de naturaleza colectiva y promiscua, de tal modo que los Asesores de Menores tienen a su cargo la defensa en juicio de los incapaces, juntamente con sus representantes necesarios.

Había considerado la Alzada que en ese marco, la actuación en el proceso de dicho órgano es de vigilancia y asesoramiento en los asuntos que conciernen a los menores en su persona y bienes, pero complementaria de la que compete al representante necesario del menor, a quien asiste y controla sin excluirlo.

En definitiva, sostuvo que al Ministerio de Menores no le corresponde la asistencia genérica propia de sus representantes legales, en especial cuando se trata de los llamados actos personalísimos desde que –por su naturaleza– sólo están librados a la discrecional voluntad del autor del acto, de manera que se entienden ajenos al cometido de cualquier representante.

Agregó que el carácter personalísimo de esta acción impide su ejercicio por un tercero (por ejemplo un tutor *ad litem*), o por el propio Asesor de Menores.

Por tanto, concluyó en que la impugnación del emplazamiento sólo corresponde al hijo en el momento que cuente con discernimiento.

Al revocar la decisión de la Cámara, la Corte Suprema resolvió:

1- Es procedente el recurso extraordinario interpuesto contra la decisión de Cámara que confirmó el rechazo *in limine* de la demanda de impugnación de paternidad matrimonial y de reclamación de filiación promovida por el Ministerio Público de la Defensa de los Menores en representación de un niño, toda vez que de ese modo ha prescindido del alcance de las facultades que le competen al mismo tras la sanción de la ley 24.946 y de la articulación de estas funciones con los principios consagrados con la Convención sobre los Derechos del Niño. 2- Aun cuando la filiación de un menor, por ser materia de derecho común, no suscita como regla la apertura del recurso extraordinario, cabe hacer una excepción a tal principio cuando la decisión omite aplicar normas vigentes al tiempo del pronunciamiento –en el caso, ley 24.946 en cuanto faculta al ministerio público a promover

acciones en forma directa– e incurre por ello en grave defecto de fundamentación, circunstancia que impone su descalificación sobre la base de la doctrina de la arbitrariedad.⁴¹

La CNCiv., Sala K, llamada a resolver la cuestión, falló al respecto el 18/05/2001, disponiendo:

1.El Defensor de Menores está legitimado para promover las acciones de impugnación de paternidad matrimonial y de reclamación de filiación extramatrimonial en representación de un menor, conforme las facultades que le confiere la ley 24.946 del Ministerio Público –arts. 54 y 55– y los principios consagrados por la Convención de los Derechos del Niño –arts. 3, 7 y 8–, toda vez que se está acreditado el reconocimiento de los adultos involucrados respecto de la filiación del menor y el conocimiento de éste con relación a su situación familiar. 2- Promovida la acción de impugnación de paternidad matrimonial por el hijo menor de edad –en el caso, representado por el defensor de menores–, corresponde integrar la litis con la madre a fin de darle oportunidad de formular las defensas que considere pertinentes.⁴²

En cuanto al menor adulto, puede solicitar por sí la autorización judicial para la designación de un tutor *ad litem* interviniendo igualmente el Ministerio Público.

En todos los casos el Ministerio de Menores deberá evaluar la conveniencia de la iniciación de la acción, teniendo como parámetro referencial “el interés superior del niño”, que tiene carácter prioritario ante cualquier intento infundado de alterar su filiación actual.

⁴¹ LL, t. 2001 E, pág. 122.

⁴² LL, t. 2002 C, pág. 720.

PARTE IV

DERECHO Y RETÓRICA UNA APROXIMACIÓN DESDE LA ACADEMIA ESTADOUNIDENSE

VALENTÍN THURY CORNEJO

1. Un campo en formación

Los campos de la retórica y el derecho han estado conectados desde los inicios mismos de la civilización occidental. En el mundo griego, los sofistas enseñaban “el arte de triunfar en un Estado democrático cuando uno no pertenece a la clase gobernante” y, en particular, “el arte de salir indemne cuando uno es atacado en los tribunales”.¹ Para el mundo clásico, la retórica y el derecho estaban mutuamente imbricados en lo que era una empresa de tipo humanista. Sin embargo, la irrupción del paradigma científico y su impacto en el mundo jurídico hicieron que lo que en el origen estaba constitutivamente ligado —el derecho, la argumentación y la comunicación— sufriera un proceso de instrumentalización mediante el cual la retórica funciona exclusivamente como un medio de comunicar, más o menos persuasivamente, la decisión jurídica.² El modelo mecanicista, propio de la ciencia moderna, se concreta en los grandes sistemas codificados, donde la certeza reemplaza a la necesidad de interpretación de las normas

¹ BILLIG, M.: *Arguing and Thinking. A Rhetorical Approach to Social Psychology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

² Cf. FRIEDMAN, L.: *Ahora elijo yo. La república de las opciones infinitas. Derecho, autoridad y cultura en el mundo contemporáneo*, Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano, 1992.

y la aplicación automática de la norma general al caso concreto.³ En este ámbito, la retórica no tiene ningún lugar en la construcción del derecho ya que, como bien han explicado Perelman y Obrechts-Tyteca,⁴ la nueva ciencia no admite la persuasión y la argumentación como constitutivas de la verdad jurídica.

Sin embargo, distintos fenómenos contemporáneos han hecho que los aspectos comunicativos del derecho vuelvan a la plana principal. Mencionaremos los tres que nos parecen principales. En primer lugar, las transformaciones del Estado y de sus relaciones con la sociedad civil. El Estado, en nuestra época, ya no cuenta con la fuerza necesaria para imponer su voluntad autónoma, sino que debe construir su legitimidad bajo un tipo de autoridad blanda. Ya no usa la fuerza, sino la persuasión. No ostenta una legitimidad indiscutida, sino que tiene que obtenerla mediante sus actos cotidianos. En segundo lugar, la complejidad del derecho contemporáneo hace que la aplicación a-problemática pregonada por la ciencia jurídica del siglo XIX se transforme en un mito. La teoría legal contemporánea ha vuelto a los problemas clásicos de la interpretación y la argumentación jurídica, y con ello ha derribado el mito de la solución única prefijada en la norma.⁵ En su lugar, se instaura un proceso dialógico de creación jurídica. Por último, como una consecuencia de la democratización del sistema político, el derecho comienza a ser visto como parte de una deliberación pública con multiplicidad de actores involucrados, que obligan a la composición de intereses. En ese entorno, el derecho comienza a encarnar esa voluntad política mayoritaria y da forma a los distintos modos en que el Estado interviene en la vida social.⁶ En conclusión, analizando estos tres procesos, vemos cómo el derecho no sólo transforma su fuente de legitimidad, sino también su naturaleza, su proceso de creación y sus funciones sociales. La comunicación,

³ Ver THURY CORNEJO, V.: “Raíces y prospectiva del proceso de codificación”, en SANZ, Carlos R. (ed.): *La Codificación: raíces y prospectiva. El Código Napoleón*, Buenos Aires: Educa, 2003.

⁴ Cf. PERELMAN, Ch. y OLBRECHTS-TYTECA, L.: *The New Rhetoric. A Treatise on Argumentation*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1969.

⁵ Una teorización al respecto puede consultarse en ZAGREBELSKY, G.: *El derecho dúctil. Ley, derechos, justicia*, 2da ed., Madrid: Trotta, 1997.

⁶ Cf. THURY CORNEJO, V.: *Juez y división de poderes hoy*, Buenos Aires: Editorial Ciudad Argentina, 2002.

en este contexto, es la que hace posible el desenvolvimiento del fenómeno jurídico, no ya en la etapa final de transmisión a los súbditos de lo decidido por el derecho, sino como un engranaje esencial de su constitución como tal.

Entrar en el campo de lo que llamaremos *Derecho y retórica* implica empezar a bucear en las distintas respuestas parciales que se han usado para dar cuenta de las grandes líneas de evolución reseñadas en el párrafo anterior. Así, la retórica es recuperada como un elemento constitutivo del proceso jurídico y, en ese sentido, funciona como una punta de lanza humanista en la concepción científica de lo jurídico. O bien, la retórica es vista, en las versiones críticas, como un instrumento para desenmascarar la maquinaria interna de ese derecho que ya no puede sostener el mito de su homogeneidad sistémica. En uno y otro caso, pues, el fenómeno comunicativo vuelve a asumir un papel central en nuestra concepción del derecho. Es así que el lugar que tome la retórica va a estar inextricablemente unido con la teoría legal que constituya la base de nuestro discurrir, ya sea en cuanto al fundamento de su validez como respecto al valor de las fuentes a considerar. Si, por ejemplo, el derecho es esencialmente lucha de poder, la retórica será considerada como un mecanismo encubridor y legitimante de esa naturaleza. Si, por el contrario, el derecho es diálogo social constructor o descubridor de una verdad jurídica, la retórica será el mecanismo de esa creación.

Una forma de comenzar a explorar este territorio es revisar el tratamiento que lo que llamamos *Derecho y retórica* ha tenido en la literatura académica norteamericana de las últimas dos décadas. En los Estados Unidos existe una larga tradición de estudios retóricos, principalmente nucleados en las divisiones académicas de *Speech Communication*, dedicadas originalmente al análisis de los grandes discursos públicos. Estas divisiones han conservado la retórica como una disciplina viva, con sus propios programas académicos, asociaciones profesionales y publicaciones especializadas. Desde este campo, algunos teóricos han comenzado a ocuparse del derecho como un objeto de estudio retórico. Al mismo tiempo, numerosos movimientos desde el campo del derecho, como los *Critical Legal Studies* o *Law & Literature*, han confluído en este interés por las interacciones entre derecho y retórica. Es nuestro objetivo, en las páginas siguientes, intentar una sistematización de la bibliografía existente en lengua inglesa, entendiendo que la misma servirá para ilustrar las múltiples

potencialidades de esta área de estudios, tanto desde el punto de vista de la teoría legal como desde la comunicación. Así, entendemos que una aproximación comunicativa al fenómeno jurídico nos permitirá comprender mejor el funcionamiento del derecho en el actual contexto mediatizado.

Con este objetivo en mente, intentaremos sistematizar la literatura existente en categorías que nos ayuden a encuadrar líneas de investigación que muchas veces se encuentran dispersas. Es importante señalar que la clasificación que proponemos es un primer punto de partida para el diálogo, pero no una postura acabada, ya que la estructura del campo en los EE.UU. conspira para lograr este resultado. En primer lugar, no existe allí un marco teórico compartido entre los cultores de *Derecho y retórica*, y no ha habido hasta ahora muchos esfuerzos para construirlo. En segundo lugar, no parecen estar claras las bases interdisciplinarias sobre las cuales esta nueva área de estudios debiera construirse. Finalmente, muchos enfoques teóricos están sólo sugeridos en los artículos de académicos que hacen algún ejercicio de análisis retórico del derecho pero no desarrollan un trabajo consistente de construcción doctrinal. Ello hace que haya no sólo diversidad de enfoques, sino también diferencias en el desarrollo de cada uno de ellos.⁷ Como resultado, muchas veces nos encontramos con trabajos en distinto nivel de evolución y con variable desarrollo

⁷ La disciplina que podría llamarse *Derecho y retórica* no existe como tal en la academia norteamericana. A pesar de que hay algunos cursos impartidos con esa materia como objeto, no hay divisiones especializadas en las grandes asociaciones profesionales dedicadas a la comunicación o al derecho; no hay programas de posgrado, revistas especializadas, ni siquiera específicas clasificaciones bibliográficas que den cuenta de la existencia de este campo. En otras palabras, no está institucionalizado (cf. WALLERSTEIN, I.: "The Heritage of Sociology, the Promise of Social Science", *Current Sociology*, Vol. 47 (1), 1998, págs. 1-37). Esta evolución contrasta con la ocurrida en campos paralelos, por ejemplo, el de la Retórica de la ciencia, donde los académicos han dedicado ingentes esfuerzos a la doble tarea de analizar retóricamente textos científicos (ejemplos de ello son: CAMPBELL, J. A.: "Scientific Revolution and the Grammar of Culture: The Case of Darwin's Origin", *The Quarterly Journal of Speech*, Vol. 72, N° 4, 1986; LYNE, J. y HOWE, H. F.: "The Rhetoric of Expertise: E. O. Wilson and Sociobiology", *The Quarterly Journal of Speech*, Vol. 76, 1990, págs. 134-151; CONDIT, C.: "How bad science stays that way: Brain Sex, Demarcation, and the Status of Truth in the Rhetoric of Science", *Rhetoric Society Quarterly*, Vol. 26, N° 4, 1996) y debatir acerca de los fundamentos de la disciplina (GROSS, A. G.: *The Rhetoric of Science*, Cambridge: Harvard University Press, 1990; GROSS, A. G. y KEITH, W. M.: *Rhetorical Hermeneutics. Invention*

teórico. En síntesis, nos encontramos en la academia americana con una enorme variedad de enfoques sobre las relaciones entre derecho y retórica, pero cuya sistematización presenta algunas dificultades. Nuestra estrategia, en este sentido, será tratar de darle forma a posturas que muchas veces no se presentan con la consistencia que una categorización tajante pareciera sugerir.

Dividiremos los escritos en dos grandes grupos, tomando en cuenta el distinto nivel de desarrollo de las posturas. A uno lo llamaremos “Perspectivas consolidadas” y al otro lo denominaremos “Campos en desarrollo”. En el primer grupo, encontramos una serie de trabajos en *Derecho y retórica* que se incardinan en una postura teórica más abarcativa y que es la que dará el nombre a cada subgrupo. Así, analizaremos las posturas de *Critical Legal Studies* (Estudios legales críticos), *Derecho y literatura* y *Teoría legal y análisis del discurso*. Describiremos brevemente las líneas generales de cada una de estas categorías y luego nos ocuparemos de introducir el pensamiento de algunos de los académicos con trabajo más consistente en el área. Consideramos que el ejercicio será fructífero, ya que nos ayudará a construir una primera categorización conceptual. En el segundo grupo, “Campos en desarrollo”, realizaremos el mismo proceso, pero aquí los vínculos entre los trabajos realizados en el campo de *Derecho y retórica* y las disciplinas teóricas “madre” son mucho más tenues. Así, las dos categorías aquí tratadas, *Derecho y cultura popular* y *Hermenéutica*, son más una promesa de desarrollo futuro que de estricta actualidad.⁸

and Interpretation in the Age of Science, New York: State University of New York Press, 1997; CECCARELLI, L.: “Rhetorical Criticism and the Rhetoric of Science”, *Western Journal of Communication*, Vol. 65, Nº 3, Summer 2001, págs. 314-329). La falta de institucionalización en el campo de *Derecho y retórica* hace que la multiplicidad de trabajos, muchos de ellos de alta calidad científica, no parezcan pertenecer a la misma disciplina.

⁸ Una de las premisas implícitas de este artículo es que la relación entre derecho y retórica está fundada sobre una perspectiva interdisciplinaria que trata a los dos campos como iguales. En otras palabras, ello significa que para que *Derecho y retórica* exista como un ámbito de estudios debe haber una interacción entre las dos disciplinas actuantes y no una mera colonización de una sobre la otra (BARON, J. B.: “The Rhetoric of Law and Literature: A Skeptical View”, *Cardozo Law Review*, Vol. 26, 2005, págs. 2273-2281). Es justo señalar que hemos dejado fuera del análisis otros trabajos cuya aproximación se apoya en la existencia de un objeto retórico-legal, pero

2. Perspectivas consolidadas

a) *Critical Legal Studies*

En palabras de Roberto Mangabeira Unger,⁹ el movimiento de *Critical Legal Studies* (en adelante, CLS) engarza en una tradición de tendencias de izquierda en la teoría legal contemporánea que está caracterizada por dos grandes preocupaciones. La primera de ellas es

su perspectiva no implica una adaptación de las categorías intelectuales existentes. En este terreno entran algunos análisis retóricos de textos legales, que consideran a estos últimos al modo de textos literarios sin ahondar en la problemática institucional que plantea el ámbito jurídico (ver FIELDING, I.: "Rhetorical Context and the Judicial Opinion: A Case Study of *Ben-Shalom v. Marsh*", *Legal Studies Forum*, Vol. XVII, Nº 4, 1994; FJELSTAD, P.: "Legal Judgment and Cultural Motivation: Enthymematic Form in *Marbury v. Madison*", *Southern Communication Journal*, Vol. 60, 1994, págs. 22-32; ROUNTREE, C.: "Instantiating 'The Law' and its Dissents in *Korematsu v. United States*: A Dramatistic Analysis of Judicial Discourse", *Quarterly Journal of Speech*, Vol. 87, Nº 1, 2001, págs. 1-24). Otros tratan el papel de la retórica en el ámbito de la actividad jurídica, pero lo hacen desde una perspectiva eminentemente centrada en la utilización para fines jurídicos de los instrumentos retóricos (ver SAUNDER, K. M.: "Law as Rhetoric, Rhetoric as Argument", *Journal of Legal Education*, Vol. 44, Nº 4, 1994; SCALLEN, E.: "Judgment, Justification and Junctions in the Rhetorical Criticism of Legal Texts", *Southern Communication Journal*, Vol. 60, 1994, págs. 68-74; cf. WETLAUFER, W.: "Rhetoric and Denial in Legal Discourse", *Virginia Law Review*, Vol. 76, Nº 8, 1990). Si bien estos trabajos aportan elementos valiosos para la comprensión de las relaciones entre derecho y retórica, su enfoque no constituye una real amalgama disciplinar, sino simplemente una exploración desde una disciplina sobre los contenidos de otra, configurando una suerte de colonización epistemológica. Un caso parcialmente distinto, que también hemos dejado fuera de esta clasificación, son los trabajos que tratan la relación de derecho y retórica desde una perspectiva puramente histórica (cf. HOHMANN, H.: "Judicial Legitimacy and Legal Interpretation in the Debate Between *Brutus* and *Publius*", *Southern Communication Journal*, Vol. 60, 1994, págs. 75-86; HOHMANN, H.: "Logic and Rhetoric in Legal Argumentation: Some Medieval Perspectives", *Argumentation*, Vol. 12, 1998, págs. 39-55; HOHMANN, H.: "Rhetoric and Dialectic: Some Historical and Legal Perspectives", *Argumentation*, Vol. 14, 2000, págs. 223-234). En este caso, hemos dejado de lado su análisis porque su enfoque resulta eminentemente teórico y con débiles conexiones con la problemática jurídica contemporánea. Pareciera que estos últimos trabajos encajan mejor en el campo de historia de la retórica que en el de *Retórica y derecho*.

⁹ MANGABEIRA UNGER, R.: "The Critical Legal Studies Movement", *Harvard Law Review*, Vol. 96, Nº 3, 1983.

formular una crítica del formalismo y objetivismo. El formalismo puede ser caracterizado como una fidelidad a un método de justificación legal opuesto a la existencia de conflictos de carácter abierto e indeterminado *a priori*. En ese sentido, el formalismo implica el uso de motivos impersonales, políticas y principios como un componente indispensable del razonamiento legal. El objetivismo, por su parte, es entendido por Mangabeira Unger como el convencimiento de que las fuentes jurídicas autorizadas representan un esquema defendible de asociación humana. En oposición a estas dos tendencias, para CLS las leyes son el producto de conflictos de poder contingentes o de presiones prácticas carentes de una base de corrección objetiva. La segunda preocupación de la teoría legal concierne “el uso puramente instrumental de la práctica legal y de la doctrina legal para propagar objetivos de izquierda”.¹⁰ El movimiento de CLS ha tendido a deslegitimizar la autoridad de los abogados como los exclusivos traductores y guardianes del derecho, generando tres importantes consecuencias: a) abrió un debate sobre el papel del derecho en la sociedad; b) forzó la necesidad de una explicación de las prácticas legales discursivas por el pensamiento dominante; c) motivó una persistente cualificación del derecho como un discurso de poder.¹¹

Pero a pesar de estas raíces comunes, el movimiento de CLS está lejos de conformar un todo unificado y muchas tendencias diferentes han sobrevivido en su seno, probablemente debido a las múltiples genealogías que explican su desarrollo. Duncan Kennedy, uno de los más prominentes teóricos del movimiento, ha tratado de catalogar estas distintas tradiciones en cuatro grandes líneas de pensamiento que hunden sus raíces en las corrientes filosóficas de la modernidad y explican, no sólo los CLS, sino también la más amplia gama de pensamiento crítico. La primera teoría que se encuentra implícita en muchos teóricos del CLS es la del *organicismo*, que es descrito como una “estrategia que trata de mostrar que algo que puede ser visto como un ‘todo’ es mejor entendido como una ‘parte’”.¹² El organicismo

¹⁰ *Ibidem*, pág. 567.

¹¹ Cf. LUCAITES, J. L.: “Between Rhetoric and ‘the Law’. Power, Legitimacy, and Social Change”, *Quarterly Journal of Speech*, Vol. 76, 1990, págs. 435-466.

¹² KENNEDY, D.: “A Semiotics of Critique”, *Cardozo Law Review*, Vol. 22, 2001, pág. 1149.

puede ser racionalista, como cuando es construido como un sistema que tiene leyes propias, o puede asumir formas irracionales, por ejemplo, cuando es “espontaneísta” o “vitalista”. Lo esencial en lo que Kennedy llama organicismo es la tendencia a traspolar nuestra experiencia en un ámbito de la realidad a otros, realizando inferencias de coherencia en el sistema. Así, en lo jurídico, el organicismo se manifiesta cuando el orden legal es explicado como determinado por causas culturales o cuando se ve al sistema jurídico no como un todo autónomo, sino como un instrumento funcional a otros objetivos más abarcativos (por ejemplo, la reproducción del sistema capitalista). La segunda genealogía teórica tratada por Kennedy es la que él denomina “anti-normativismo” (*antinomianism*), y ella engloba la tendencia a desconfiar de las leyes ya que la mayoría de las elecciones que los seres humanos realizan no pueden ser justificadas sobre la base de reglas ya existentes. Esta línea de pensamiento se nutre de los existencialistas (de Kierkegaard a Sartre, pasando por Nietzsche y Heidegger) y encuentra expresión en las teorías políticas y sociales que resaltan la importancia del carisma (Max Weber) así como el decisionismo (Carl Schmitt). Todas ellas resaltan la indeterminación de las soluciones prefijadas por el sistema y la consiguiente importancia del acto mismo de decisión como determinativo de las soluciones a implementar. Al decir de Kennedy, “es raramente reconocido que [...] la moderna teoría legal americana está obsesionada con este problema”,¹³ especialmente en su consideración de la capacidad decisoria en cabeza de los jueces y su falta de legitimidad democrática.

Antes de continuar con esta sintética delineación de fuentes teóricas que Kennedy realiza, es importante recordar que ellas no necesariamente son concordantes ni confluyen en una sola postura. Más bien, lo que este autor quiere hacer notar son los tonos que subyacen en muchas de las posturas legales y que son raramente reconocidos por sus mismos autores. Generalmente, estas raíces marcan el tono de una posición sin trasladarse necesariamente a un razonamiento explícito. Al estar implícitas y no ser discutidas, muchas veces conviven en tensiones irresueltas. Un claro ejemplo de este tono es la tercera genealogía que este autor conceptualiza como *Estructuralismo Paranoico*, entendiendo por ello que “somos juguetes de fuerzas cuya existencia y verdaderas relaciones son negadas por el discurso ‘nor-

¹³ *Ibíd.*, pág. 1167.

mal' del mundo, contribuyendo de ese modo a la reproducción de la condición negada".¹⁴ Los grandes nombres de esta teoría son, en planos diferentes, Marx, Freud y Foucault. La contracara de esta teoría es la necesidad de iluminación, ya que hace que no podamos confiar ni en nosotros ni en los demás, hasta que alguien –los autores– nos muestre el verdadero camino. En este sentido, Kennedy destaca el factor psicológico que subyace en estas posiciones y la cultura de sospecha que generan. Finalmente, la cuarta genealogía es la *Semiótica*, sea en la postura racionalista de Saussure y Kohler, o en la más irracionalista de los deconstructivistas. El lenguaje se presenta aquí como un sistema cerrado que tiende a separarse del mundo circundante, y justamente por esa característica de estar separado de una realidad material que lo determine es enteramente manipulable por el hombre. Estas cuatro genealogías conviven como un gran telón de fondo de la mayor parte de las posturas críticas y se combinan entre sí de formas diversas, conformando numerosos proyectos críticos. Dada su omnipresencia en nuestra base genética intelectual, es importante conservarlas como un marco que será necesario para apreciar mejor a algunos autores a los que nos referiremos en las páginas siguientes.

El proyecto de una crítica retórica del derecho es construido sobre la base que acabamos de delinear, implicando ello que la noción misma es reconfigurada y situada en el centro de las funciones sociales de reproducción y reforma.¹⁵ Lucaites señala cómo la retórica se ha mantenido generalmente apartada del campo legal a pesar de su origen común, "intimidada por el vocabulario técnico del discurso legal contemporáneo".¹⁶ En este sentido, la instancia crítica abierta por CLS funciona como un impulso que tiende a superar estos obstáculos. Pero no es suficiente, dice Lucaites, ya que

los estudios retóricos se aproximan al análisis del derecho con una teoría pragmática del discurso, pero sin un enfoque crítico acerca de las

¹⁴ *Ibidem*, pág. 1169.

¹⁵ Cf. SANDMANN, W.: "Critical Legal Studies and Critical Rhetoric: Toward a Reconceptualization of the Acting Human Agent", *Legal Studies Forum*, Vol. XVII, N° 4, 1994.

¹⁶ LUCAITES, *ob. cit.*, pág. 445.

implicancias de la relación entre ambos. CLS ofrece un enfoque crítico sobre el derecho, pero le falta una teoría pragmática del discurso, llevando ello a una explicación impotente de cómo el derecho, en una sociedad liberal-democrática, puede ser transformado en orden a alcanzar su potencial radical. La obvia solución para esta dialéctica es buscar una categoría trascendental de análisis que pueda animarnos a integrar los estudios retóricos y los CLS en un híbrido que abreve en las fortalezas de ambos.¹⁷

Siguiendo esta directiva, la mayor parte de los esfuerzos de los teóricos de *Derecho y retórica* han estado dedicados a construir un enfoque que pueda remediar las deficiencias de CLS. Como analizaremos seguidamente, éste ha sido el objetivo de Marouf Hasian Jr., hasta ahora el más prolífico académico en este ámbito. En las huellas de Lucaites, Hasian intenta edificar una “conciencia retórica” que se mueva más allá de la simplista desmitificación de las estructuras legales existentes mediante la agregación de una fase constructiva. Este autor propone que “en lugar de ver el derecho como un sistema cerrado basado en la acumulación gradual de principios claros y reglas, o como una pantalla de humo que adormece a las masas, debemos tratar a las formaciones legales como ‘fragmentos’ que permiten a los críticos trazar reconfiguraciones discursivas que se adapten a las cambiantes condiciones sociales”.¹⁸ En su postura, la llamada a interrogar lo dado por supuesto se complementa con un rol activo del crítico retórico, que tiene que reconstruir la decisión judicial mediante la investigación de argumentos formulados por críticos y audiencias, y no preservados en las páginas de los archivos judiciales.¹⁹

Hasian, Condit y Lucaites²⁰ desarrollaron conjuntamente este argumento y conceptualizaron la idea del derecho como coexistente con una cultura retórica en evolución, entendiendo esto último como

¹⁷ *Ibídem*, pág. 446.

¹⁸ HASIAN, M. Jr.: “Myth and Ideology in Legal Discourse: Moving From Critical Legal Studies Toward Rhetorical Consciousness”, *Legal Studies Forum*, Vol. XVII, N^o 4, 1994, pág. 349.

¹⁹ Cf. HASIAN, M. Jr.: “Critical Legal Rhetorics: The Theory and Practice of Law in a Postmodern World”, *Southern Communication Journal*, Vol. 60, 1994, págs. 44-56.

²⁰ Cf. HASIAN, M. Jr.; CONDIT, C. y LUCAITES, J.: “The Rhetorical Boundaries of ‘the Law’”, *Quarterly Journal of Speech*, Vol. 82, 1996, págs. 323-342.

los usos lingüísticos accesibles para aquellos que quieran dirigirse a una audiencia específica en una situación histórica dada.

La cultura retórica evoluciona al adaptarse a las cambiantes exigencias sociales, políticas y económicas, y el derecho es, inevitablemente, una rama de esa cultura. Desde esta perspectiva, entonces, el derecho no es ni un inmutable principio fundacional, ni una implacable y sobredeterminada ideología dominante, sino un componente en la evolución orgánica del orden social que continuamente se (re)constituye a través del discurso público.²¹

Esta aproximación marcó los siguientes trabajos de Hasian, construyendo una retórica del derecho incardinada en un discurso público más amplio. Por consiguiente, en su trabajo más reciente, combinará una crítica más estricta de las decisiones judiciales²² y estudios de teorías legales²³ con un complejo análisis histórico acerca de cómo las decisiones judiciales son socialmente construidas y argumentadas a través de la interacción del discurso y las condiciones materiales.²⁴ Este marco se ha trasladado también a sus últimos análisis sobre el papel que la memoria juega en el ambiente de la argumentación legal.²⁵

²¹ *Ibidem*, pág. 372.

²² Cf. HASIAN, M. Jr.: “Judicial Rhetoric in a Fragmentary World. ‘Character’ and Storytelling in the Leo Frank Case”, *Communication Monographs*, Vol. 64, September, 1997, págs. 250-269.

²³ Cf. HASIAN, M. Jr.: “The Domestication of Legal Argumentation: A Case Study of the Formalism of the Legal Realists”, *Communication Quarterly*, Vol. 46, Nº 4, 1998.

²⁴ Cf. HASIAN, M. Jr.: “Jurisprudence as Performance: John Brown’s Enactment of Natural Law at Harper’s Ferry”, *Quarterly Journal of Speech*, Vol. 86, Nº 2, 2000; HASIAN, M. Jr.: “Legal Argumentation in the Goodwin-Malthus Debates”, *Argumentation and Advocacy*, Vol. 37, 2001, págs. 184-197; HASIAN, M. Jr.: “Critical Legal Theorizing, Rhetorical Intersectionalities, and the Multiple Transgressions of the ‘Tragic Mullata’, Anastasie Desarzant”, *Women’s Studies in Communication*, Vol. 27, Nº 2, 2004.

²⁵ HASIAN, M. Jr.: “In Search of ‘Ivan the Terrible’: John Demjanjuk and the Judicial Use of Ironical Argumentation”, *Argumentation and Advocacy*, Vol. 39, 2003, págs. 231-253; HASIAN, M. Jr.: “Legal Argumentation...”, *ob. cit.*

b) Derecho y literatura

Cuando Christopher Columbus Langdell se convirtió en el decano de la Escuela de Derecho de Harvard en 1870, el derecho empezó a dejar de ser visto como un arte para pasar a ser considerado una ciencia, una disciplina académica especializada que se caracterizaba por su lógica, su metodología y su objeto propio. La influencia de los cambios generados por esta figura durarían hasta la década de 1960, cuando, como consecuencia de una serie de procesos interrelacionados –el nacimiento de teorías legales alternativas, la explosión de disciplinas complementarias al derecho y el colapso de la confianza en la habilidad de los abogados para solucionar por sí mismos los problemas más importantes del campo legal–, la concepción Langdelliana comenzó a resquebrajarse.²⁶ *Derecho y literatura* es uno de los muchos campos –junto con *Law & Society*, *Law & Economics*, etc.– que surgieron como una reacción contra el pretendido estatus autónomo del derecho. La motivación que los cultores de esta nueva tendencia compartían era el deseo de “humanizar” el sistema legal y sus aplicadores, “algo que podía ser conseguido yendo más allá de las limitaciones del pensamiento normativo, llegando hasta el oculto repositorio de valores culturales de la literatura, o más ampliamente, las humanidades”.²⁷ Algunas incipientes expresiones de esta escuela se retrotraen hasta principios del siglo xx, pero el movimiento contemporáneo se puede considerar iniciado por la publicación en 1973 del libro de James Boyd White, *The Legal Imagination*.²⁸

Existen tres grandes corrientes dentro el movimiento de *Derecho y literatura*: a) una aproximación humanista que se centra en la educación de los practicantes del derecho, buscando resaltar la fuerza iluminadora de la literatura para el campo legal; b) un enfoque hermenéutico cuyo núcleo está en la teoría literaria, y que busca enriquecer la interpretación y argumentación legales con los métodos

²⁶ Cf. POSNER, R.: “The Decline of Law as an Autonomous Discipline: 1962-1987”, *Harvard Law Review*, Vol. 100, Nº 4, 1987, págs. 761-780.

²⁷ PANTAZAKOS, M.: “Ad Humanitatem Pertinent: A Personal Reflection on the History and Purpose of the Law and Literature Movement”, *Cardozo Studies in Law & Literature*, Vol. 7, 1995, pág. 33.

²⁸ Cf. WHITE, J. B.: *The Legal Imagination*, Chicago: University of Chicago Press, 1973.

derivados de la crítica literaria; y c) una línea narrativa que se ocupa de las historias contadas por los clientes, los abogados, los jueces y hasta la doctrina misma.²⁹ La primera corriente está dedicada, casi con exclusividad, al análisis de obras de literatura, y busca ver cómo el derecho es representado en ellos y cuáles son las posibles conexiones entre el mundo literario y el jurídico. El programa de esta orientación es muy similar a lo que luego llamaremos *Derecho y cultura popular* –*Law & Popular Culture*–, por lo cual deferiremos su tratamiento para la sección correspondiente. Mientras en esta tendencia la función retórica implica una cierta traducción de los contenidos del campo jurídico al literario –o sea, como el mundo del derecho es representado literariamente– y, por lo tanto, la comunicación es un vehículo de transmisión externo a la naturaleza del derecho, en las dos corrientes restantes la interrelación entre los dos mundos asume una función constitutiva. Al dedicarse a escudriñar la naturaleza del campo legal mediante su comparación con la literatura y aplicar los métodos literarios a la materia jurídica, estas corrientes realizan un trabajo interdisciplinario que llega al centro de la definición de lo legal. Como veremos a continuación en los trabajos de James B. White, el derecho es pensado como actividad esencialmente literaria.

White ve al derecho como un proceso retórico y literario, una actividad de habla e imaginación que tiene lugar en un mundo social que se parece a una conversación.³⁰ En este contexto, “el Derecho establece las condiciones sobre las que esta clase especial de charla se desarrolla, tanto al definir sus lugares y ocasiones como al establecer sus recursos, sus plazos y sus prácticas –en el sentido más amplio, creando su lenguaje–”.³¹ El derecho, en consecuencia, no es una realidad objetiva, sino algo que los actores legales crean al hablar el lenguaje de sus audiencias, un lenguaje que es específico de una cultura. El objetivo de este discurso es persuadir a esas audiencias de un modo creativo: “Al hablar el lenguaje del derecho, el abogado debe estar siempre preparado para cambiarlo: agregando o descartando una distinción, admitiendo una nueva voz, proclamando una nueva

²⁹ Cf. BARON, J. B.: “Law, Literature, and the Problems of Interdisciplinarity”, *The Yale Law Journal*, Vol. 108, N° 5, 1999, págs. 1059-1085.

³⁰ Cf. WHITE, J. B.: “Imagining the Law”, en SARAT, A. y KEARNS, T. R. (eds.): *The Rhetoric of Law*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1996.

³¹ *Ibidem*, pág. 37.

fuentes o autoridades, entre otras formas”. Como él mismo declara, el abogado “está siempre diciendo no sólo *así es como este caso debe ser decidido*, sino también *así –en este lenguaje– es la forma en que sobre este caso y sus similares se debe conversar en nuestra cultura*”.³²

White, en lo que puede llamarse una visión aristotélica de la retórica,³³ ve la profunda conexión entre el derecho y la retórica como algo constitutivo:³⁴

El derecho es más útilmente visto no como un sistema de reglas, como usualmente lo ven académicos y filósofos, sino como una rama de la retórica, y [...] la clase de retórica de la cual el derecho es una especie es más útilmente vista no como ciencia fallida o como el innoble arte de la persuasión, como usualmente la retórica es vista, sino como el arte central por medio del cual la comunidad y la cultura son establecidos, mantenidos y transformados. Así considerada, la retórica es connatural al derecho y, como éste, tiene en la Justicia su objetivo último.³⁵

Su visión del “derecho como retórica” está fundada en cuatro elementos: I. sus métodos y maneras no son los del razonamiento científico; II. trabaja mediante persuasión; III. mantiene y transforma la cultura y IV. es social e institucionalmente constitutivo.³⁶ Para cumplir las tareas que esta visión requiere, los abogados deben aprender a trabajar como traductores, transmitiendo significados en formas que comuniquen efectivamente tanto a audiencias especializadas como no especializadas. El traductor debe transformar las particularidades de un caso de “carne y hueso” en discurso jurídico, proveer razones claras y líneas para la comunidad jurídica, y luego debe traducir este discurso legal en un texto moral y político que sea significativo para la comunidad en general.³⁷

³² WHITE, J. B.: *Heracles' Bow. Essays on the Rhetoric and Poetics of the Law*, Madison: The University of Wisconsin Press, 1985, pág. 34.

³³ Cf. SARAT, A. y KEARNS, T. R. (eds.): ob. cit.

³⁴ Cf. FREEMAN, J.: “Constitutive Rhetoric: Law as a Literary Activity”, *Harvard Women's Law Journal*, Vol. 14, 1991, págs. 305-325.

³⁵ WHITE, J. B.: “Law as Rhetoric, Rhetoric as Law”, *University of Chicago Law Review*, Vol. 52, 1985.

³⁶ Cf. WHITE, J. B.: “Imagining the Law”, ob. cit.

³⁷ Cf. DELLAPENNA, J. W. y FARRELL, K.: “Law and the Language of Community: On the Contributions of James Boyd White”, *Rhetoric Society Quarterly*, Vol. 21, 1991, págs. 38-58.

Muchos autores dentro del campo de *Derecho y literatura* comparten la concepción de White acerca de la naturaleza literaria del derecho, pero ella está implícita en su aplicación de los métodos de la crítica literaria para solucionar los problemas legales de interpretación normativa y constitucional.³⁸ Levinson y Mailloux sostienen que “entre la teoría legal contemporánea y la literatura hay menos distancia que la que muchos suponen, ya que los practicantes de una y otra disciplina están unidos por la omnipresente ansiedad generada por lo que ha sido descrito como *la pérdida del sentido de hacer y hablar en nombre de algo o alguien reconocido e incuestionablemente válido*”.³⁹ En este contexto, el fenómeno del poder adquiere relevancia central. ¿Quién controla el significado de un texto —el autor, el lector—, las palabras del texto, las convenciones de lectura?⁴⁰ En un giro interesante, muchos de los problemas enfrentados por las diferentes tendencias de la crítica retórica contemporánea son revisitados en el campo del derecho y la retórica, ya que ambos han sido influenciados por los recientes desarrollos en crítica literaria.

Por ejemplo, la teoría del género literario es usada por Robert Ferguson para describir la sentencia judicial como un género caracterizado por la voz monologante, el modo interrogativo, el tono declarativo y una retórica de la inevitabilidad.⁴¹ Ferguson destaca que una cosa que un juez nunca admite en el momento de decisión es la libertad de decisión: ésta es una conclusión lógica de la situación y de los deberes de su función. Debido a esto, la voz monologante no es la del juez-individuo, sino aquella de “la figura más abarcativa que está imbricada en la maquinaria social de toma de decisiones”.⁴² La real creatividad del juez, comenta Ferguson, no está en las respuestas que da, sino en las preguntas que formula. Estas últimas son en esencia retóricas, porque lo que es preguntado, lo es con una respuesta en mente, siendo el proceso que lleva de la pregunta a la respuesta parte del proceso ritual del acto de juzgar. En este sentido, el tono es de-

³⁸ Cf. LEVINSON, S.: “Law as Literature”, *Texas Law Review*, Vol. 60, N° 3, 1982.

³⁹ LEVINSON, S. y MAILLOUX, S. (eds.): *Interpreting Law and Literature. An Hermeneutic Reader*, Evanston, IL: Northwestern University Press, 1998, pág. 158.

⁴⁰ Cf. BARON, J. B.: “Law, Literature...”, ob. cit.

⁴¹ Cf. FERGUSON, R.: “The Judicial Opinion as Literary Genre”, *Yale Journal of Law & Humanities*, Vol. 2, N° 1, 1990.

⁴² *Ibidem*, pág. 207.

clarativo, porque no hay dudas respecto de las respuestas que las cuestiones plantean. Todos estos elementos llevan a una retórica de la inevitabilidad, donde las cosas presentes o futuras son vistas en relación con su pasado: “que el pasado controla el presente en este descubrimiento de la norma es una premisa. Lo que *fue* y lo que *es* se juntan en la expectativa juzgadora de lo que *debe ser*”.⁴³

La teoría narrativa es otro terreno en donde derecho y retórica se encuentran. Ha existido últimamente una especie de renacimiento de la narratividad que se debió a una necesidad de superar algunos dualismos tradicionales como los de hecho-valor, intelecto-imaginación y razón-emoción.⁴⁴ La narrativa trasciende estas categorizaciones conceptuales y brinda una oportunidad para el tratamiento de cuestiones complejas como las presentadas en el contexto jurídico actual. En opinión de Minow al describir la teoría de H. Arendt,

la narración de historias –*storytelling*– puede quebrar la ilusión de que las ciencias sociales crean, en servicio de una administración racional, la ilusión de que el mundo es un apacible hogar. La narración de historias invita al narrador y al oyente a confrontar embarazosas y complejas realidades –y lo hace en una forma que promueve la comunicación y el pensamiento sobre cómo conectar el pasado y el futuro pensando en lo que hay que hacer. En lugar de asumir la posición de que sólo los expertos entienden y actúan en el mundo político, el teórico político que cuenta historias piensa acerca de la política en una forma que se mantiene fiel a la capacidad de los ciudadanos para actuar juntos.⁴⁵

La narración es vista así como una forma de traducir el derecho para los públicos externos, democratizando el proceso legal. En el campo del derecho, las historias son vistas como una narración que engarza en una cultura argumentativa.⁴⁶

⁴³ *Ibidem*, pág. 214.

⁴⁴ Cf. FISHER, W. R.: *Human Communication as Narration: Toward a Philosophy of Reason, Value, and Action*, Columbia: University of South Carolina Press, 1989.

⁴⁵ MINOW, M.: “Stories in Law”, en BROOKS, Peter y GEWIRTZ, Paul (eds.): *Law’s stories: narrative and rhetoric in the law*, New Haven: Yale University Press, 1996, pág. 33.

⁴⁶ Cf. BROOKS, P. y GEWIRTZ, P.: *ob. cit.*

William Lewis combina género y teoría narrativa al comparar al derecho con la tragedia⁴⁷ y con el realismo romántico.⁴⁸ Señala el problema que representa la colisión de una aproximación literaria y las necesidades pragmáticas de la comunidad:

Las comunidades establecen su identidad a través de narrativas románticas que se proyectan atrás, hacia el pasado, y adelante, hacia el futuro, y el derecho provee un marco irresistible para establecer y reestablecer las concepciones necesarias de tradición, responsabilidad, inteligibilidad e identidad. La todavía irresuelta pregunta es cómo mantener la visión romántica necesaria para el arte de construir comunidades (de la cual derivan la importancia de la narrativa y el derecho) y, al mismo tiempo, reconocer la opresión de la autoridad, la realidad de las desigualdades y la existencia de disensos. Este conflicto está en el corazón del derecho y representa su tragedia esencial: la constitución de la comunidad es la mayor fortaleza del derecho y, al mismo tiempo, su máximo defecto.⁴⁹

Al estudiar estos enfoques basados en el género literario, Lewis plantea algunos de los límites del campo de *Derecho y literatura*, ello es, su habilidad para explicar la realidad del poder y darle un estatus teórico adecuado.

c) Teoría legal y análisis del discurso

Desde la publicación, hace casi medio siglo, de *La Nueva Retórica* de Perelman y Olbrechts-Tyteca,⁵⁰ las cuestiones de interpretación y argumentación jurídica han pasado al frente de la teoría legal. Probablemente, las razones de ese desarrollo estén en la aparición de la figura del juez como un poderoso actor legal en el ámbito europeo de la posguerra y la necesidad de controlar su evidente poder discrecio-

⁴⁷ Cf. LEWIS, W.: "Law's Tragedy", *Rhetoric Society Quarterly*, Vol. 21, Summer 1991, págs. 11-21.

⁴⁸ Cf. LEWIS, W.: "Of Innocence, Exclusion, and The Burning of Flags", *Southern Communication Journal*, Vol. 60, Fall 1994, págs. 4-21.

⁴⁹ LEWIS, W.: "Law's Tragedy", ob. cit., págs. 19-20.

⁵⁰ Cf. PERELMAN y OLBRECHTS-TYTECA, ob. cit.

nal.⁵¹ Esta cuestión, de perenne actualidad en el ámbito norteamericano, generó en Europa una serie de trabajos que intentaron delinear una teoría normativa de la argumentación legal.⁵² Con diferentes características, todos estos trabajos se ocuparon de lo que se presentaba como el mayor problema de la filosofía del derecho y generaron un nuevo campo de estudio. Si bien en la mayoría de los trabajos mencionados –a diferencia del original de Perelman y Olbrechts-Tyteca– la retórica no ocupa un lugar destacado, el contexto intelectual en el que se inscriben comienza a estar abierto a los fenómenos comunicativos. En este sentido, fue en ese clima en el que se generaron nuevas aproximaciones retóricas al fenómeno del derecho, entre las cuales nos ocuparemos especialmente de describir la de Peter Goodrich.

Este autor trata de quebrar el aislamiento en que se encuentra el campo legal, desarrollando una retórica del derecho “capaz de indicar y especificar las dimensiones políticas del lenguaje legal y, más aún, capaz de explicar sus cualidades aparentemente no-comunicativas en referencia a las relaciones de poder dentro de las cuales el texto legal (como escritura) está inscripto”.⁵³ De este modo, busca oponerse a una práctica de la argumentación y la retórica normativa

preocupada por generalizar más allá de su contexto pragmático y material, que mientras parece describir un objeto real nos lleva inexorablemente al juego hermético y circular de las normas legales; mientras el derecho es indudablemente investido con una peculiar “fuerza” concreta o función, su método argumentativo y su retórica justificatoria codifican una relación con lo social de manera tal que nunca puede ser verificada o falsificada.⁵⁴

⁵¹ Cf. ZAGREBELSKY, G.: *El derecho dúctil. Ley, derechos, justicia*, 2da ed., Madrid: Trotta, 1997; THURY CORNEJO, V.: *Juez y división de poderes hoy*, Buenos Aires: Editorial Ciudad Argentina, 2002.

⁵² Cf. AARNIO, A.: *The Rational as Reasonable. A Treatise on Legal Justification*, Reidel: Dordrecht, 1987; ALEXY, R.: *A Theory of Legal Argumentation*, Oxford: Clarendon, 1989; cf. FERRAJOLI, L.: *Diritto e Ragione. Teoria del garantismo penale*, Roma/Bari: Laterza, 1990; cf. GIANFORMAGGIO, L.: *Studi sulla giustificazione giuridica*, Torino: Giappichelli, 1986; cf. MCCORMICK, N.: *Legal Reasoning and Legal Theory*, Oxford: Clarendon, 1978; cf. RAZ, J.: *Practical Reason and Norms*, London: Hutchinson, 1975.

⁵³ GOODRICH, P.: “Rhetoric as Jurisprudence: An Introduction to the Politics of Legal Language”, *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol. 4, N° 1, 1984, pág. 90.

⁵⁴ *Ibidem*, pág. 122.

En otras palabras, su proyecto es construir una crítica retórica del derecho, pero una que esté fundada en un conocimiento social e histórico —puesta a una estricta técnica normativa— donde la interpretación jurídica y el texto legal puedan ser discutidos dentro del marco de la institución jurídica, y “el texto ritual y el significado ceremonial puedan ser confrontados por las prácticas sustantivas y llamadas a responder por lo que han hecho, por sus prácticas”.⁵⁵

El análisis retórico propiciado por Goodrich tiene sus fundamentos en forma de críticas políticas que intentaron evaluar la relación y corrección del uso del lenguaje en su contexto específico, así como evaluar el contenido del discurso en relación con su valor para la comunidad histórica inmediata. Está basado en la premisa de que todo discurso es naturalmente dialógico y, consecuentemente, es entendido mejor en su específico contexto de uso antes que en los términos lingüístico-normativos de las variadas formas de exégesis. El objetivo principal de Goodrich es descorrer el velo de la polisemia —el carácter inherentemente tropológico— de todo uso del lenguaje:

Esta tarea adquiere un carácter esencialmente radical en relación con las instituciones legales y sus textos, precisamente porque el método jurídico y la interpretación legal postulan el carácter unitario del lenguaje jurídico y el carácter monológico del juicio legal como notas legitimantes esenciales del discurso jurídico. El análisis del derecho como retórica tiene que desafiar las pretensiones de estatus privilegiado del discurso legal, en todos los niveles y en todas las apariencias que asume.⁵⁶

En consecuencia, su proyecto apunta al centro de la teoría legal, al discutir las estructuras internas del derecho de acuerdo con cómo las mismas están expresadas en su retórica. Estas estructuras no pueden ser vistas en la superficie: uno tiene que profundizar en la historia para conocer su origen. El programa teórico de Goodrich se nutre de una investigación histórica que lo lleva a descubrir la pre-existencia de las formas dogmáticas de las instituciones legales. En este sentido, el autor señala que “si la autobiografía provee el léxico y

⁵⁵ GOODRICH, P.: “Historical Aspects of Legal Interpretation”, *Indiana Law Journal*, Vol. 61, 1986, pág. 334.

⁵⁶ Ídem.

la estructura narrativa, los afectos y los antagonismos del inconsciente individual, es la historia social la que provee la estructura inconsciente de las instituciones”.⁵⁷ Su instrumento para conocer ese inconsciente será precisamente la retórica, pues, en su opinión, es “una forma pre-moderna del psicoanálisis”.⁵⁸ Este camino lo llevará, en su momento, al estudio histórico de formas jurisprudenciales alternativas, como el que realiza en *Law in the Courts of Love*. Allí, comienza una “historia del inconsciente jurídico. Una historia de jurisdicciones anexadas o denegadas por el fantasma de un derecho todopoderoso, una historia de disciplinas marginalizadas por el sueño de una jurisdicción común y unitaria, una narrativa de prácticas históricas cuya realidad es negada por una historia aún más poderosa: la de la ciencia del derecho”.⁵⁹

La retórica del derecho está estrechamente relacionada con la teoría jurídica, siendo la primera el instrumento mediante el cual un derecho unitario fue construido. Goodrich sitúa el centro de su explicación en la naturaleza teológica de la interpretación y la práctica autoritaria a la que dio lugar cuando la forma escrita asumió el monopolio del significado.⁶⁰ Ésa es la razón por la que Goodrich declara que la retórica del derecho clásica ha sido una retórica de denuncia, marcada por la figura de la *antirrhesis* –“una forma de discurso por el cual el orador rechaza la autoridad, opinión o sentencia de una persona, debido a su error o malevolencia”–.⁶¹ Es al leer el lenguaje legal como un signo o índice de las estructuras narrativas reprimidas y de las variadas formas discursivas confrontativas que constituyen la historia y la estructura del razonamiento jurídico cuando descubrimos la verdadera naturaleza del derecho. Así, por medio de una crítica retórica del derecho, podremos descubrir la multiplicidad de aproxi-

⁵⁷ GOODRICH, P.: “*Jani anglorum: signs, symptoms, slips and interpretation in law*”, en DOUZINAS, Costas; GOODRICH, Peter y HACHAMOVITCH, Yifat (eds.): *Politics, Posmodernity and Critical Legal Studies. The legality of the contingent*, London: Routledge, 1994, pág. 112.

⁵⁸ *Ibidem*, pág. 107.

⁵⁹ GOODRICH, P.: *Law in the Courts of Love*, London & New York: Routledge, 1996, pág. 3.

⁶⁰ Ver GOODRICH, P.: “Historical aspects of...”, *ob. cit.*

⁶¹ GOODRICH, P.: “Antirrhesis: Polemical Structures of Common Law Thought”, en SARAT, A. y KEARNS, T. R. (eds.): *ob. cit.*, pág. 59.

maciones al derecho que fueron oscurecidas por una visión unitaria que ha sido consolidada, a través de los siglos, por la educación jurisprudencial. Ésa es la razón por la que Goodrich no busca dar una batalla en el plano de la teoría, sino contribuir con “una metodología específica de estudio legal y una reformulación de la modalidad adecuada de educación legal, que permita la lectura opuesta de textos legales”.⁶²

Resumiendo, la propuesta de Goodrich es ambiciosa al tomar la relación entre derecho y retórica como constitutiva e interrogar a la segunda a través de lo que descubren sus formas comunicativas. Las características contemporáneas del derecho son tales porque la retórica clásica construyó al derecho de esa forma, prohibiendo la oposición, consolidando la autoridad, construyendo consenso en un texto escrito unificado. La crítica retórica de Goodrich se basa en un método deconstructivo cuyo objetivo es permitir visiones alternativas del fenómeno jurídico. Por consiguiente, los fundamentos de sus investigaciones remiten a un concepto de derecho como un campo plural, un lugar de disenso más que de consenso.⁶³ En sus escritos posteriores, este autor va a proponer la constitución de una “gaya ciencia del derecho” –*gay science of law*–, “un sistema novedoso de pensar el derecho, un salvaje –y en ese sentido, amenazador- suplemento a la prosa de la razón escrita”⁶⁴. Así, busca recobrar las dimensiones afectivas y pasionales del Derecho, las cuales han estado ocultas bajo el manto de proclamada racionalidad, pero, sin embargo, continuamente se manifiestan en el mundo mediático de la comunicación contemporánea.⁶⁵ Goodrich intenta una vía compleja, que busca dialogar permanentemente con los desarrollos de la teoría legal, incorporando la comunicación como una dimensión central de su análisis.

⁶² GOODRICH, P.: *Legal Discourse. Studies in Linguistics, Rhetoric and Legal Analysis*, New York: St. Martin's Press, 1987, pág. 208.

⁶³ Cf. GOODRICH, P.: “Antirrhesis...”, ob. cit.

⁶⁴ GOODRICH, P.: “Gay science and law: rhetoric and the real in the cisalpine reception of the laws of love”, en HUTSON, L. y KAHN, V. (eds.): *Rhetoric and Law in Early Modern Europe*, New Haven: Yale University Press, 1999, pág. 95.

⁶⁵ GOODRICH, P.: “Anti-Teubner: autopoiesis, paradox, and the theory of law”, *Social Epistemology*, Vol. 13, N° 2, 1999, págs. 197-214.

3. Perspectivas en desarrollo

a) *Derecho y cultura*

Dentro del amplio campo que en los últimos tiempos ha comenzado a analizar el derecho desde una perspectiva cultural, los autores intentan relacionar los procesos formales e informales del derecho con la construcción de significados y símbolos relacionados con ellos, la mayor parte de las veces a través del estudio de los productos culturales masivos. El concepto central que nuclea este campo es, a nuestro entender, el de cultura popular, entendido en un sentido amplio, o sea, una comprensión de la experiencia jurídica de la gente común en la sociedad contemporánea. En esta área temática podemos incluir posturas muy diversas, que van desde un tratamiento etnográfico del derecho y su influencia en la vida cotidiana, hasta un análisis de series de TV de contenido jurídico. El punto común de las distintas aproximaciones está dado, en este sentido, por la mirada puesta en los aspectos no institucionales del derecho y sus contenidos simbólicos, apuntando al significado efectivo que lo jurídico tiene para el hombre común. Partimos, pues, de una base que dista de estar unificada. Más bien, encontraremos distintos retazos que dan cuenta de este problema y permitirán diseñar distintos escenarios futuros, pero no hallaremos un marco teórico ya construido. El panorama actual se parece más bien a una eclosión de expresiones que dan cuenta de la importancia de lo cultural en el derecho, pero lo hacen desde territorios epistemológicos sumamente disímiles. Este hecho hace que la misma existencia del campo se presente como algo escurridizo y que pueda ser analizada como una simple resonancia del “giro cultural” en la sociología Americana⁶⁶ o como una extensión de la perspectiva desarrollada en *Derecho y literatura* al campo del cine y los productos de TV. Sin negar estos factores, sin embargo, entendemos que bajo esta superficie hay una intuición importante acerca de las transformaciones acaecidas en la cultura y el derecho debido a la predominancia de los contenidos visuales y la existencia de una masificación creciente de los productos culturales.

⁶⁶ Cf. FRIEDLAND, R. y MOHR, J.: “The cultural turn in American sociology”, en *Matters of Culture: Cultural Sociology in Practice*, UK: Cambridge University Press, 2004.

El estudio del impacto de las construcciones culturales en las concepciones sobre lo jurídico constituye un medio poderoso para medir la efectividad de las instituciones legales, en una era en la que el Estado está perdiendo su posición como el monopolizador de la fuerza. En la era contemporánea, el Estado, para alcanzar sus fines, debe interactuar con los individuos y usar la fuerza al mismo tiempo que otro tipo de incentivos. Esta evolución deriva de las transformaciones democráticas de la cultura política en el siglo xx y la prevalencia de sistemas basados en la existencia previa de derechos individuales. Al mismo tiempo, el derecho ha ido emergiendo como un poderoso instrumento generador de cambio social, tornando inconsistentes las explicaciones mecanicistas respecto a sus efectos. La cultura comienza a jugar un papel fundamental en la legitimidad de los sistemas jurídicos y, por consiguiente, en su eficacia. Esta cultura, sin embargo, ya no es la “alta cultura” de las grandes obras literarias y artísticas, sino una cultura democratizada y masificada. Los instrumentos de la técnica han hecho que los productos artísticos sean reproducibles y así han entrado en el sistema capitalista como productos de consumo.⁶⁷ Estas complejas transformaciones del siglo xx y, especialmente, de sus últimas décadas, tornan necesaria una reevaluación de los medios mediante los cuales el derecho es comunicado y de cómo son formadas las percepciones jurídicas en la cultura popular. El derecho llega hoy a los ciudadanos mediante formas diversas, que van desde las estrictamente institucionales y formales (*v.g.*: educación cívica en el colegio, comunicación de una sentencia a través de un medio oficial), hasta informales (*v.g.*: películas tocando una problemática jurídica, experiencia directa al realizar un trámite público, etc.).

Existe una compleja urdimbre de entendimientos y sobreentendimientos acerca de la cultura popular presente, como telón de fondo, en los trabajos que se han hecho en el campo jurídico.⁶⁸ Así, se han generado tres grandes líneas de investigación que tocan el terreno de

⁶⁷ BENJAMIN, W.: “The work of art in the age of its technical reproducibility”, second version, en EILAND, H. y JENNINGS, M.W. (eds.): *Walter Benjamin: Selected Writings*, vol. 3, 1935-1938, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

⁶⁸ El ámbito estadounidense de estudios sobre cultura popular comprende objetos que van desde los arreglos espaciales y objetos del hogar, hasta la publicidad, películas y TV, pasando por la ropa, la vestimenta y los estilos culturales juveniles

la cultura popular. El primero proviene de la antropología y desarrolla una metodología etnográfica para acercarse a las concepciones de la gente común acerca de su comprensión y uso de los procesos del de-

(cf. MUKERJ, C. y SCHUDSON, M.: “Popular Culture”, *Annual Review of Sociology*, Vol. 12, 1986). Uno de los fundamentos intelectuales sobre los que se construyó este desarrollo ha sido el trabajo del antropólogo Clifford Geertz y su noción de la “descripción gruesa” –*thick description*– (GEERTZ, C.: *The interpretation of cultures; selected essays*, New York: Basic Books, 1973), al estudiar, por ejemplo, las riñas de gallos en Bali. Allí demostró cómo los objetos y las actividades pueden ser leídos como anteriormente lo habían sido los textos literarios, permitiendo al intérprete penetrar divisiones y tensiones de una sociedad que no eran advertibles desde su superficie. Desarrollos semejantes han sido realizados en el campo histórico y en el de la sociología de la cultura, contribuyendo todos ellos a la revalorización de los elementos culturales en el análisis político y social. La posibilidad de tener nuevos instrumentos metodológicos para interrogar objetos y la concomitante importancia de las explicaciones culturales produjeron el anteriormente citado “giro cultural” en los estudios sociales. La preeminencia del entendimiento del significado sobre la medición de datos cuantitativos ha sido el sello identificador de esta perspectiva. No obstante esta evolución, la naturaleza fragmentaria de este tipo de estudios ayuda a esconder algunas de las tensiones presentes en la definición misma de cultura popular. En este sentido, hay dos binomios conflictivos en este terreno: alta-baja cultura y cultura popular-cultura de masas. El primer binomio se refiere al lugar donde la cultura es creada. En este sentido, la Alta Cultura es una cultura de elite, institucionalmente establecida y que ha pasado todos los filtros necesarios para su suceso. Se supone que representa los altos ideales del artista y no está directamente relacionada con la vida cotidiana. Por el contrario, la baja cultura –o cultura popular, en este sentido– se origina en la gente común, sin un autor claro e individualizado, y se refiere no a los altos valores de la cultura, sino a preocupaciones cotidianas. El segundo binomio mencionado se relaciona con la forma de producción de la cultura, entendiéndose que la cultura popular se produce por la interacción directa de la gente común y la cultura de masas como un producto de las industrias culturales (la teorización más famosa de esta dicotomía puede verse en ADORNO, Th. W.: *The culture industry: selected essays on mass culture*, London, New York: Routledge, 2001). En este sentido, la cultura popular es auténtica, mientras que la cultura de masas está viciada por el sistema capitalista de producción. De este modo, la definición de qué es cultura popular está cruzada por estas dicotomías, las cuales interactúan en formas complejas. Mientras la primera distinción situaría a la cultura popular en un terreno de bajos logros artísticos, la segunda la hace confrontar ideológicamente con un modelo de consumo cultural capitalista. La amplia democratización de la vida pública durante el último siglo ha traído una revalorización de los productos generados “desde abajo” al mismo tiempo que ha sembrado una cierta desconfianza sobre el valor de lo producido por las elites. Si sumamos a ello un creciente interés por el estudio de la vida cotidiana

recho en la vida cotidiana.⁶⁹ En este sentido, el énfasis está puesto en la producción del derecho “desde abajo”, ello es, desde la formación de la conciencia legal de la gente común. El concepto central que ha aglutinado a esta perspectiva es el de *Legal Consciousness* –conciencia legal–, entendiéndose por ello tanto la capacidad y conocimiento que la gente tiene para usar los procedimientos legales como las ideas e imágenes que la gente tiene del derecho.⁷⁰ Esta perspectiva se concentra en los procesos interaccionales entre las personas y los oficiales legales o dentro de las comunidades a las que ellas pertenecen,⁷¹ dejando a la influencia mediática como una variable menor en sus investigaciones. La segunda línea de investigación comparte muchas de las premisas de este primer enfoque, pero incorpora como una variable fundamental a los medios de comunicación y su influencia sobre las concepciones del derecho. Su enfoque está más orientado, entonces, a un análisis de las industrias culturales, que a las interacciones personales de la gente común. La tercera línea –la más voluminosa y la que primeramente se relaciona con el título *Law & Popular Culture*– se concentra en estudios de casos que se basan en

–en oposición a los grandes acontecimientos–, la cultura popular ha adquirido un estatus que la ha hecho merecedora del interés académico e intelectual, produciéndose un límite cada vez más borroso entre ella y la alta cultura. Concomitantemente, este cariz democratizador enfrenta a la cultura popular con la cultura de masas, oponiendo el “verdadero” valor de los productos generados desde la espontaneidad popular a las obras generadas por la estructura cultural de los sistemas dominantes. En este segundo binomio, entonces, la misma imposición cultural que las clases altas ejercían sobre las clases bajas sería ejecutada por los medios masivos sobre las masas indefensas. Esta postura ideológica ha sido sumamente suavizada por las nuevas corrientes de “estudios de audiencia”, que dan cuenta de que el público está lejos de incorporar pasivamente los contenidos de la cultura de masas. Por el contrario, una larga tradición investigativa da cuenta de la utilización de sus contenidos para los fines de una producción cultural propia.

⁶⁹ Un buen ejemplo es el trabajo de YNGVESSON, B.: “Inventing Law in Local Settings. Rethinking Popular Legal Culture”, *The Yale Law Journal*, Vol. 98, N° 8, 1989.

⁷⁰ Ver esta definición, por ejemplo, en ENGEL, D.: “How does Law matter in the Constitution of Legal Consciousness”, en GARTH, B. y SARAT, A. (eds.): *How does Law matter?*, Illinois: Northwestern University Press, 1998.

⁷¹ Ver GREENHOUSE, C.; YNGVESSON, B. y ENGEL, D.: *Law and community in three American towns*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1994.

el análisis de un filme, libro, serie de TV o algún otro producto de las industrias culturales masivas. En general, la perspectiva de estos estudios está tomada de las humanidades y asume el análisis de contenido como su metodología básica. Lo que tratan de hacer estos autores es ver cómo el derecho es representado en estos productos culturales, dejando generalmente de lado la problemática de su recepción efectiva —ello es, cómo esos productos impactan concretamente en el modo en que la gente experimenta el derecho—. ⁷²

Las dos primeras perspectivas a las que nos estamos refiriendo son las que tienen un fundamento teórico y metodológico más profundo, mientras que la tercera es más multiforme y carece de grandes teorizaciones. Por ello, a continuación, describiremos dos de los trabajos más representativos de las primeras líneas de investigación, con la esperanza de que esta recapitulación ilustre las complejidades del problema y las distintas posibilidades de análisis que abre para el tratamiento retórico del derecho. En este sentido, el libro de Patricia Ewick y Susan S. Silbey, *The Common Place of Law*,⁷³ es una de las expresiones más importantes de la perspectiva etnográfica y de los estudios que parten del hombre común, o sea, que resaltan la formación popular del derecho en contraposición a la institucional-formal o a la producida por los medios. El objetivo de estas autoras es conocer el significado que lo jurídico tiene en la vida cotidiana de los estadounidenses (pág. XI) y el método que han utilizado es el de recolectar historias y mantener conversaciones —más de 400 reportajes—, localizando su investigación en un terreno común entre la sociología, los estudios culturales y la teoría legal (pág. XII). La principal tesis de este estudio es:

⁷² Algunos autores, como L. FRIEDMAN (“Law, Lawyers, and Popular Culture”, *The Yale Law Journal*, Vol. 98, N° 8, 1989) y S. MACAULAY (“Images of Law in Everyday Life: the Lessons of School, Entertainment and Spectator Sports”, *Law & Society Review*, Vol. 21, N° 2, 1987; “Popular Legal Culture: An Introduction”, *The Yale Law Journal*, Vol. 98, N° 8, 1989), han intentado sentar las bases de una postura intermedia que incorpore los productos mediáticos como un factor relevante en la formación de la conciencia legal del hombre común, generando así una comunicación de doble entrada entre lo que la gente piensa del derecho y lo que los medios reflejan de esas concepciones, nutriéndose ambos extremos mutuamente.

⁷³ EWICK, P. y SILBEY, S.: *The Common Place of Law. Stories from everyday life*, Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

La legalidad no está sostenida solamente por la ley formal de la Constitución, las leyes, las sentencias judiciales o las demostraciones explícitas del poder estatal, como las ejecuciones. Por el contrario, la legalidad se sostiene en tanto se apoya e invoca los esquemas de sentido común de la vida cotidiana. Finalmente, sostenemos que el carácter múltiple y contradictorio del significado legal, más que una debilidad, es un componente crucial de su poder [pág. 17].

Ewick y Silbey se sitúan en la vereda opuesta a los estudios socio-legales habituales, ya que, al decir de estas autoras, estos últimos se basan en una perspectiva donde el derecho es producido formalmente e impuesto sobre la gente común (*top down approach*). Ellas proponen, en cambio, un enfoque desde “abajo” (*bottom-up approach*) donde el derecho emerge “desde los encuentros rutinarios entre los actores profesionales y no profesionales” (pág. 19). Avanzando en su razonamiento, podemos advertir que su visión considera al derecho como endógeno a la interacción social. Así lo afirman al referirse a la formación de la conciencia legal:

Si el derecho es ahora entendido como un componente interno de las situaciones sociales en vez de ser simplemente una fuerza autónoma actuando sobre ellas, debemos entender cómo y de qué manera esas mismas situaciones son construidas por algo llamado derecho. En otras palabras, al negar legitimidad a la distinción conceptual que está lingüísticamente implícita en la frase “derecho y sociedad”, nuestra pregunta teórica se traslada del seguimiento de las relaciones causales e instrumentales entre derecho y sociedad, al descubrimiento de la presencia del derecho en la sociedad. Para hacer esto, debemos entender cómo la legalidad es experimentada y entendida por la gente común en la medida en que se involucran, evitan o resisten el derecho y los significados legales. Éste es el estudio de la conciencia legal [pág. 35].

Las autoras reconstruyen tres narrativas diferentes que se refieren al derecho. “Ante el derecho” es la narrativa mediante la cual la legalidad es vista y expresada como si fuera una esfera separada de la vida social ordinaria. El derecho es formalmente ordenado, racional, imparcial y está constituido por un sistema jerárquico de reglas y procedimientos conocidos (pág. 47). “Con el derecho” describe las narrativas en las que el derecho es tomado como un juego, “una esfera limitada en la cual las reglas preexistentes pueden ser usadas y

las nuevas reglas inventadas para servir un amplio rango de intereses y valores” (pág. 48). Finalmente, “contra el derecho” revela una situación donde la gente se encuentra atrapada dentro de las redes del sistema jurídico o se halla enfrentada al sistema legal y, entonces, explota los intersticios de las prácticas sociales convencionales para resistir el poder del derecho (pág. 49). El cuerpo principal de su libro está dedicado a la transcripción y el análisis de múltiples entrevistas en las que aparecen este tipo de narrativas como expresión del uso que la gente hace del derecho. En este sentido, las contradicciones internas de las narrativas no son debilidades, sino las “bases para las invocaciones, rearmados, aplicaciones y transposiciones a través de estructuras (esquemas y recursos) que son expresadas en la vida diaria” (pág. 226). Uno de sus hallazgos más importantes, entonces, es la afirmación de que la distinción entre ideal y práctica constituye una falsa dicotomía. En efecto, para Ewick y Silbey, “la legalidad está compuesta de múltiples esquemas, y cada uno de estos esquemas de conciencia legal enmarca una relación particular entre ideales y prácticas, revelando su mutua interdependencia. La disrupción observada entre ambos es un espacio, no un vacío; es una de las fuentes del poder hegemónico del derecho” (pág. 248).

En la segunda tradición, Haltom y McCann escribieron su libro *Distorting the Law* para tratar de explicar los procesos de conocimiento legal referentes al caso de las reformas de los juicios de daños y perjuicios.⁷⁴ A diferencia de Ewick y Silbey, estos autores otorgan a las dinámicas de los medios de comunicación un papel central en este proceso complejo, dinámico y multidimensional (pág. 13). A través de las 300 páginas del libro, analizan las historias que los medios produjeron respecto de la reforma del derecho de daños y las confrontan con datos estadísticos y la opinión de expertos académicos. Analizan así la interacción entre las elites, las compañías y los medios en su ánimo de conformar un mensaje mediático sobre la necesidad de la reforma legal, y relacionan este proceso con la lógica propia de funcionamiento de los medios, una lógica que tiende al sensacionalismo y contribuye al mal encuadre legal de los casos en examen. Para Haltom y McCann, la forma de presentación de las noticias en los

⁷⁴ HALTOM, W. y MCCANN, M.: *Distorting the Law. Politics, Media, and the Litigation Crisis*, Chicago: The University of Chicago Press, 2004.

medios exacerba el individualismo y la responsabilidad personal por sobre los factores comunitarios y sociales, proponiendo una visión sobre el derecho de daños que, en su opinión, dista de ser neutra. Partiendo de estas premisas, los autores intentan, a lo largo del libro, hacer un análisis del modo en que los medios construyen una visión del derecho (pág. 11).

Es importante enfatizar que nuestro objetivo principal en este libro es la producción masiva de conocimiento legal más que sobre las formas variables en que ese conocimiento adquiere significado en la conciencia legal de ciudadanos situados en contextos diversos. Reconocemos que las narrativas periodísticas, las historias acerca de accidentes, y las versiones manufacturadas de sentido común pueden ser construidas (distorsionadas, podría decir uno) para significar distintas cosas para gente diferente en situaciones diversas. [...] De todos modos, nuestro proyecto complementa en manera importante aquellos estudios que se centran en la conciencia legal de los ciudadanos. Nuestro estudio se centra en las formas complejas en que la jerga legal se desarrolla y circula entre los *policy-makers*, *lobbistas*, la “*intelligentsia*”, periodistas y otras elites [...]. Considerando el hecho de que estas historias profusamente difundidas figuran prominentemente en los archivos cognitivos a los cuales recurren los ciudadanos para construir significados legales, es esperable que las narrativas que nosotros identificamos tengan una gran relevancia. Finalmente, nosotros desarrollamos e ilustramos con evidencia muchas formas de pensar acerca del impacto del conocimiento legal masivamente producido. Dicho esto, nos parece que los juegos legales generados a través de los circuitos o la cultura mediática penetran e informan el lugar común del derecho en la experiencia cotidiana. El conocimiento legal manufacturado por los medios constituye y reconstituye al derecho mismo [págs. 12-13].

Estos dos libros encarnan marcos teóricos de gran importancia que ayudan a delinear algunas tendencias en este terreno y, en ese sentido, abren nuevas perspectivas para su conexión con el campo de la retórica y el derecho. Con enfoques diferentes, como hemos señalado, ambas apuntan a una visión del derecho en la que los fenómenos comunicativos tienen una importancia fundamental en la constitución de la conciencia legal. Sea que ellos se generen mayormente en la interacción social directa o a través de las imágenes e historias propagadas por los medios, las narrativas sobre el derecho constituyen

el basamento sobre el que construyen la experiencia jurídica de la gente común. En este sentido, ambos libros representan fértiles campos programáticos para la investigación jurídica y consideran a la cultura desde una perspectiva de gran hondura teórica.

Distinto es el caso de lo que podríamos calificar como la tercera rama dedicada a la cultura popular, que focaliza el problema en analizar el modo en que el derecho es representado en los productos culturales masivos desde una perspectiva más ligada a lo pedagógico y con menos implicancias teóricas. Así, la mayoría de los escritos en este terreno se concentra en el análisis de casos prácticos, adecuados para la práctica académica (*v.g.*: la discusión de un problema jurídico a través del análisis de una película). Este terreno ha tenido un crecimiento muy importante en la última década y resulta complementario de las perspectivas antedichas, ya que supone la influencia de la visión del derecho presente en la obra de los espectadores, pero dicho impacto suele estar ausente del análisis. La mayor cantidad de trabajos en este terreno proviene de profesores de derecho y asume una forma extremadamente casuista.⁷⁵ Contrariamente a lo que veíamos antes sobre la postura “constitutiva” de White respecto de *Derecho y literatura*, lo que aquí tenemos es un discurso externo sobre el derecho que confronta dos campos diferentes: el de la sociedad y el del derecho. La mayor parte de los trabajos son usados como un punto de entrada “heurístico” a la problemática jurídica, sirviendo como expresión y ejemplo de cómo la sociedad mira al derecho. En este sentido, las perspectivas son dos: a) aquellos que provienen del campo jurídico y tratan de puntualizar los errores en las representaciones mediáticas del derecho; y b) aquellos que se colocan en el lado de la sociedad, interpretando esas discordancias como expresiones de los deseos sociales respecto del derecho –así, las licencias narrativas no serían un error a marcar, sino un hecho cultural a interpretar. En uno u otro caso, el análisis puntual de estos productos culturales conlleva una gran riqueza crítica que debiera ser desarrollada en esquemas interpretativos de mayor alcance, que traten de dar cuenta de las representaciones sociales respecto del derecho. Esto, por el momento, sigue siendo una tarea pendiente.

⁷⁵ Ver, por ejemplo, ASIMOW, M.: *Law and popular culture: a course book*, New York: Peter Lang, 2004; DENVER, J. (ed.): *Legal Reelism. Movies as legal texts*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1996; y MACHURA, S. y ROBSON, P.: *Law and film*, Oxford, UK/Malden, MA, USA: Blackwell Publishers, 2001.

b) *Hermenéutica*

La conexión entre retórica, hermenéutica y derecho ha sido ignorada por la mayor parte de los académicos en el campo de *Derecho y retórica*. Algunos trabajos se han escrito relacionando los campos de retórica y hermenéutica⁷⁶ y otros conectando hermenéutica y derecho,⁷⁷ pero la interacción de las tres perspectivas parece estar completamente inexplorada. Así, esta sección busca describir un proyecto intelectual más que un campo ya constituido. La naturaleza misma del proyecto hermenéutico, al focalizarse en el proceso filosófico de interpretación, evita diseñar una metodología concreta. En este sentido, “la hermenéutica solamente nos hace reflexivamente conscientes de lo que está performativamente en juego durante la experiencia práctica de comprender”.⁷⁸ Como veremos en los siguientes párrafos, la hermenéutica tiene profundas implicaciones en relación con la naturaleza del derecho, pero es difícil traducirlas en instrumentos concretos que puedan ser utilizables en el campo de *Derecho y retórica*. Más bien, su lugar parece estar en el nivel constitutivo, ello es, explicando la esencia misma del proceso de interpretación del derecho como un fenómeno comunicativo. A pesar de que este proyecto no ha sido todavía acometido por los académicos, encontramos trazos de él en distintos trabajos. En las líneas siguientes intentaremos juntar las diferentes piezas y darle forma al mosaico.

El primer punto que hay que destacar es que Gadamer construye su teoría hermenéutica en oposición a gran parte de los desarrollos del racionalismo. En este sentido, argumenta que ningún entendimiento o significado es objetivo en el sentido cartesiano, ya que

⁷⁶ Por ejemplo, CHEN, Kuan-Hsing: “Beyond Truth and Method: On Misreading Gadamer’s Praxical Hermeneutics”, *Quarterly Journal of Speech*, Vol. 73, 1987, págs. 183-199; GROSS, A. G. y KEITH, W. M.: *Rhetorical Hermeneutics. Invention and Interpretation in the Age of Science*, New York: State University of New York Press, 1997; HYDE, M. J. y SMITH, C. R.: “Hermeneutics and Rhetoric: A Seen but Unobserved Relationship”, *The Quarterly Journal of Speech*, Vol. 65, Nº 4, 1999; y JOST, W. y HYDE, M. J. (eds.): *Rhetoric and Hermeneutics in our Time*, New Haven: Yale University Press, 1997.

⁷⁷ Por ejemplo, LEYH, G. (ed.): *Legal hermeneutics: history, theory, and practice*, Berkeley: University of California Press, 1992.

⁷⁸ GADAMER, H. G.: *Verdad y Método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977.

toda comprensión implica proyecciones de significado que surgen de la propia situación personal. Esto no significa que esté a favor de un enfoque subjetivista. Gadamer evita tal dicotomía al recurrir al concepto de tradición, una dirección dada que fija los límites del proyecto y la perspectiva del intérprete. Desde el horizonte en el que está situado, el intérprete realiza una proyección preliminar del sentido del texto como un todo. Luego, al penetrar con más detalle en el texto, esta primera aproximación es revisada, generando propuestas alternativas y testeando las nuevas proyecciones que surgen como consecuencia de estas nuevas posibilidades. El intérprete se ve compelido a dar cuenta de pasajes disruptivos en el texto y debe revisar sus primeras interpretaciones para dar cuenta de ellos. Eso hace que el significado original sea desafiado una y otra vez, a medida que los horizontes interpretativos cambian. Este proceso continúa hasta que hay una “fusión” de los dos horizontes –el del texto y el del intérprete–. Dada la naturaleza dinámica del horizonte interpretativo, el evento de comprender y el significado que se produce en consecuencia están en constante proceso de reforma. Gadamer desafía a los métodos interpretativos científicos, al calificarlos como caracterizados por una dogmática rígida y una actitud cerrada respecto de sus prejuicios. Este método niega la existencia de prejuicios y, al tomar esta actitud, los magnifica, ya que no reconoce su poder en la conformación del proceso interpretativo. Por el contrario, Gadamer piensa que el proceso tiene que estar abierto al reconocimiento y manejo de los propios prejuicios.⁷⁹

La aplicación de estas nociones al campo de la interpretación legal ha sido ampliamente debatida, principalmente debido a las dudas que genera la traducción desde el campo literario y religioso para el que fueron pensadas, al área de la institucionalidad legal.⁸⁰ Pienso que la respuesta a estas dudas no es de índole metodológica, sino ontológica. O sea, va a depender de nuestra concepción del derecho. La naturaleza de la verdad que podemos obtener como consecuencia de una decisión legal ¿es científica o humanista? La hermenéutica explica el proceso de interpretación y ataca la perspectiva científica y

⁷⁹ Cf. BAYNES, K.; BOHMAN, J. y MCCARTHY, T. (eds.): *After Philosophy. End or Transformation?*, Boston, MA: MIT Press, 1985.

⁸⁰ Cf. SHERMAN, B.: “Hermeneutics in Law”, *The Modern Law Review*, Vol. 51, N° 3, 1988.

técnica, considerando las decisiones del campo legal como decisiones situadas y retórico-argumentativas, en oposición al tipo de decisión general y silogística del campo científico. En este sentido, la hermenéutica formula una serie de cuestionamientos al estatuto científico del derecho, pero de un modo diferente al de los *Critical Legal Studies*. Cuando el pensamiento crítico apunta a este problema, lo hace desde lo que Paul Ricoeur llama una “hermenéutica de la sospecha”, “desmitificando el simbolismo por medio del desenmascaramiento de las fuerzas ocultas que están dentro de él”.⁸¹ Gadamer y Ricoeur dejan de lado la sospecha y apuntan a una perspectiva más confiada mediante la cual la verdad del texto pueda ser descubierta, dejando de lado el mero instrumentalismo interpretativo.⁸² Para ellos, el método debe ser coherente con la naturaleza del problema a resolver y está determinado por ella.

Las implicancias epistemológicas de la hermenéutica van al corazón de la decisión legal. La teoría legal decimonónica trató de conceptualizar las decisiones legales por medio de la creación de una ciencia del derecho separada de la política y de la economía. Como hemos visto en la parte dedicada a *Derecho y literatura*, este proyecto empieza a mostrar sus falencias en la segunda mitad del siglo xx, cuando el derecho comienza a ser visto desde la perspectiva de otras disciplinas y otros campos comienzan a emerger en el horizonte (*v.g.: Sociología del derecho, Derecho y economía, etcétera*). Centrándose en la naturaleza del proceso interpretativo, la hermenéutica trasciende estas distinciones disciplinarias y, de este modo, puede dar cuenta en forma más adecuada de las diferentes dimensiones de las decisiones legales. Así, la hermenéutica prepara el terreno para una aproximación fenomenológica al análisis del proceso de interpretación y argumentación legal. Dejando de lado prejuicios metodológicos, esta perspectiva contribuye a un entendimiento más profundo de la relación entre el derecho y la retórica en la interpretación y justificación. Tradicionalmente, el estudio del proceso legal estuvo impregnado de un acento en la persuasión, que tendió a ver a la retórica como un

⁸¹ RICOEUR, P.: “On Interpretation”, en BAYNES, K.; BOHMAN, J. y MCCARTHY, T. (eds.): ob. cit.

⁸² Cf. TAYLOR, C.: “Overcoming Epistemology”, en BAYNES, K.; BOHMAN, J. y MCCARTHY, T. (eds.): ob. cit.

medio de transmisión de un mensaje ya conformado. Contrariamente, la hermenéutica nos ayuda a ver la retórica como constructora del conocimiento legal por medio de la interrelación de los procesos de comprensión y explicación.⁸³

A causa de su misma naturaleza, el proceso interpretativo no es neutro, sino que tiene un objetivo. Garver nos recuerda que “un argumento legítimo es un argumento que busca la justicia, y los juicios acerca de su legitimidad tienen que tomar en cuenta esta naturaleza finalista”.⁸⁴ La hermenéutica traslada el foco de atención hacia los actores, sin diluir su responsabilidad en una jungla de normas y métodos. En este sentido, el proyecto hermenéutico es profundamente anti-moderno. Garver lo explica así:

En la retórica antifilosófica, solamente puede haber relaciones externas entre el argumento constitucional y la justicia. Aun cuando se considere que al final los argumentos constitucionales pueden resultar en una decisión justa (a causa de la mano invisible del sistema adversarial), no hay conexión intrínseca entre buenos argumentos y resultado justo. En la retórica sofista, intentaremos cualquier cosa, porque ganar es lo único. Los argumentos judiciales exitosos son los que determinan lo jurídico. Si quieren justicia, deben buscarla en otro lado. Los cultores del realismo legal ofrecen esta visión del argumento legal [...]. En la prudencia –opuesta a la retórica sofista y a la filosofía fundacional–, la interpretación constitucional y los argumentos tienen el valor autónomo de la legitimidad, pero esta autonomía no significa una protección respecto de la crítica ni una substitución de los valores artesanales por los sustantivos. La relación entre legitimidad y justicia es la relación práctica entre un principio interno y un objetivo, según lo teorizara Aristóteles.⁸⁵

Con estas distinciones en mente, podemos adoptar una mirada más profunda respecto de la función de la retórica en el proceso de decisión legal. Con este propósito, podemos dividir el proceso de decisión legal en dos: antes y después de que la decisión judicial es hecha. En la primera fase, la retórica actúa argumentativamente. Hay una

⁸³ Cf. RICOEUR, P.: ob. cit.

⁸⁴ GARVER, E.: “Rhetoric, Interpretation, and Prudence in the Interpretation of the Constitution”, en JOST, Walter y HYDE, Michael J. (eds.): ob. cit., pág. 183.

⁸⁵ GARVER, ob. cit., págs. 181-182.

evaluación de las diferentes alternativas que son discutidas retóricamente. Como afirma Billig, en la mente de una persona que está evaluando alternativas, hay una discusión interna que reproduce el modo en que se lleva a cabo una discusión pública.⁸⁶ Al final de esta fase del proceso, tenemos un número importante de otras posibilidades razonables. ¿Cómo decidimos cuál elegir? Como algunas de las diferentes posibilidades son igualmente razonables, la decisión no puede estar basada solamente en una argumentación lógico-racional. Esto es una consecuencia de la naturaleza del razonamiento legal y de cómo la aplicación de reglas generales se da en casos concretos: no hay una única solución al caso, sino varias distintas. La racionalidad estricta se transforma en razonabilidad.⁸⁷ Consecuentemente, elegimos una de las soluciones igualmente razonables sobre la base de lo que nos parece mejor (quizás debido a nuestra ideología personal, nuestros valores, nuestros intereses, nuestras emociones, u otros factores). Con esto no quiero decir que el acto decisorio es solamente una cuestión de voluntad. Es un acto de la razón —evaluando alternativas, argumentos y decidiendo su razonabilidad—, pero no solamente eso.

Una vez que la decisión ha sido tomada, la retórica busca persuadir a los otros de que la decisión es la mejor posible. Más aún, podríamos decir que la retórica trata de persuadir a los otros de que es la única decisión posible. Ése es el motivo por el cual la retórica de justificación tratará de asentar su decisión en la ciencia (como si, lógicamente, no hubiera otra solución posible al problema). En consecuencia, vemos que hay una tensión intrínseca entre la naturaleza del proceso decisorio y la naturaleza de la justificación.⁸⁸ Mientras el primero responde a la forma prudencial,⁸⁹ el segundo trata de presentarse como racional y necesario. En otras palabras, científico y silogístico. Esta naturaleza persuasiva de la justificación también tiene un costado argumentativo, ya que implica una confrontación de la decisión tomada con las decisiones tomadas en otras instancias o con las visiones (posibles o actuales) de otros actores relevantes en el proceso. En este sentido, la retórica de

⁸⁶ Cf. BILLIG, ob. cit.

⁸⁷ Cf. AARNIO, ob. cit.

⁸⁸ VAN EEMEREN, F. H. y HOUTLOSSER, P. (eds.): *Dialectic and Rhetoric. The Warp and Woof of Argumentation Analysis*, Kluwer Academic Publishers, 2002.

⁸⁹ Cf. GARVER, ob. cit.

la justificación legal muestra sus dos caras, persuasión y argumentación, ambas actuando de un modo constitutivo.⁹⁰ Esto es, la retórica informa el contenido de la decisión. Y lo hace en un medio institucional, no en un vacío.⁹¹

El papel de la retórica es confirmado por la literatura acerca de estrategias de escritura.⁹² En esta literatura, una posición mira el proceso como no-problemático. Trazando un paralelo con lo que mencionábamos en párrafos anteriores, para esta perspectiva, cuando una persona escribe, simplemente pone en el papel una idea que ya tenía en la mente. Otra postura es la asumida, en esta literatura, por los que ven el proceso de escritura como una compleja interrelación entre razonamiento, organización, evaluación de argumentos y escritura propiamente dicha.⁹³ Esta perspectiva ilumina algunos de los procesos que la hermenéutica busca resaltar, mostrando el papel que la retórica tiene en el moldeado del contenido de las decisiones. En otras palabras, no es que tenemos un producto terminado y luego tratamos de expresarlo, sea éste una idea o una decisión judicial. Por el contrario, cuando evaluamos una posible solución o idea, analizamos sus pros y contras, vemos sus fortalezas y debilidades y estudiamos la mejor forma de defenderla. Ello nos lleva a que la decisión final varíe de acuerdo con este proceso y pueda ser una versión mejorada de la inicial o una diferente. La retórica funciona así como una herramienta del proceso hermenéutico y asume el papel de modelador y controlador de las decisiones. Es en este sentido más profundo que la hermenéutica concede a la retórica un rol constitutivo en el proceso de toma de decisiones legales e ilumina los procesos de deliberación pública.

⁹⁰ JASINSKI, J.: "Instrumentalism, Contextualism, and Interpretation in Rhetorical Criticism", en GROSS, Alan G. y KEITH, William M. (eds.): ob. cit.

⁹¹ Cf. STECKER, R.: *Interpretation and Construction. Art, Speech, and the Law*, Oxford, UK: Blackwell Publishing, 2003; y ALEXANDER, L. y SCHAUER, F.: "On Extrajudicial Constitutional Interpretation", *Harvard Law Review*, Vol. 110, Nº 7, 1997.

⁹² HOHENSHELL, L. M. y HAND, B.: "Writing-to-learn Strategies in Secondary School Cell Biology: A mixed method study", *International Journal of Science Education*, Vol. 28, Nº 2-3, 2006, págs. 261-289.

⁹³ Para un tratamiento exhaustivo del tema, ver BEREITER, C. y SCARDAMALIA, M.: *The psychology of written communication*, Hillsdale, NJ: Erlbaum and Associates, 1987.

4. Conclusiones

Comenzamos este artículo subrayando el hecho de que *Derecho y retórica* no existía, en el ámbito americano, como un espacio institucional formalizado. Sin embargo, la revisión de la literatura en el ámbito estadounidense nos muestra que, si no institucionalmente, materialmente el campo existe como tal y cuenta con muchos aportes valiosos. Es verdad que se trata de un campo en formación, al que concurren distintas tradiciones de pensamiento y contribuyen voces provenientes de distintos campos de especialización. Por ello, las distintas categorías reseñadas deberían ser consideradas como un lugar desde el cual se puede encarar la construcción de la disciplina *Derecho y retórica*. Del estudio efectuado se desprende, como factor común a todas las categorías, el tratamiento del derecho desde una óptica eminentemente comunicativa. Ya no nos encontramos ante la mezcla de dos campos distintos, sino ante la emergencia de un nuevo conjunto de métodos y temas que busca su configuración epistemológica. Más importante aún, las líneas de investigación reseñadas, plantean una serie de temas para la agenda futura del campo de *Derecho y retórica*.

En primer lugar, lo que desde distintas ópticas plantean todas las perspectivas estudiadas es la relación constitutiva que existe entre derecho y retórica. Hablar de retórica jurídica, en este sentido, implica preguntarse acerca de la naturaleza del derecho y especialmente acerca del proceso de creación del derecho, así como de su interpretación y argumentación. Así, entre otras posturas, hemos visto cómo el acento se ha puesto en el derecho como un discurso de poder que se enmascara a través de la retórica, o en el derecho como un lenguaje que se construye dialógicamente, o en un derecho que es co-creado por la audiencia mediante el proceso de recepción. De este modo, el estudio de la interacción entre Derecho y Retórica supone un diálogo interdisciplinar acerca de la naturaleza del derecho y del lugar que la comunicación juega en su creación. En segundo lugar, estudiar *Derecho y retórica* significa situarse frente al problema de la efectividad del derecho, en tanto y en cuanto el derecho no surte sus efectos si no es comunicado y no tiene verdadera legitimidad mientras no es conocido y aceptado por los ciudadanos. Así, la forma que asume la retórica jurídica es una condición esencial para la efectividad y legitimidad del ordenamiento jurídico.

Finalmente, el profundizar en los aspectos comunicativos del fenómeno jurídico implica situarse en el centro de tres núcleos de tensión, que se refieren al estatuto científico del derecho, a la naturaleza dada o creada del derecho y al ámbito autónomo de la esfera jurídica. Así, el estudio de *Derecho y retórica* implica trascender los límites que consideran al derecho como ciencia constituida según el modelo de las ciencias duras y lo aproxima a las humanidades. Analizar al derecho desde una perspectiva comunicacional nos hace desmitificar su objetividad y nos obliga a transitar nuevos caminos para lograr consensos que lo hagan válido. Ya no será el estatuto científico el que le otorgará su carácter privilegiado, sino su capacidad de generar deliberación y adhesión comunitaria. Esta revelación de los procesos comunicativos de constitución del derecho descubre la tensión entre los procesos de creación democrática del mismo y su conceptualización como un dato “objetivo” que limita su desarrollo. En otras palabras, si la ciencia no nos puede revelar la verdad objetiva e incontrovertible del derecho, pareciera que la pura “construcción” del fenómeno también plantea serios problemas para la fundamentación del derecho como orden vinculante. Esta tensión entre lo “dado” y lo “construido” es, al mismo tiempo, uno de los problemas sobre los que la aproximación comunicativa echa luz, generando, al mismo tiempo, herramientas para su armonización.

Por último, en virtud de estas mismas características, la comprensión del fenómeno jurídico obliga a la confluencia de saberes y perspectivas que permitan, justamente, reconocer su multidimensionalidad. De este modo, el derecho juega en el ámbito del poder, pero no es sólo poder. Al mismo tiempo, tiene una estructura que lo hace pasible de un conocimiento objetivo, pero no es una ciencia. Puede imponerse por la fuerza, pero necesita ser aceptado voluntariamente. Estas notas son las que hacen necesario un diálogo interdisciplinar que permita una comprensión global de las categorías en juego. Un primer paso en este sentido es el que intentamos dar en las líneas que anteceden.

NOTAS SOBRE LA ASISTENCIA SOCIAL

JOSÉ BENJAMÍN GÓMEZ PAZ¹

I. Introducción

Los Códigos de Hammurabi y Babilónico, cargados del sentido esclavista de la época; las Leyes Mosaica e Isabelina; la religiosidad del budismo, del Islam y de la antigua China; la Ley de Pobres; las ordenanzas y cédulas reales que en España datan del siglo XII son algunos de los antecedentes que se retrotraen hasta la misma cuna de la humanidad.

Como lo señala Ander Egg, las modalidades de beneficencia se iniciaron tras la guerra del Peloponeso, constituyéndose, entonces, sociedades de socorros mutuos para asistir a los mutilados y, más tarde, a quienes se hallaban incapacitados para el trabajo. La doctrina enseña que los colegios de artesanos romanos tuvieron un fin mutualista unido al religioso, situando otros autores en ese mundo romano la asistencia pública, aunque luego se produjo un dilatado vacío que se extiende entre los siglos VII y XII, atribuible a que en el periodo feudal el siervo se hallaba adscrito a la tierra y al parecer su condición era más benigna que la del esclavo.

En las comunidades primitivas, dentro de su rudimentaria organización social (horda, clan, fratria, tribu), las necesidades del hombre eran satisfechas mutuamente, por la existencia de un modo de vida de socialización de bienes, recursos, servicios y colectivización

¹ Profesor de Derecho del Trabajo y de la Seguridad Social (UBA, UNNE, USAL y UCSE).

laboral. Cuando el hombre deja de ser nómada, cambian las formas de vida y es probable que allí se establecieron relaciones familiares estables monogámicas, con el comienzo de la agricultura y la domesticación de animales, generando una embrionaria organización social en la que el hombre se ocupaba de la caza y la pesca y la mujer asumió el rol del cuidado de la prole, los rebaños, el cultivo de la tierra y la fabricación de objetos de cerámica y cesto.

Esta primitiva organización social creó el Consejo de los Ancianos; el jefe de la tribu era el responsable de la seguridad en el espacio territorial asentado; el hechicero o brujo, a través de prácticas de magia, acompañaba la lucha del hombre por la vida, implorando la fertilidad de la tierra y de los animales, para evitar las pestes, sequías e inundaciones y, en un ulterior estadio, surgirán los artesanos, los intermediarios de productos y los maestros.

Transcurridos muchos siglos, fue el cristianismo el que sostuvo que el principio de solidaridad comprende todos los demás: éste constituye “uno de los principios básicos de la concepción cristiana de la organización social y política”. Mas este principio está iluminado por el primado de la caridad, “que es signo distintivo de los discípulos de Cristo (cf. Jn. 13,35)”, de allí que, en forma elocuente, San Pablo, en una de las primeras epístolas, sostuviera: “Aun cuando yo distribuyese todos mis bienes para sustento de los pobres y cuando entregara mi cuerpo a las llamas, si la caridad me falta, no me sirve de nada” (Epístola de los corintios, 13,8: “Himno a la caridad”).²

La asistencia de los indigentes se originó en las doctrinas morales y en las prácticas de los primeros siglos del cristianismo, fundado en la virtud de la caridad, cuyo obrar se profundizó en la Edad Media y llevó al clero, frente a la falta de estructuras estatales y de entidades civiles, a cumplir un rol muy relevante en la organización y estructuración de las redes de beneficencia destinadas a paliar las deficiencias sociales que se daban en la sociedad.³ Los conventos, monasterios, cofradías y religiosos se ocuparon de fundar y organizar instituciones de asistencia a ancianos, viudas, huérfanos, desterrados,

² Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, Conferencia Episcopal Argentina, año 2005, pág. 366, sum. 580.

³ Se entiende por caridad: “La actuación llevada a cabo por un individuo espontánea y voluntariamente, a fin de satisfacer las necesidades fundamentales de la vida humana que él descubre o encuentra en otro” (Rubio Nombela).

perseguidos y discapacitados, para protegerlos, socorrerlos y proveerles la ayuda material y espiritual que requerían. Allí se encuentra el origen de la fundación de hospitales, asilos, lazaretos, hospicios, reformatorios, orfanatos, granjas, escuelas de oficios, etcétera.

Con el correr de los siglos, fueron autores españoles, inspirados en principios cristianos y humanistas, quienes sostuvieron que los desequilibrios sociales producidos exigen moralmente restablecer un reparto equitativo de los bienes colectivos, resaltando que si la caridad cristiana no es suficiente, son los poderes públicos los que deben asumir esta protección como una carga más.

II. La doctrina renacentista

Durante la Edad Media la Iglesia ejerció una considerable influencia en la vida civil, en la filosofía, en la cultura, en el derecho y en las instituciones. La atención al necesitado giró también en torno al concepto de caridad, que prevaleció sobre la idea de justicia, siendo que la virtud que analizamos se situó en el ámbito de la moral. De suyo, la caridad implica la negación de la proporcionalidad característica de la justicia, mas resulta obvio destacar que ello no significa que la acción asistencial de esta época quedara al margen totalmente del derecho, porque la disociación entre derecho y moral no estaba aún bien determinada.⁴

En el periodo del Renacimiento la idea de perfección se encuentra en el desarrollo de las capacidades del *homo naturalis*, en la educación, en los valores estéticos y en la cultura, todo ello enmarcado en el ideal platónico que sirve de modelo. Ese interés por el hombre derivará en el individualismo, en principio poco proclive a una acción solidaria sustentada en la caridad cristiana. Europa recibe la influencia del protestantismo, en el que la protección social deja de fundamentarse en la caridad privada, virtud no prevalente para Lutero, porque el hombre se justifica sólo por la fe, y se avanza paulatinamente hacia una concepción pública de la asistencia social.

⁴ Señala la doctrina: “El pensamiento escolástico logró una construcción del concepto del Derecho dotado de autonomía respecto de la Moral, pero la distinción entre ambos órdenes no implicaba separación, muy por el contrario, lo jurídico quedaba vinculado a los principios éticos determinantes de un amplio margen preceptivo dentro del cual se produce el Derecho” (FERNÁNDEZ GALIANO, A.: *Derecho Natural. Introducción filosófica del Derecho*, Madrid, Ediciones Jurídicas y Sociales, 1983, pág. 388).

Las ideas de Lutero tuvieron recepción favorable en Alemania e Inglaterra y circunscribieron la misión de la asistencia social: a) todo el que es capaz de trabajar está obligado a retribuir con su trabajo lo que consume; b) solamente merecen socorro, sin trabajar, los incapaces, las viudas y los huérfanos; c) quien puede trabajar tiene derecho a reclamar ocupación para asumir las necesidades individuales y las de su grupo familiar, y d) el socorro al indigente se debe limitar a lo indispensable, para no paralizar la iniciativa individual. Lo expuesto es la sistematización de lo señalado por San Pablo en una de sus epístolas: “Si un hombre no quiere trabajar, tampoco debe comer”, recomendando a sus hermanos que exhorten a los perezosos “a que trabajen, descansen y coman su propio pan”.

Parte de la doctrina no comparte la opinión común de que el protestantismo fue causa decisiva del traspaso de la beneficencia privada a los poderes públicos. Los publicistas del siglo XIX se interrogaban si significaba que la caridad era un instrumento ineficaz, interrogante éste que fue respondido sosteniéndose que era necesario vincular la acción privada, de base moral o ética, y la acción pública, de base jurídica.

Como fue señalado anteriormente, fue en este periodo en el que surgieron los primeros teóricos que abordaron la problemática de la pobreza y el modo como la sociedad debe afrontar tan grave problema, cuyas doctrinas, en lo fundamental, trataremos de esbozar seguidamente.

a) Juan Luis Vives (1492-1540):

Fue un destacado humanista, profundamente cristiano en una época crítica y su pensamiento debe enmarcarse en el humanismo de los Países Bajos inspirado por Erasmo, quien propugnaba que la religiosidad no puede ser enemiga del desarrollo cultural, pues el cristianismo es prolongación de la humanistas, su plenitud.

La obra de Vives debe situársela en el denominado periodo de “humanismo renacentista”, movimiento intelectual que aspiró a robustecer la libertad de espíritu y que en su pensamiento debía receptar los cambios experimentados en esa Europa desgarrada. Al igual que los pensadores de la época (Erasmo, Budé y Moro), Vives reivindicaba las enseñanzas del mundo grecolatino y de la tradición cristiana como guía para entender y explicar el mundo que se estaba desbaratando.

Ese humanismo perseguía propósitos integradores, de allí que en la dedicatoria, fechada en la ciudad de Brujas, el 1º de julio de 1529, que Vives hace a Carlos V, “augusto rey de las Españas”, en su libro *Concordia et Discordia in Humano Genere*, sostiene que era la hora de consolidar la paz entre las naciones y los pueblos y de “construir y reparar lo más amplio posible”. Menéndez y Pelayo llegó a sostener que Vives es la gran figura del Renacimiento, ya que se esforzó por armonizar razón y fe, sosteniendo que la cualidad capital de su entendimiento era el juicio, juicio claro, penetrante y agudo. El humanismo, más que una propuesta teórica, se proyectaba como una condición de la práctica existencial, de la que podía inferirse el sentido trascendente del hombre, merced a la educación permanente durante toda la vida, según el criterio de Vives.

En 1525 escribió su conocido Tratado “De subventionem pauperum sive de humanis necessitatibus” y en el libro segundo de su obra postula la intervención de los poderes públicos porque la pobreza es un peligro para la paz social. Vives, considerado el precursor y primer teórico de la asistencia social, parte del principio de la caridad cristiana y de que no puede haber verdadera piedad y cristianismo sin el socorro o beneficencia recíproca.

Sobre este presupuesto diseñó un plan de actuación contra la pobreza en la ciudad de Brujas, ponderando que el crecimiento de las ciudades, los intensos movimientos migratorios, la inestabilidad laboral y la insuficiencia de los salarios habían incrementado considerablemente el colectivo de vagabundos y de mendigos. Para el desarrollo de su plan consideró que era menester la realización de un relevamiento de las personas afectadas, proponiendo medidas preventivas (educación), de reinserción laboral (política laboral consciente) y asistenciales (establecimiento de hospitales).

Su plan contemplaba lo que hoy conocemos como políticas activas de empleo, ya que al desempleado debía ocupársele en obras públicas, en trabajos internos de los hospitales y los que le proveyes en los particulares y, si demostrase que sus ingresos resultaban insuficientes, el poder público debía otorgarle un subsidio complementario de ingresos mínimos.⁵ También previó Vives la financiación a través

⁵ Evoquemos que, desde la Edad Media, la asistencia a los pobres correspondía a la Iglesia y se regía por el Derecho Canónico, distinguiéndose entonces entre la santa pobreza voluntaria (San Francisco de Asís) y el parasitismo ocioso. Con posteriori-

de transferencias de segmentos pudientes, donaciones, tasas, etcétera, propugnando la intervención de los poderes municipales; medidas éstas que son consideradas por la doctrina como elementos de transición hacia un sistema de protección pública.

b) Domingo De Soto (1494-1570):

Fue considerado el príncipe de la escuela española de juristas y filósofos del siglo XVI, dejando como discípulos a Fray Luis de León, Suárez, Herrera y otros eminentes personajes de la época.

Este reconocido dominico es el autor de un opúsculo dirigido al entonces príncipe Felipe, “*Deliberatio in causa pauperum*” (Deliberación en la causa de los pobres), cuyos puntos principales se resumen en los siguientes:

- Las Ordenanzas de pobres deben elaborarse con un sentimiento de amor hacia ellos, debiendo prevalecer la noción de socorro y no la de control.
- En la atención de los necesitados debe imperar la virtud cristiana de la caridad.
- Justicia y caridad son virtudes, ambas generadoras de obligaciones en el individuo.
- Sin embargo, Fray de Soto formuló dos precisiones: 1^º) El socorro a los pobres, por caridad, “obliga rigurosísimamente” y 2^º) El

dad se dio un eclipse en orden a la asistencia a los necesitados, atribuible, al menos en Inglaterra, a la Reforma, la desintegración del sistema feudal y el desarrollo de la economía monetaria. La “ética protestante”, como fue señalado anteriormente, concibió que las personas físicamente aptas debían trabajar y las Leyes de Pobres sancionadas a partir de 1349 prohibieron la mendicidad.

Gradualmente, las ordenanzas promulgadas por Enrique VIII hasta Isabel I establecieron el principio según el cual cada parroquia era responsable de la asistencia a sus pobres. En los países católicos de Europa la Iglesia continuó con su actividad caritativa, a veces en colaboración con instituciones públicas o privadas de ayuda a los pobres.

Por ello, llama la atención del estudioso que en el siglo XVI se postulara un ingreso complementario de las necesidades básicas, cuando la implementación de las denominadas “rentas mínimas garantizadas” recién llegaron con el Estado de Bienestar durante el siglo XX (GORDON, Margaret S.: *La Política de Seguridad Social en los Países Industrializados*, Madrid, Ed. Centro de Publicaciones del Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1990, pág. 389 y ss.

reconocimiento de virtud al valor Justicia no comporta una obligación en derecho, pues le quitaría todo mérito a la caridad.

- Contrario a la propuesta de Vives, el dominico desechó el intervencionismo público en materia de organización y asistencia a los pobres.

c) *Juan De Robles:*

Llamado también Juan de Medina, por haber nacido en Medina del Campo. Fue abad del monasterio benedictino de San Vicente, en Salamanca. En esa ciudad publicó, en marzo de 1545, su obra “De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto la limosna para remedio de los verdaderos pobres”.

Los aspectos relevantes de su propuesta son:

- Delimitó el ámbito del socorro, que sólo debía recibirlo el verdadero pobre, que en su criterio era “quien está tan necesitado que no dispone de bienes propios, a quien no se puede restituir ninguna cosa a cambio, quien no tiene talento, ni fuerza, ni habilidad, ni ningún modo de adquirir lo necesario para vivir sino mendigando, como son los cojos, ciegos, algunos trabajadores con enfermedad incurable, y quienes están acabados a causa de la vejez, enfermedad grave e incurable”.
- Por el contrario, para De Robles, “hay otros pobres que carecen de bienes temporales, pero sin embargo tienen fuerza física con la que poder trabajar o contratar su trabajo. Tienen también algún talento, o habilidad, por lo cual pueden percibir algún salario o estipendio, de manera de remediar su propia necesidad, si quieren. Éstos no son enteramente pobres, ni están desposeídos de toda facultad humana, los cuales, o bien vendiendo sus bienes, tomando un trabajo o dedicándose a servir a otros, pueden adquirir lo necesario para su vida y compensar sus necesidades de socorro”.
- Los pobres verdaderos, sean naturales del lugar, transeúntes o extranjeros, deben ser asistidos en sus propios domicilios o albergues, mediante la concesión de limosnas, justipreciadas a modo de renta mínima de subsistencia *per capita*, en función de si tenía mujer e hijos menores que asistir.
- La concesión de subsidios tiene carácter temporal, hasta que el pobre encuentre o se le dé un trabajo.

- La recaudación de las limosnas estaría a cargo de un Receptor, elegido semestralmente por la comunidad, quien sería supervisado por las autoridades eclesiástica y civil.
- La contribución de los ciudadanos pudientes podía tener el carácter de limosna pública o secreta, que consistía, esta última, en la introducción del metálico en los cepos de las iglesias.

La idea maestra de Juan de Robles fue remediar el mal social de la pobreza mediante la organización adecuada de los recursos (limosnas principalmente) y la atención del pobre en su domicilio o albergue, pero sin que ello suponga en modo alguno la inmovilidad del afectado.

d) Lorenzo De Villavicencio:

Publicó en París, en 1562, su libro “De oeconomía sacra circa pauperum curam a Christo institutam”, en el que defiende con tenacidad la independencia de la Iglesia en su facultad de administrar las casas de beneficencia.

Considera el autor que los obispos y eclesiásticos tienen derecho a ser los dispensadores de la caridad pública y reconoce a los pobres derecho a andar errantes, reclamando la caridad de los particulares y sirviendo a los demás ciudadanos, de constante testimonio de las miserias humanas. Recrimina a las autoridades civiles su egoísmo y el empeño que tienen en encerrar a los pobres, no para procurar su bien por un espíritu vivo de caridad, sino para apartarlos de la vista del resto de la sociedad.

e) Miguel De Giginta:

Publicó una serie de trabajos en los que pretendió compatibilizar la atención a los pobres por los poderes públicos y por las casas de beneficencia que administraba la Iglesia.⁶

Instituyó las Casas de Misericordia, establecimientos destinados a mendigos, lugares que no eran de encierro y donde los afectados tenían libertad de ingreso y de salida. En dichos establecimientos los

⁶ “Tratado de Remedio de Pobres”, Coimbra, 1579; “Exhortación a la compasión”, Madrid y Zaragoza, 1584; “Cadena de oro del remedio de los pobres”, Perpiñan, 1584; “Atalaya de Caridad”, Zaragoza, 1587, cit. en ALONSO SECO – GONZÁLEZ, nota 7.

pobres recibían lo necesario para su sustento, amén de formación religiosa, educación y trabajo, y los acogidos recibían un salario por su actividad.

f) *Cristóbal Pérez de Herrera:*

Fue médico de Felipe II y su obra “Tratado de Remedio de Pobres”, publicada en 1579, adquirió especial importancia al proponer la construcción de albergues y casas de pobres en cada población grande, bajo la dirección de un administrador y dos diputados (uno del Cabildo y otro del Ayuntamiento).

Su principal interés fue apartar a los pobres de la ociosidad, deshonestidad y corrupción e insertarlos en oficios públicos, artesanales y en la labranza del campo, pues “el trabajo hace buenos cristianos”. Las propuestas de Pérez de Herrera fueron aprobadas por el monarca, a petición de las Cortes de 1596, y remitidas para su aplicación a cincuenta ciudades y villas.

El debate doctrinal que se instalara en el siglo XVI no se circunscribió únicamente a los autores reseñados anteriormente, existiendo una amplia bibliografía que abordó lo que se dio en llamar *Policía de Pobres*, denominación ésta que comprendía la organización de la atención a los indigentes, y la mayor parte de los autores trató el tema de la *limosna*, en cuanto expresión de la caridad.⁷

Señalemos que la propuesta de Vives fue aplicada en Hamburgo dos siglos y medio después (1769), tras la reforma de la normativa sobre socorro para pobres, realizándose una encuesta que comprendió a 3.500 familias que recibieron asistencia, la que incluía el empleo y la ayuda a las familias a través de guarderías diurnas. El programa receptó el principio de ayuda mínima, semejante a la doctrina de “less eligibility” incluida en las recomendaciones británicas de 1834, según la cual la asistencia económica debía ser menor que los ingresos de un trabajador no calificado, tendiendo con ello a desalentar la ociosidad.⁸

⁷ ALONSO SECO-GONZÁLEZ; *La Asistencia Social y los Servicios Sociales en España*, Madrid, Minusvalía, 1997.

⁸ Autora y ob. cit. en nota 5, pág. 391.

III. La Revolución Industrial y la asistencia social

La Revolución Industrial encuentra, entre una de sus causas, una previa o paralela transformación de la agricultura, cuya mecanización determinó un incremento de la productividad agrícola y una disminución de la mano de obra, que sería absorbida por la industria. Entre los siglos XV y XVIII fueron creadas empresas gigantescas que favorecieron el surgimiento de mercados mundiales, cuya acumulación de capitales, aunada al desarrollo tecnológico, impulsaron el nacimiento de la Revolución Industrial.

Los autores señalan que entre las causas que habrían generado la Revolución Industrial se hallarían: a) El monopolio del comercio que ejercían en el Mediterráneo las ciudades italianas; b) El intercambio comercial de las ciudades italianas con los mercaderes de la Liga Hanseática en Europa septentrional; c) La introducción de la moneda como medio de pago, la circulación general, como el ducado de Venecia y el florín de Florencia; d) La acumulación de capital originado en las transacciones comerciales, navieras, mineras, etcétera.

En este estadio se produjo el nacimiento del capitalismo, el que es definido como un sistema de producción, distribución e intercambio, en el cual la riqueza acumulada es invertida con el fin de obtener beneficios. La actividad financiera de los Médicis de Florencia (siglo XIV) había generado el nacimiento de la banca y a ella se unieron el crédito y, como medio de pago, el cheque, que incrementó el volumen del comercio.

En este sucinto análisis no puede perderse de vista la importancia del factor demográfico que en Europa, desde 1740, aproximadamente, se multiplicó por 2,5 entre 1800 y 1913: desde unos 180 millones se extendió a 468. Este crecimiento –desconocido hasta entonces– significó el comienzo de una nueva era demográfica, que tuvo sus consecuencias al producirse un formidable trasvase de población activa del sector agrario al industrial y que incidió sobre el futuro de la actividad textil, carbonífera, siderúrgica, etcétera, convirtiendo a Inglaterra, como acertadamente lo señalan los autores, en “el taller del mundo”, ya que no tuvo competencia hasta la Primera Guerra Mundial.

El incremento del rendimiento agrícola, el desarrollo de los mercados y la consiguiente acumulación de capitales actuaron como estímulos para el desarrollo de la industria, al que se sumó una verdadera

renovación tecnológica: al impulso del vapor, motor energético de la primera revolución industrial, le sucederá otro estadio –la segunda revolución industrial– en el que nuevas fuentes de energía (petróleo y la electricidad) se aplicarán a los ferrocarriles, la navegación, la telegrafía y la aparición del automóvil, y posteriormente se utilizará el gas y aparecerá el teléfono.

El efecto inducido de la industrialización fue la concentración urbana, fenómeno éste que no hubiera alcanzado tal proporción sin la previa mecanización agrícola, porque las recurrentes sequías, la baja de precios, la sustitución de cultivos, el endeudamiento de los agricultores y las demandas de obra industrial desplazaron a segmentos de la población de zonas rurales hacia las urbes. Como se advierte, se trata de dos fenómenos concomitantes (éxodo de población rural y concentración productiva de las ciudades) y, en ese periodo histórico del siglo XIX que contempla la iniciación del gigantismo urbano, se produce la formación de barriadas obreras que no contaban con suficientes viviendas, servicios sanitarios ni hospitales, sin posibilidad de acceso de los niños a la educación primaria, porque prematuramente eran incorporados a la fuerza de trabajo, al igual que las mujeres. Todo este cuadro fue descrito, con dramáticas pinceladas, por Dickens, Víctor Hugo y otros novelistas sociales.

En la visión de sus contemporáneos, según lo sostiene Hartmut Kaelble, las diferencias y desigualdades, hasta el final del siglo XIX, fueron la tendencia dominante y debió parecerle muy grave al hombre de a pie, al no estar compensada, por lo general, con mejoras visibles e importantes en el nivel de vida, entendido éste en un sentido amplio, es decir, incluyendo los ingresos reales, la oferta de vivienda, las oportunidades educativas, el limitado alcance del seguro social, recién nacido en Alemania (1883), la asistencia sanitaria y las ayudas complementarias a las familias; todo ello, sin perder de vista que no hubo una movilidad social ascendente apreciable.⁹

Recordemos que el liberalismo surge como una rebelión de la sociedad contra el Estado absolutista del antiguo régimen y se caracterizó por tener una concepción individualista, según la cual los valores individuales son superiores a los colectivos. Señala García

⁹ KAEUBLE, Hartmut: *Desigualdad y Movilidad Social en los siglos XIX y XX*, Madrid, Ed. Centro de Publicaciones del Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.

Pelayo que el liberalismo decimonónico excluye la acción social, que tiene su fundamento en la solidaridad, y reafirma el derecho del individuo a extender su esfera hasta donde lo permita su poder, ejerciendo cada uno su potencial, en el ámbito de una sociedad en permanente competencia.

El Estado liberal, en un marco formal, impregnado de estos valores, realizó un reconocimiento solemne de un grupo de derechos individuales, mediante la garantía de vigencia de tales derechos y la sumisión al principio de legalidad que elimine todo arbitrio peligroso para la seguridad de la esfera jurídica individual.¹⁰ En este contexto histórico de marcado individualismo, bajo la influencia de Malthus y de su doctrina acerca de que la asistencia a los pobres únicamente servía para que éstos tuvieran más hijos y se generalizara el pauperismo, se desarrolló en el siglo XIX, no sólo en Gran Bretaña sino también en algunos de los países continentales y en los EE.UU., una escuela doctrinal muy hostil a la asistencia a los pobres (v.g. William Graham Sumner, profesor en la Universidad de Yale).¹¹

La abstención estadual en materia económica y social, ínsita en la ideología liberal, dio impulso a la sociedad civil para que desarrollara o recreara antiguos medios de protección social, que en forma acotada brindaron cobertura a los denominados riesgos sociales (v.g. mutualismo, cooperativismo, seguro privado, ahorro individual, previsión social, etc.). Señalemos que las raíces del intervencionismo social o estadual son múltiples y no en todos los países el factor más preponderante ha sido el mismo. En todo caso, el influjo religioso, el humanitarismo, los movimientos sindicales y los movimientos políticos y sociales están presentes en diversa proporción en la generación de este intervencionismo positivo. De hecho, la historia de Europa desde el siglo XIX ha conocido una evolución con creciente protagonismo, dando nacimiento al Estado social, solapado aún con la prolongada agonía del Estado liberal, con el nacimiento del seguro social (Alemania, 1883).

La asistencia social integra este conjunto de institutos conocidos bajo la rúbrica de “Instrumentos de Protección Social”, cuya respues-

¹⁰ GARCÍA PELAYO, Manuel: *Las transformaciones del Estado contemporáneo*, Madrid, Alianza Universidad, 1987, pág. 15 y ss.

¹¹ Autora y ob. cit. en nota 5, pág. 392 y ss.

ta fue en el referido marco adverso y de hostilidad a la asistencia a los necesitados. La calificación profesional de estos mediadores sociales se inició tímidamente en los primeros años del siglo XX y sus estudios superiores les posibilitaron obtener los títulos de Visitadoras de Higiene Social, Asistente Social, Visitadoras de Higiene u otros, en los que se acentuaba el adjetivo “social”.¹²

IV. El marco institucional de la asistencia social en la República Argentina

En nuestro país, y más precisamente en Buenos Aires, durante buena parte del periodo colonial, el Estado español estuvo ausente en el tratamiento de las situaciones de extrema pobreza. Recién entre 1665 y 1667 se creó el primer hospital (San Martín de Buenos Aires), aunque en realidad casi nunca sirvió para tales propósitos, ocupado por soldados y gente pobre, y el establecimiento asistencial, al parecer, recién pudo funcionar cuando asumió su dirección la orden de los Betlemitas.

La creación de la Casa de Niños Expósitos (1779) dio comienzo, en el Río de la Plata, a un periodo de aplicación de políticas sociales por parte del Estado, dejando en manos de algunas cofradías, hermandades y órdenes religiosas la asistencia de los pobres, las que funcionaban desde los primeros años del siglo XVI. Producida la Revolución de Mayo, durante el gobierno de la provincia de Buenos Aires que ejerció el Brigadier General Martín Rodríguez, se dictó el decreto del 18 de febrero de 1823 que creó la Sociedad de Beneficencia, cuyo mentor fue Bernardino Rivadavia. La decisión tomó como modelo la administración por las damas de las élites de las sociedades filantrópicas europeas, medida secularizadora que tendía a limitar la influencia de las órdenes religiosas en el ámbito social.

La Sociedad de Beneficencia reemplazó a la Hermandad de la Santa Caridad en el manejo de las instituciones asistenciales, quedando a partir de ese momento y bajo su égida el Colegio de Niñas Huér-

¹² Vid. nuestro trabajo: “Instrumentos de Protección Social”, *Prudencia Iuris*, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, 1992, pág. 27 y ss.

Torres Díaz, Jorge H., “Historia del Trabajo Social”, Ed. Humanitas, 2ª Ed., pág. 117.

fanas, la Casa de Niñas Huérfanas, el Hospital Betlemita y la Casa de Niños Expósitos. La entidad mantuvo un forzado receso al privarla el Estado de subsidios en oportunidad del bloqueo francés (1838), mas en el estadio iniciado a partir de 1852 se produjo su resurgimiento y es considerada una etapa fundacional de la moderna beneficencia, atribuible a la cantidad de instituciones creadas y de prestaciones realizadas en ellas.¹³

Con distintas vicisitudes, la Sociedad de Beneficencia prolongó su existencia hasta que producido el golpe de Estado del 4 de junio de 1943, fue creada la Dirección Nacional de Salud Pública y Asistencia Social (dec. 12.311/43), organismo que nació sobre la base del Departamento Nacional de Higiene, creado en el año 1880 (Ley de Presupuesto Nacional, inc. 13). El precitado dec. 12.311/43 incorporó como unidades dependientes de la nueva Dirección Nacional al Departamento Nacional de Higiene, la Comisión Asesora de Asilos y Hospitales Regionales, el Instituto Nacional de la Nutrición, la Sociedad de Beneficencia de la Capital Federal, el Registro Nacional de Asistencia Social, la Dirección de Subsidios y “todos los organismos de salud pública, asistencia social y cuerpos médicos que dependían de los distintos ministerios, dependencias y reparticiones autárquicas de la Nación”.

En agosto de 1944 se dictó el dec. 21.901, merced al cual las áreas referidas a beneficencia, hogares y asistencia social pasaron a integrar la Dirección General de Asistencia Social dependiente de la Secretaría de Trabajo y Previsión de la Nación, estructura ésta que se mantendrá dentro de esa órbita en el lapso comprendido entre los años 1948 y 1954, al ser creada la Dirección Nacional de Asistencia Social (ley 13.341 del año 1948).¹⁴ Ínterin, la Sociedad de Beneficencia fue disuelta (dec. 28.752/47) y la Dirección Nacional de Salud Pública se trasformó en la Secretaría de Salud Pública (dec.14.807/46), que con posterioridad habrá de adquirir el rango de Ministerio de Salud Pública de la Nación (ley 13.529 del año 1949).

¹³ MORENO, José Luis y col.: *La Política Social antes de la Política Social (Caridad, Beneficencia y Política Social en Buenos Aires, siglo XVII a XX)*, Prometeo, 2000.

¹⁴ VERONELLI-VERONELLI CORRECH: *Los orígenes institucionales de la Salud Pública en la Argentina*, OPS, 2004, pág. 460 y ss.

Señalemos que en el año 1954, con motivo de una nueva ley de organización de ministerios (ley 14.303; dec. regl. 13.378/54), fue anexada la competencia de la Dirección Nacional de Asistencia Social y, con la nueva denominación de Ministerio de Asistencia Social y Salud Pública de la Nación, incorporó los establecimientos asistenciales, de menores y asistencia a la tercera edad, que otrora estuvieron bajo la égida de la Sociedad de Beneficencia.¹⁵

V. La Carrera de Trabajadores Sociales

Tras el golpe de Estado producido el 16 de setiembre de 1955, el gobierno de facto requirió asesoramiento a la ONU, que envió a la experta chilena Valentina Maidagán de Ugarte (año 1957), cuyo “Anteproyecto de Recomendaciones” fue la fuente de la creación del Instituto de Servicio Social (Ministerio de Asistencia Social y Salud Pública de la Nación, res. 1.917, 7/IX/1959).

¹⁵ Entre los establecimientos asistenciales es dable citar: Instituto de Maternidad “Prof. Alberto Peralta Ramos”; Hospital de Niños “Ricardo Gutiérrez”; Casa Cuna; Maternidad “Ramón Sardá”; Hospital Oftalmológico “Santa Lucía”; Instituto Oftalmológico “Pedro Lagleyze”; Hospital Sanatorio de Llanura “Vicente López y Planes” (General Rodríguez, provincia de Buenos Aires); Hospital Neuropsiquiátrico de Mujeres (Lomas de Zamora); Dispensarios Oftalmológicos situados en Capital Federal, Santa Fe, Tucumán y Santiago del Estero; Instituto de Tisicirugía “María Ferrer”; Sanatorio Marítimo Mar del Plata.

Establecimientos de menores: Escuela-hogar “Úrsula Llona de Inchausti”; Hogar de Niñas “Crescencia Boado de Garrigos”; Hogar de Niños “General José de San Martín”; Hogar “Almafuerte”; Hogar “Manuel Rocca”; Instituto “José María Pizarro y Monje”; Instituto “Doctor Sánchez Picado”; Instituto Médico-Pedagógico “Mercedes Lasala y Riglos” (Moreno, provincia de Buenos Aires); Hogar General “Martín Rodríguez” (Mercedes, provincia de Buenos Aires); Instituto “Ángel T. de Alvear” (Luján, provincia de Buenos Aires); Escuela Agrícola-Ganadera “M.L. y M.C. Inchausti” (Marcos Paz, provincia de Buenos Aires).

Hogares de ancianos: Hogares “Isabel Balestra Espíndola y Pabellón Lea Meller Vack”; Hogares “Bartolomé Obligado y Casimira López” (Bella Vista, provincia de Buenos Aires); Hogar de Ancianos “Juana Sarriegui de Ishilart” (Concordia, Entre Ríos); Hogar de Ancianos “Benvenuto” (La Reja, provincia de Buenos Aires), entre otros.

Vid. nómina completa de establecimientos en GOLBERT, Laura: “Las Políticas Sociales antes y después de la Fundación Eva Perón”, en la obra *La Fundación Eva Perón y las mujeres: entre la provocación y la inclusión*, compilado por Barry-Ramacciotti-Valobra, en prensa).

Con distintas denominaciones y ámbitos de competencia, los profesionales que precedieron a los Trabajadores Sociales se formaron en:

- El Instituto de Higiene Social dependiente de la Cátedra de Higiene de la Facultad de Medicina (UBA), en el lapso comprendido entre los años 1924 y 1959, obteniendo el título de Visitador de Higiene Social.
- En 1930, el profesor titular de la mencionada Cátedra de Higiene, Dr. Alberto Zwanck, inspirador y creador del curso de Visitadoras de Higiene Social, dirigió la primera Escuela de Servicio Social del país, en el ámbito de lo que es hoy la Universidad del Museo Social Argentino.
- Desde 1941 se dictaron Cursos de Asistentes Sociales, que un lustro después pasó a depender de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales (UBA).

Otras entidades públicas y privadas también dictaron, con estas y otras denominaciones, cursos o carreras vinculadas con la asistencia social, pero en el año 1959 se produjo un hito fundamental al crearse la Carrera del Trabajador Social, que se dictó en el ámbito del Ministerio de Asistencia Social y Salud Pública de la Nación, durante los años 1959-1969, graduándose en ese tramo 250 profesionales. La carrera tenía una duración de tres años, con 2.880 horas de clase, distribuidas en partes iguales en disciplinas teóricas y prácticas; estaba basada en el análisis crítico y proyectivo que había efectuado la mencionada experta Maidagán de Ugarte, pero la orientación y contenido de los programas tuvieron la impronta del primer director del Instituto, Dr. Ricardo Tarsitano, un prestigioso psiquiatra, reflexólogo de la época, que contó con un envidiable material bibliográfico y programas de escuelas similares que funcionaban en Europa y los EE.UU., y el aporte del talento reflexivo y crítico del Dr. Enrique Grande, que entonces ocupaba el cargo de Director Nacional de Salud Pública.

El desarrollismo advertía que la transformación de la industria traería aparejado la introducción de nuevas tecnologías y de una nueva organización del trabajo, con su componente de mayor ocupación de mano de obra, por lo que las condiciones de trabajo estarían en el centro del conflicto social, amén de las consecuencias derivadas del urbanismo (violencia, criminalidad, drogadicción, alcoholismo, etc.). El cuadro de Trabajadores Sociales, al que se le atribuía un rol profe-

sional, constituiría el eje para la promoción de las condiciones de igualdad, la prevención de la marginalidad y la acción asistencial individual o colectiva de los segmentos vulnerables de la sociedad.

La matrícula de los primeros inscriptos fue de 60 alumnos, de los cuales 17 eran varones (28,33%), que por primera vez accedían a este tipo de carrera, y 43 eran mujeres (71,66%); mas dos meses después de iniciados los cursos, al realizarse pruebas escritas de todas las asignaturas, se presentaron y aprobaron 29 alumnos, que continuaron estudiando. El cuerpo docente estaba integrado por el mencionado Enrique Grande, que enseñaba Maternología y Puericultura, y otros prestigiosos profesionales, como el Dr. Pedro Botinelli, que dictaba Estadística y Demografía; Menahem Bentolilla, Medicina Asistencial y Preventiva; Luis González Guerrico, que daba aspectos legales y procedimientos, entre otros.

Producido el golpe institucional de 1962, el Instituto de Servicio Social continuó su actividad docente hasta el año 1969, en el que se dio por finalizada la carrera; empero, sus lineamientos —con la natural evolución de las ideas frente al cambio social— fueron seguidos con la creación de otras carreras de Trabajador Social que se dictan hoy en distintos centros universitarios.

VI. Conclusiones

- a)** En las comunidades primitivas, una embrionaria organización social estableció un sistema de asistencia comunitaria entre sus integrantes y, en particular, destinada a las personas vulnerables (ancianos, discapacitados, enfermos, mujeres y niños).
- b)** El cristianismo instala la solidaridad como “uno de los principios básicos de la organización social y política”.
- c)** Este principio, en el pensamiento católico, está iluminado por el primado de la caridad, “que es signo distintivo de los discípulos de Cristo” (cf. Jn. 13,35).
- d)** Durante la Edad Media, la virtud de la caridad, frente a la inexistencia de estructuras estatales y de la sociedad civil, impulsa al clero a organizar los primeros auxilios destinados a paliar las deficiencias sociales.
- e)** En la Edad Media, surgen los primeros teóricos que abordan la pobreza y el modo como la sociedad debe afrontar tan grave pro-

blema (Vives, De Soto, De Robles, De Villavicencio, De Giginta y Pérez de Herrera, entre otros).

- f)** El liberalismo se caracterizó por tener una concepción individualista, según la cual los valores individuales son superiores a los colectivos (1760-1930).
- g)** En este estadio histórico, calificado por la doctrina social de la Iglesia como el de mayor injusticia social (Encíclica *Rerum Novarum*, 1891), la sociedad civil desarrolló o recreó los medios de protección social, conocidos como “Instrumentos de Protección Social” (mutualismo, cooperativismo, seguro privado, ahorro individual, previsión social y asistencia social).
- h)** En el periodo colonial, el Estado español estuvo ausente en el tratamiento de las situaciones de extrema pobreza, circunstancia que recién se revirtió con la creación de la Casa de Niños Expósitos (1779).
- i)** La Sociedad de Beneficencia, creada en 1823, constituyó la transición del auxilio caritativo a una organización benéfica, con la idea de secularizar las instituciones preexistentes.
- j)** Financiada fundamentalmente con subsidios del Estado, la Sociedad de Beneficencia se expandió, durante los 123 años de existencia, a lo largo y ancho del país. Construyó una extensa red asistencial que sirvió como importante malla de contención de personas vulnerables, operando a modo de gestor de un Estado abstencionista en materia social, aunque regulador de la beneficencia particular.
- k)** La intervención y ulterior disolución de la Sociedad de Beneficencia importó la mutación del concepto de beneficencia por el de asistencia social pública, deviniendo, de este modo, el Estado en agente directo de las acciones tendientes a la provisión de bienes y servicios sociales. Esta decisión política, que cuenta con la adhesión o crítica de la doctrina extranjera, sin embargo se encolumnó con el cuasi-monopolio que en el campo de la acción social ejerció el Estado, especialmente después de la SGM.
- l)** Con diversos roles y denominaciones, hasta mediados del siglo XX, fueron las Visitadoras de Higiene Social, Asistentes Sociales, etcétera, las que se ocuparon de gestionar prestaciones a las necesidades de carácter individual.
- ll)** La creación de la carrera de Trabajador Social (1959) constituyó un hito fundamental, al reconocerse a los graduados categoría

profesional y accediendo por primera vez a sus estudios alumnos de sexo masculino.

- m)** El desarrollismo advertía que las nuevas tecnologías, la organización del trabajo, las condiciones de trabajo y las consecuencias derivadas del urbanismo (violencia, criminalidad, drogadicción, alcoholismo, etc.) estarían en el centro del conflicto social.
- n)** La carrera de Trabajadores Sociales se dictó en el ámbito del Ministerio de Asistencia Social y Salud Pública de la Nación, en el periodo 1959-1969, graduándose en ese tramo 250 profesionales.
- ñ)** La clausura temporaria no imposibilitó que, con posterioridad, se creara la carrera de Trabajadores Sociales en universidades públicas y privadas, llevando ello a sostener que la historia de las instituciones no transita sin tensiones, retrocesos y estancamientos, hasta que finalmente se consolidan al ser reconocidas y valoradas por la sociedad.

LA JUSTICIA Y EL DERECHO EN EL PENSAMIENTO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO Y HANS KELSEN

ALBERTO SILVIO PESTALARDO

I. Introducción

Alguien podrá preguntarse, con toda razón, la necesidad o conveniencia de realizar una comparación como la que nos proponemos. No existen mayores similitudes entre Santo Tomás de Aquino (1225-1274) y Hans Kelsen (1881-1973) que el solo hecho de haber incursionado ambos en tratar determinados temas propios de la filosofía práctica. Vamos a comparar a un teólogo (ciertamente, gran filósofo también, pero no debemos olvidar que “si queremos buscar ... en la compleja personalidad de Santo Tomás un Doctor de la verdad filosófica, es únicamente en el interior del teólogo donde podemos esperar descubrirlo”¹), monje, de origen noble, luego santo y Doctor de la Iglesia, del siglo XIII, con un jurista del siglo XX. Tampoco –y más allá de la distancia temporal– existe una proximidad cultural basada en lo territorial. El Aquinate nació en lo que hoy es Italia, mientras que el abogado Kelsen era austríaco (originario de Viena) y vivió gran parte de su vida en los Estados Unidos de Norteamérica. Muchos nos reprocharán también –y con justa razón, hay que admitirlo– la realización de esta comparación, por la enorme distancia intelectual que media entre el Doctor Angélico y el jurista vienés.

¹ GILSON, Etienne: *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 1989, pág. 19.

Ciertamente no desconocemos esta extrañeza existente entre ambos autores ni las dificultades que ella conlleva, a las que nos referiremos después. No nos mueven primeramente ni razones filosóficas ni jurídicas ni morales ni históricas. Nos mueve algo mucho más sencillo y hasta podríamos decir “doméstico”. Quizás uno de los pocos lugares donde puedan encontrarse estos dos perfectos desconocidos es en alguna audiencia, en algún juzgado argentino o en algún expediente local. En efecto, es público y notorio el hecho de que dos de las más importantes universidades de nuestro país (y me arriesgaría a decir que son aquellas de las que más abogados que ejercen han egresado, al menos dentro del ámbito de la Capital Federal) son la Universidad de Buenos Aires y la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires. Y es también público y notorio que –por largos años– la enseñanza de la filosofía del derecho en la primera se ha hecho sobre la base del pensamiento de Hans Kelsen y, en la segunda, sobre la base del pensamiento de Santo Tomás de Aquino. Ciertamente esto encuentra su explicación en la importante influencia que han tenido durante el siglo XX, en la filosofía del derecho, la figura de Kelsen (especialmente seguido en nuestro país) y el resurgimiento de la filosofía escolástica o tomista en el mismo siglo, a partir de la obra de ciertos autores franceses como Étienne Gilson o Jacques Maritain (movimiento introducido aquí principalmente por Mons. Derisi, en los Cursos de Cultura Católica y posteriormente en la UCA), que originó un renovado iusnaturalismo, representado por autores contemporáneos, como el también francés Michel Villey.

Si bien podría objetárse nos también que en la actualidad se incursiona en el estudio de otros iusfilósofos (por lo que esta comparación podría considerarse “pasada de moda”) y que hay ahora muchas otras universidades donde se estudia derecho, insistimos en el hecho de que la mayor parte de los abogados en actividad en nuestro país ha recibido en su formación la impronta de estos autores que, por lo demás, representan la eterna antinomia del mundo del derecho (iusnaturalismo vs. positivismo), en algunas de sus versiones más puras y, por tanto, más claras. No es nuestra intención, por lo demás, realizar un trabajo exhaustivo que contemple la filosofía jurídica de uno y otro autor en toda su dimensión (dado que ello excede nuestras posibilidades de tiempo y extensión), sino sólo una aproximación a los conceptos de justicia y derecho en ambos autores.

II. Dificultades

Ya hemos adelantado la absoluta extrañeza y distancia que existe entre ambos autores objeto de nuestro estudio. Recomendamos ante todo al lector (dado que la brevedad de este trabajo y su propósito no nos permiten incursionar en ello) la lectura de una –aunque sea breve– biografía que le permita ubicarlos dentro de su contexto histórico, cultural y también filosófico (a este aspecto sí nos referiremos someramente). Sobre todo, lo referido al Doctor Angélico, ya que el contexto de Kelsen, por ser contemporáneo, nos resulta ciertamente mucho más familiar.² Entendemos de singular importancia ubicarnos en el contexto histórico-cultural. Compartimos con Ortega³ que “toda idea está adscrita irremediablemente a la situación o circunstancia frente a la cual representa su activo papel y ejerce su función”.⁴ También existe la dificultad del idioma, frente a la cual conviene leer el texto en aquel en que fue escrito o –de no ser ello posible por desconocimiento– acudir a una cuidada traducción.⁵

Una última dificultad que podemos señalar (lo que no quiere decir por supuesto que no haya otras) es la que deriva del hecho incontestable de que ni Santo Tomás conoció a Kelsen (por obvias razones históricas) ni Kelsen al Aquinate. Esto último lo afirmamos basán-

² En este sentido, recomendamos especialmente, en lo referido a Santo Tomás (y aunque quizás exceda en algo el propósito que expusimos), la excelente y entretenida novela de Louis de Wohl, *La luz apacible*, o bien la clásica y no menos excelente biografía de G. K. Chesterton *Santo Tomás de Aquino*. Para un lector con menos tiempo y sólo ávido de información despojada de literatura, la síntesis biográfica expuesta por Fr. Santiago Ramírez en el T. I de la *Suma Teológica* editada por la BAC. En cuanto a Kelsen, presuponiendo innecesaria tanta información de alguien cuyo contexto histórico-cultural es más cercano al lector, se puede remitir al artículo sobre él en el *Diccionario de Filosofía* de Ferrater Mora o en cualquier otro diccionario o enciclopedia de cierta envergadura.

³ Aun cuando consideramos que hay una exageración en la postura puramente historicista que debe evitarse, el análisis de tal cuestión excedería evidentemente este trabajo.

⁴ ORTEGA Y GASSET, José: *Prólogo a la edición en castellano de la Historia de la Filosofía de Emile Bréhier*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1942, pág. 18.

⁵ Respecto de las dificultades propias del desconocimiento del idioma para estudiar un pensamiento determinado, nos remitimos a lo dicho por W. K. C. Guthrie en *Los filósofos griegos*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 1994, págs. 10/18.

donos no sólo en la ausencia de citas del Doctor Angélico en la obra del iusfilósofo vienés, sino también en el hecho de que éste, al criticar a la que él llama “doctrina del derecho natural”, como más adelante veremos, no se está refiriendo en modo alguno a la doctrina iusnaturalista clásica. Se está refiriendo claramente, tanto en el contenido como en los autores que menciona, a aquellos “sistemas de derecho natural” que forman parte del racionalismo jurídico y que encuentran su origen en y parten de Descartes,⁶ ya que sospechamos que considera erróneamente a estos últimos fieles continuadores de la primera.

Así, al no existir referencias expresas de un autor al pensamiento del otro, deberemos esforzarnos en confrontar sus pensamientos sin la ayuda de ellos mismos.

III. Pensamiento de Hans Kelsen

Vamos a adentrarnos en el pensamiento de Hans Kelsen acerca de la justicia y el derecho a través del comentario de dos de sus obras: la famosísima *Teoría Pura del Derecho* y el libro titulado *¿Qué es la justicia?*.

La primera pregunta que surge al lector que no conoce el tema es: ¿Por qué teoría “pura” del derecho? O bien: ¿Cuál es el sentido de la expresión “pura”? Nos dice al respecto el jurista vienés:

La teoría pura del derecho es una teoría del derecho positivo, del derecho positivo en general y no de un derecho particular. Es una teoría general del derecho y no una interpretación de tal o cual orden jurídico, nacional e internacional.

[...] Procura determinar qué es y cómo se forma el derecho, sin preguntarse cómo debería ser o cómo debería formarse.

[...] Al calificarse como una teoría “pura” indica que entiende constituir una ciencia que tenga por único objeto al derecho e ignore todo lo que no responda estrictamente a su definición. El principio fundamental de su método es, pues, eliminar de la ciencia del derecho todos los elementos que le son extraños.

⁶ Conf. MONTEJANO, Bernardino (h): *Ideología, racionalismo y realidad*, Buenos Aires, Abeledo Perrot, 1981.

[...] Con una falta total de sentido crítico la ciencia del derecho se ha ocupado en la psicología y la biología, en la moral y la teología.⁷

Así, la teoría “pura” del derecho pretende, según el autor, despojar a la ciencia del derecho de todo aquello que le es ajeno. Al decir de Komar, “Kelsen postula la posibilidad de un derecho *puro* que no se apoya sobre un orden natural. Es puro derecho, solamente derecho, un sistema de derecho. Todas las reglas de este sistema son una estructura estudiada como *pura* estructura. Sin sus bases sociales, sus bases económicas, sus bases ontológicas. Puro derecho”.⁸ Pura ciencia del derecho, aislada en forma “aséptica” de todos los restantes saberes humanos y –claro está– de todo el resto de la realidad (si es que dentro del pensamiento de Kelsen podemos hablar propiamente de realidad).

Con lo dicho, resulta ya evidente que, pese a su pretendida “pureza”, esta concepción jurídica encuentra su base en una concepción filosófica. Estos principios sobre los que Kelsen está basando su teoría, y que no pretende demostrar, son extraños a la ciencia jurídica y propios de un saber filosófico. Esto no tiene nada de extraño ni es en sí criticable. Todas las teorías científicas encuentran su fundamento en principios filosóficos. No obstante, llamamos la atención sobre este punto porque el propio autor niega toda conexión entre su “teoría pura del derecho” y otros estratos del saber humano.

Dice también Hans Kelsen:

la sociedad es una realidad totalmente distinta de la naturaleza. Por naturaleza entendemos un orden o sistema de elementos relacionados los unos con los otros por un principio particular: el de causalidad. Toda ley natural hace aplicación de este principio. Así, la ley según la cual un metal se dilata cuando se le aplica el calor establece una relación de causa a efecto entre el calor y la dilatación del metal. La ciencia primitiva consideraba a la causalidad como una fuerza situada en el interior de las cosas, cuando no es más que un principio de conocimiento.⁹

⁷ Textos tomados de KELSEN, Hans: *Teoría Pura del Derecho*, Buenos Aires, EUDEBA, 1960, Cap. I, pto. 1.

⁸ KOMAR, Emilio: *Modernidad y posmodernidad*, Buenos Aires, Ediciones Sabiduría Cristiana, 2001, pág. 27.

⁹ KELSEN, Hans, *ob. cit.*, Cap. I, pto. 2 a).

No nos detendremos aquí –excede nuestro propósito, como quedó dicho *supra*– en el tema de la ley. Pero sí cabe destacar el concepto de naturaleza y de ley natural que da Kelsen para ver su postura filosófica. Más allá de señalar que nuestro autor, en contra de sus dichos iniciales, nuevamente se está ocupando de la filosofía (o bien “de la biología”, como pareciera que él lo entiende, según lo que más arriba dijo),¹⁰ se ve en la última de las citas transcripta cómo para Kelsen la sociedad no es, como para Aristóteles, algo “natural”. Más allá de coincidir o diferir con el concepto de naturaleza expuesto, lo cierto es que –*contrario sensu*– se trata de un orden artificial (al modo en que lo entiende J. J. Rousseau en *El Contrato Social*) y, por lo tanto, pura creación humana. Y esto resulta coherente con el concepto de naturaleza que expone.

Continúa diciendo Kelsen:

Una ciencia del derecho o una ética científica sólo pueden tener por objeto el derecho positivo o una moral positiva [...] La imputación vincula pues dos conductas humanas: el acto ilícito y la sanción. Es evidente que esta relación no tiene un carácter causal. El acto ilícito no es la causa de la sanción ni ésta su efecto. La ciencia del derecho no pretende, pues, dar una explicación causal de las conductas humanas a las cuales se aplican las normas jurídicas.¹¹

[...] El hombre primitivo ignora el dualismo de la naturaleza y de la sociedad, del orden causal y del orden normativo. [...] La interpretación normativa se reserva hoy por hoy para las relaciones sociales de los hombres entre sí, en tanto que las relaciones entre las cosas son el objeto de una explicación causal. [...] El momento decisivo en el pasaje de una interpretación normativa a una explicación causal de la naturaleza se produce cuando el hombre se ha dado cuenta de que las relaciones entre las cosas son independientes de toda voluntad divina o humana y que, de esta manera, se distinguen de las relaciones entre los hombres por ser éstas reguladas por las normas.¹²

¹⁰ Cabe agregar que si bien Kelsen no explicita ni ejemplifica en qué casos el derecho se habría ocupado “de la biología”, como tampoco de la metafísica o de la moral, pareciera que hace referencia a la que él mismo posteriormente llama, como veremos, “doctrina del derecho natural”, justamente por este tema de la naturaleza.

¹¹ KELSEN, Hans, *ob. cit.*, Cap. I, pto. 2)b).

¹² *Ibidem*, pto. 2) d).

Más allá de destacar que desconocemos (o quizá preferimos desconocer) a qué o a quiénes se refiere Kelsen con su expresión “el hombre primitivo”, dado que no lo explicita, el punto más relevante resulta ser que el jurista en estudio –devenido filósofo, contra su declarada intención– niega la existencia de un Dios Creador, lo que trae aparejada como necesaria consecuencia (aquí se observa un pensamiento coherente) la negación del orden natural, de las causas en sentido aristotélico, de las esencias de las cosas y de las sustancias. Por tanto, de la metafísica toda, en una posición atea coherente, al modo que Jean-Paul Sartre expone en su obra *El existencialismo es un humanismo*, si bien no tan explícitamente como lo hace el autor francés.

Por otra parte, el modo en que remarca el carácter “científico” del derecho muestra que Kelsen es tributario también del positivismo científicista de Augusto Comte. Refuerza esta idea lo sostenido en el capítulo VIII de la *Teoría Pura del Derecho* respecto de la que él llama “evolución de la mente humana” en tres etapas: “animista”, “metafísica” y “científica” (siendo esta última superadora de las anteriores), de un modo muy similar al que Comte señala que habría habido tres estadios en la evolución espiritual de la humanidad.¹³

Sostiene, en el mismo sentido, Kelsen que “la diferencia fundamental entre la causalidad y la imputación consiste, pues, en que la imputación tiene un punto final, mientras que la causalidad no lo tiene. Dicho en otros términos, la naturaleza pertenece al dominio de la necesidad, en tanto que la sociedad al de la libertad”.¹⁴

Sobre la base de esta premisa, Kelsen critica la que él denomina “doctrina del derecho natural”.¹⁵ Afirma nuestro autor:

El error característico de la doctrina del derecho natural consiste en ignorar esta diferencia entre la naturaleza y el derecho, o más exactamente entre las leyes causales formuladas por las ciencias de la naturaleza y las reglas de derecho formuladas por la ciencia jurídica.

¹³ Cfr. artículo sobre Augusto Comte en BRÉHIER, Emile: *Historia de la Filosofía*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1944, t. II, págs. 737/740.

¹⁴ KELSEN, Hans, *ob. cit.* Cap. I, pto. 2)g).

¹⁵ Tal como señalamos en el apartado “Dificultades” y como resulta de los autores que cita, se está refiriendo a la teoría racionalista del derecho natural. Lo dice explícitamente en el capítulo VIII de la *Teoría Pura del Derecho*, al situar a esta escuela del derecho natural en los siglos XVII y XVIII.

[...] Al pretender encontrar normas jurídicas en la naturaleza, la doctrina del derecho natural se funda sobre una interpretación religiosa o social-normativa de la naturaleza. Ésta tendría su origen en la orden de Dios (“Hágase la luz, y la luz fue”) y estaría sometida a su voluntad como el hombre está sometido a las normas jurídicas. No habría pues ninguna diferencia entre la naturaleza y la sociedad, falla derivada de no saber distinguir lo que es y lo que debe ser.

[...] Contrariamente a la doctrina del derecho natural, que es una metafísica del derecho, la ciencia jurídica únicamente puede ser una ciencia del derecho positivo, o sea del derecho creado y aplicado por los hombres.¹⁶

Más allá de señalar que el concepto de naturaleza –que luego Kelsen explicitará– nada tiene que ver con el concepto aristotélico que toma la doctrina clásica del derecho natural, se ve el trato peyorativo que hace de la metafísica y de la religión, coincidente –como ya dijimos– con la escuela positivista.¹⁷ Si las normas jurídicas no encuentran su fundamento en la naturaleza, es claro que sólo lo pueden encontrar en la pura creación humana. Luego, veremos cómo expone esto nuestro autor:

La doctrina del derecho natural tiene por fundamento el dualismo del derecho natural y del derecho positivo. Con la ayuda de este dualismo cree poder resolver el problema eterno de la justicia absoluta y dar una respuesta definitiva al problema del bien y del mal en las mutuas relaciones de los hombres. Además, juzga posible distinguir los actos de conducta humana que son conformes a la naturaleza y los que no lo son, ya que los primeros están de alguna manera prescritos por la naturaleza y los segundos prohibidos por ella. Las reglas aplicables a la conducta de los hombres podrían así ser deducidas de la naturaleza del hombre, y en particular de su razón, de la naturaleza de la sociedad e igualmente de la naturaleza de las cosas. Bastaría examinar los hechos de la naturaleza para encontrar la solución absolutamente justa de los problemas sociales. La naturaleza reemplazaría las funciones legislativas y sería así el legislador supremo [...] Los fenómenos naturales tie-

¹⁶ KELSEN, Hans, *ob. cit.*, Cap. I, pto. 3)f).

¹⁷ Si bien se ubica a Kelsen como dentro de la escuela neokantiana de Maburgo, también coincide mucho con el “neopositivismo lógico” del Círculo de Viena, con el que tuvo evidentemente mucha conexión.

nen un fin [...] [esto] [...] implica la idea de que la naturaleza está dotada de inteligencia y voluntad [...] es un orden establecido por un ser sobrehumano, por una autoridad a la cual el hombre debe obediencia. [...] Toda doctrina o derecho natural tiene pues un carácter religioso más o menos acentuado, pero [...] sus partidarios [...] buscan distinguir el derecho natural del derecho divino y fundar su teoría sobre la naturaleza, tal como es interpretada por la razón humana. Pretenden deducir el derecho natural de la razón humana y dar así a su teoría un carácter seudorracionalista. [...] La naturaleza es un sistema de hechos ligados los unos a los otros por relaciones de causa a efecto, independientes de toda voluntad humana o sobrehumana. El derecho y la moral, por el contrario, son sistemas de normas creadas por una voluntad humana o sobrehumana y que establecen relaciones fundadas sobre el principio de imputación entre las conductas humanas que regulan. La naturaleza es, pues, lo que es; el derecho y la moral, lo que debe ser [...] El valor no es inherente al objeto juzgado sino que le es atribuido por una norma. Ese valor representa la relación entre el objeto y la norma. El análisis de un objeto o de una conducta humana no permite descubrir el valor, puesto que éste no es inmanente a la realidad natural y no puede ser deducido de ella. Cuando un hecho se da en la realidad natural, de ello no sucede que deba existir o no. [...] Solamente en la voluntad divina lo que debe ser coincide con lo que es y sólo en ella el dualismo lógico de la realidad y del valor se encuentra eliminado; pero ello supone colocarse en un punto de vista metafísico e irracional [...] los valores constituidos por normas simplemente supuestas por el autor de un juicio tienen un carácter subjetivo [...] están fundadas en un último análisis, sobre el deseo o el temor.¹⁸

[...] El derecho positivo encuentra su justificación y su validez en su correspondencia con el derecho natural. Pero si esto fuera exacto y [...] se pudieran descubrir las reglas del derecho natural analizando la naturaleza, el derecho positivo sería verdaderamente superfluo [...] la elaboración del derecho positivo sería [...] una actividad ridícula, comparable a una iluminación artificial a pleno sol [...] Si la naturaleza humana es la fuente del derecho natural, deben admitir que el hombre es fundamentalmente bueno; pero, para justificar la necesidad de un orden coactivo bajo la forma del derecho positivo, deben invocar la perversidad del hombre. De este modo, no deducen el derecho natural de la naturaleza tal como es, sino de la naturaleza humana tal como debería ser, o tal como sería si correspondiera al derecho natural.¹⁹

¹⁸ KELSEN, Hans, *ob.cit.*, Cap. VIII, pto. 1)a).

¹⁹ *Ibidem*, pto. 1) b).

Toda esta exposición, debemos necesariamente señalarlo, se encuentra plagada de afirmaciones dogmáticas que no encuentran fundamento (de hecho Kelsen no las justifica con las pertinentes citas) en la doctrina que dice estar atacando. En primer lugar y contra lo que él mismo propugna, Kelsen introduce en su “teoría *pura* del derecho” una definición de naturaleza (no coincidente con la clásica, como quedó dicho) que luego utiliza como fundamento para criticar la “doctrina del derecho natural”. Parece que introduce a Dios dentro de su esquema pero es sólo una ilusión: el tomarlo en cuenta resulta ser “un punto de vista metafísico e irracional”. Los valores no son algo natural, sino relativo y creación humana. No advertimos cuál es la necesidad –para afirmar la existencia de un derecho natural– de “invocar la perversidad del hombre” ni –Kelsen no lo dice– qué autores la invocan. Evidentemente es totalmente desconocido para Kelsen el concepto de naturaleza caída que –sin embargo– está presente no sólo en la religión sino en la filosofía occidental, al menos desde Platón y el mito del carro alado. En cuanto a la crítica que se refiere a que la existencia del derecho natural tornaría superfluo al derecho positivo, es aplicable sólo a la doctrina del derecho natural racionalista, ya que, para la escuela clásica, el derecho natural sólo abarca los primeros principios fundamentales del orden del saber práctico, siendo los más concretos que de éstos se deducen derecho positivo. En efecto, el derecho natural racionalista, “estructurado como un modelo para el derecho positivo, es el que ejercerá una influencia decisiva en la codificación. El derecho natural clásico, más modesto en sus pretensiones, pero más profundo en sus fundamentos, no era codificable”.²⁰

¿Cuál es la doctrina propia que opondrá Kelsen a la que critica? Ya hemos visto algunos de sus fundamentos. Podemos agregar que es un subjetivismo en cuanto a los valores:

Esta realidad jurídica se distingue de la realidad natural por su significación normativa específica que se funda sobre una norma fundamental supuesta.²¹

[...] El que considera justo o injusto un orden jurídico o alguna de sus normas se funda, a menudo, no sobre una norma de una moral positiva, es decir, sobre una norma que ha sido “puesta”, sino sobre una

²⁰ MONTEJANO, Bernardino (h), *ob. cit.*, pág. 146.

²¹ KELSEN, Hans, *ob. cit.*, Cap. I, pto.3)b.

norma simplemente “supuesta” por él. Así considerará, por ejemplo, que un orden jurídico comunista es injusto puesto que no garantiza la libertad individual. Con ello supone, entonces, que existe una norma que dice que el hombre debe ser libre. Ahora bien, tal norma no ha sido establecida por la costumbre ni por el mandato de un profeta: solamente ha sido supuesta como constituyendo un valor supremo, inmediatamente evidente. También podemos colocarnos en un punto de vista opuesto y considerar que un orden jurídico comunista es justo puesto que garantiza la seguridad social. Suponemos entonces que el valor supremo e inmediatamente es una norma que dice que el hombre debe vivir en seguridad.

[...] Por el mismo hecho de que estos valores son supuestos supremos, no es posible darles una justificación normativa, ya que por encima de ellos no hay normas superiores de las cuales se los pueda considerar derivados. Son móviles de orden psicológico los que conducen al individuo a preferir la libertad o la seguridad, y tienen su fundamento en el carácter [...] Estos juicios de valor tienen, pues, un carácter subjetivo, porque no se fundan en una norma positiva, sino en una norma solamente supuesta por el que los enuncia [...] Porque tienen un sentido puramente subjetivo, los verdaderos juicios de valor se encuentran fuera del dominio científico, dado que la objetividad es un elemento esencial de toda ciencia. En consecuencia, la ciencia del derecho no puede declarar que tal orden –o tal norma jurídica– es justo o injusto, pues tal juicio se funda ya sea en una moral positiva, es decir, en un orden normativo diferente e independiente del derecho positivo, o en un verdadero juicio de valor con carácter subjetivo.²²

[...] El problema de los valores es, ante todo, un problema de conflicto de valores. Y este problema no puede ser resuelto por medio del conocimiento racional. La respuesta al problema aquí planteado es siempre un juicio que, a última hora, está determinado por factores emocionales y, por consiguiente, tiene un carácter eminentemente subjetivo. Esto significa que es válido únicamente para el sujeto que formula el juicio y, en este sentido, es relativo.²³

Como consecuencia de esto, “el derecho es una técnica social utilizada para inducir a los hombres a conducirse de una manera determinada ... el derecho es una técnica de coacción social estrechamente

²² *Ibíd.*, Cap. II, pto. 1.

²³ KELSEN, Hans: *¿Qué es la justicia?*, U.N. de Córdoba, 1966, Cap. II, pto. 6.

ligada a un orden social que ella tiene por finalidad mantener”,²⁴ “la función esencial del derecho es la de establecer un monopolio de la fuerza en favor de las diversas comunidades jurídicas”.²⁵

En cuanto a la justicia, nos dice que “consiste en dar a cada uno lo debido. Como esta definición no indica qué es lo debido a cada uno, el reenvío al derecho positivo es inevitable. En otras palabras, significa que la justicia del derecho natural exige dar a cada uno lo que le es debido según el derecho positivo”.²⁶ No termina de entenderse esta afirmación. El reenvío al derecho positivo es inevitable dentro del pensamiento de Kelsen, que niega la existencia del derecho natural. La supuesta contradicción que señala desaparece si se admite tal existencia.

El jurista vienés escribió un libro titulado *¿Qué es la justicia?*. Algún lector desprevenido podría esperar la respuesta a esta pregunta dentro del libro. Pero el libro no busca dar la respuesta (Kelsen mismo dice que no la tiene), sino precisamente formular la pregunta. Dice allí Kelsen:

La justicia es ante todo una característica posible pero no necesaria de un orden social. Sólo secundariamente una virtud del hombre; pues un hombre es justo cuando su conducta concuerda con un orden que es considerado justo [...] La justicia es la felicidad social, es la felicidad que el orden social garantiza.²⁷

[...] La solución que se dé al problema de la jerarquía de los valores -vida y libertad, libertad e igualdad, libertad y seguridad, verdad y justicia [...] será distinta según que este problema sea planteado a un cristiano para quien la salvación del alma, es decir, el destino sobrenatural, es más importante que las cosas terrenas, o a un materialista que no cree en la inmortalidad del alma [...] y la respuesta tendrá siempre el carácter de un juicio subjetivo y, por lo tanto, relativo.²⁸

[...] la conocida frase que afirma que la justicia significa dar a cada uno lo suyo. Esta fórmula ha sido aceptada por notables pensadores y especialmente por filósofos del derecho. Es fácil demostrar que ésta es una fórmula completamente vacía. La pregunta fundamental: ¿qué es

²⁴ KELSEN, Hans: *Teoría Pura del Derecho*, Cap. III, pto. 3)b).

²⁵ *Ibidem*, pto. 3)c).

²⁶ *Ibidem*, Cap. VIII, pto. 1)b).

²⁷ KELSEN, Hans: *¿Qué es la justicia?*, ob. cit., Cap. I pto. 1).

²⁸ *Ibidem*, Cap. II, pto. 10.

lo que cada uno puede considerar realmente como “lo suyo”?, queda sin respuesta [...] Por esto, la fórmula “a cada uno lo suyo” puede servir para justificar cualquier orden social, sea éste capitalista o socialista, democrático o aristocrático. En todos ellos se da a cada uno lo suyo, sólo que “lo suyo” es en cada caso diferente.²⁹ [...] pues la idea de lo bueno y de lo malo, en los distintos pueblos y en las distintas épocas, es también diferente.³⁰

[...] Si hay algo que podemos aprender de la experiencia espiritual del pasado es que la razón humana sólo puede concebir valores relativos, esto es, que el juicio con el que juzgamos algo como justo no puede pretender jamás excluir la posibilidad de un juicio de valor opuesto. La justicia absoluta es un ideal irracional.³¹

Retoma entonces el jurista austríaco la idea de la relatividad y subjetividad de los valores, entre los que se encuentra –claro está– la justicia. No sorprende entonces la crítica que realiza a la definición clásica de justicia dada por Ulpiano, que cita en forma incompleta. Si lo justo varía para cada uno, deja de ser objetivo, real, natural. Por tanto, desaparece. Si desaparece lo justo, el derecho, el objeto de la justicia, según esta definición clásica, desaparece también la justicia. La pregunta que da título al libro queda sin respuesta.

Pero, no obstante este relativismo en apariencia absoluto, Kelsen menciona algunos valores que dice que lo son para él pero que los erige como objetivos. No quiere caer en la amoralidad y busca entonces algunos valores morales absolutos:

Pero, ¿cuál es la moral de esta filosofía relativista de la justicia? ¿es que tiene moral alguna? ¿No es acaso el relativismo amoral o inmoral, como muchos afirman? No lo creo. El principio moral fundamental que subyace a una teoría relativista de los valores o que de la misma puede deducirse, es el principio de la tolerancia, es decir, la exigencia de buena voluntad para comprender las concepciones religiosas o políticas de los demás, aun cuando no se las comparta o, mejor dicho, precisamente por no compartirlas, y, por lo tanto, no impedir su exteriorización pacífica.³²

²⁹ *Ibidem*, Cap.V, pto. 20.

³⁰ *Ibidem*, pto. 21.

³¹ *Ibidem*, Cap. IX, pto. 32.

³² *Ibidem*, pto. 33.

[...] En realidad yo no sé ni puedo decir qué es la justicia, la justicia absoluta, este hermoso sueño de la humanidad. Debo conformarme con la justicia relativa, puedo decir únicamente lo que para mí es la justicia. Como la ciencia es mi profesión y, por lo tanto, lo más importante de mi vida, para mí la justicia es aquella bajo cuya protección puede florecer la ciencia y, con la ciencia, la verdad y la sinceridad. Es la justicia de la libertad, la justicia de la paz, la justicia de la democracia, la justicia de la tolerancia.³³

Vale decir que lo absoluto e indiscutible es en primer lugar un relativismo, que según el autor conllevaría como consecuencia la tolerancia.³⁴ Pero también menciona otros valores (la libertad, la paz) que no explica ni describe desde un punto de vista subjetivo y relativo, con lo que los erige en absolutos, pero nos deja en ascuas en cuanto a su significado (sentado que no es objetivo). Por último, no podía faltar ese semidiós moderno al que prácticamente todo el mundo rinde culto hoy día: la democracia. Santo Tomás de Aquino no comprendería esto. Para él la democracia era sólo una forma de gobierno y ni siquiera la más importante. En cambio, en la actualidad, no sólo es considerada la mejor forma de gobierno posible (cuestión ésta que compartimos), sino que estamos aun acostumbrados a la concepción de que la democracia “no es una mera forma de gobierno”, sino la “religión democrática”, “una panacea universal aplicable a todos los pueblos y en todos los tiempos, que no necesita ningún justificativo teleológico ni ajustarse a ningún orden natural superior” y que reconoce su origen en Rousseau³⁵

IV. Pensamiento de Santo Tomás de Aquino

Santo Tomás de Aquino entiende que la justicia es una virtud, esto es, un “hábito operativo bueno”,³⁶ según su clásica definición.

³³ *Ibidem*, pto. 34.

³⁴ En realidad, entendemos que el relativismo en poco contribuye a la tolerancia, en tanto, al conducir a la larga al escepticismo, va coartando la posibilidad del conocimiento y, por lo tanto, del diálogo que constituye, en definitiva, una forma de ese conocimiento.

³⁵ MONTEJANO, Bernardino (h): *Ideología, racionalismo y realidad*, Buenos Aires, Abeledo Perrot, 1981.

³⁶ Conf. SIMÓN, René: *Moral*, Barcelona, E. Herder, 1987, pág.401; *S. Th.* II-II, q. 58 a.1.

Hábito, en tanto es una modalidad de la sustancia, operativo porque depende de una potencia operativa y bueno en cuanto conviene con la naturaleza.³⁷ Y es una virtud moral, esto es, un “hábito electivo consistente en un medio de razón determinado como lo determinará el sabio”.³⁸ Es decir, el justo medio determinado por la recta razón.³⁹

El Aquinate, contrariamente a los tratados referidos a otras virtudes, inicia el tratado de la justicia con el análisis de la noción de derecho, que señala como el objeto de la nombrada virtud. Esto quiere decir que el derecho, objeto de la justicia, “reviste una importancia especial y presenta particularidades que no tienen los objetos de las demás virtudes”.⁴⁰

Y ¿qué es el derecho para Santo Tomás?⁴¹ Dice el Doctor Angélico:

Lo recto que está en la obra de la justicia, aun prescindiendo de su relación con el agente, se constituye por comparación con otro; porque en nuestras acciones se dice ser justo lo que corresponde a otra cosa según alguna igualdad a otro, por ejemplo, la recompensa de la merced debida por el servicio prestado. Y así se dice algo justo como teniendo la rectitud de la justicia, en la cual termina la acción de la justicia, aun sin atender cómo lo ejecuta el agente. Pero en las demás virtudes no se determina algo recto sino en cuanto que es hecho por el agente de tal manera. Y por esto especialmente a la justicia antes que a las demás virtudes se determina en sí mismo el objeto que se llama justo. Y esto ciertamente es el derecho. Por lo cual es evidente que el derecho es el objeto de la justicia.⁴²

Es decir que el derecho es lo justo o la misma cosa justa. Dice el Aquinate que “el nombre de derecho se emplea en primer lugar para significar la misma cosa justa”⁴³ y también que “el derecho o lo justo

³⁷ Cfr. *S. Th.* I-II, q. a. 49 a 55. SIMÓN, René, *ob. cit.*, págs. 329/331.

³⁸ *S. Th.*, I-II, q.59, a.1.

³⁹ SIMÓN, René, *ob. cit.*, pág. 337.

⁴⁰ *Ibidem*, pág.383.

⁴¹ Aquí vamos a prescindir de la distinción entre las diferentes significaciones analógicas que tiene el término derecho que realizan habitualmente los autores llamados *tomistas* (v.gr. SOAJE RAMOS, Guido: “El concepto de derecho”, en revista *Circa humana philosophia*, N° 2, Buenos Aires, 1998), y nos limitaremos al sentido más propio, expuesto por Santo Tomás en la *Suma Teológica*.

⁴² *S. Th.*, II-II, q.57, a.1.

⁴³ *Ídem*.

es la obra adecuada a otro según una medida de igualdad”.⁴⁴ El derecho es así algo objetivo, es una relación con otro y una relación de igualdad. Y el derecho puede ser natural o positivo:

Como se ha visto, el derecho o lo justo es alguna obra adecuada a otro según algún modo de igualdad. Y de dos modos puede ser algo adecuado a algún hombre. De un modo por la naturaleza misma de la cosa [...] Y esto se llama derecho natural. De otro modo, algo es adecuado o correspondiente a otro según una convención o asentimiento común. [...] y esto puede tener lugar de dos maneras. De una, por algún pacto privado, como cuando se establece un contrato entre personas privadas. De otra, por convención pública, v. gr., cuando todo el pueblo consiente en que algo se tenga como adecuado y correspondiente a otro; o cuando esto lo ordena el príncipe que tiene el cuidado del pueblo y que representa su persona. Y esto se dice derecho positivo. [...] Por lo cual el Filósofo dice [...] que *lo justo legal es lo que en principio no difiere de este o aquel modo, pero deja de ser indiferente una vez ya establecido*. Pero si algo repugna por sí mismo al derecho natural, no puede hacerse justo por la voluntad humana, como si se establece que sea lícito hurtar o cometer adulterio. Por lo cual dicese (Is. 10,1): *¡Ay de los que establecen leyes injustas!*.⁴⁵

Así, resulta lógico aseverar la existencia del derecho natural, en tanto se reconozca que existe la naturaleza humana, que es un aspecto –dinámico– de la esencia del hombre. Y todo esto puede admitirse –en definitiva– si se admite que existe un Dios Creador que ha puesto un orden admirable en el universo y que somos creaturas. Citaremos aquí un texto en el que Santo Tomás se refiere al orden natural del mundo:

Y es manifiesto supuesto que el mundo es regido por la providencia divina, como se ha demostrado, que toda la comunidad del universo es gobernada por la razón divina. Y por eso, esa misma razón del gobierno de las cosas existente en Dios, como un Príncipe de la universalidad, tiene naturaleza de ley. Y porque la razón divina nada concibe en el tiempo, sino que tiene un concepto eterno [...] de ahí se sigue que conviene llamar eterna a una ley así.

⁴⁴ *S. Th.*, II-II, q.57, a.2.

⁴⁵ Ídem.

[...] Como todas las cosas que están sometidas a la Providencia divina son reguladas y medidas por la ley eterna, según consta de lo dicho, es evidente que todas las cosas participan en algún modo de la ley eterna, a saber, en cuanto por la impresión de ella tienen inclinación a sus propios actos y fines. Ahora bien, entre los demás, la creatura racional está sometida a la providencia divina de un modo más excelente, en cuanto participa de esta providencia, proveyendo a sí misma y a los demás. Por lo cual hay en ella una participación de la razón eterna, por la cual tiene inclinación natural a su debido acto y fin. Y tal participación de la ley eterna en la creatura racional se llama ley natural». ⁴⁶

Si bien –como ya lo dijimos– no es nuestra intención adentrarnos en el tema de la ley, vale la cita como muestra de que, en definitiva, la ley eterna no es otra cosa que Dios mismo, en tanto Ordenador del mundo creado, y que el concepto de naturaleza de Santo Tomás es inescindible del de Dios Creador y de las creaturas que participan de su perfección. Y el hombre también participa de este orden natural, por lo cual hay algo justo natural, conveniente a la naturaleza humana, a la esencia de hombre.

Y ¿qué es para Santo Tomás la justicia?

Como toda virtud es un hábito que es el principio del acto bueno, es necesario que la virtud se defina por el acto bueno que es acerca de la materia propia de la virtud. Pero la justicia versa principalmente acerca de las cosas que se refieren a otro como a su propia materia [...] Y por tanto, el acto de la justicia por comparación a la propia materia y objeto se designa cuando se dice *que da a cada uno su derecho* [...] Mas para que algún acto acerca de cualquiera materia sea virtuoso, se requiere que sea voluntario y que sea estable y firme [...] Mas el primero de estos [requisitos] se incluye en el segundo, pues *lo que se obra por ignorancia es involuntario* [...] Y por esto en la definición de justicia primeramente se pone la voluntad para manifestar que el acto de justicia debe ser voluntario. Y se añade la constancia y la perpetuidad para designar la firmeza del acto [...] Y si alguno quisiere reducir la definición de la justicia a su debida forma, podría decir así: que la justicia es el hábito según el cual alguno con constante y perpetua voluntad da a cada uno su derecho. ⁴⁷ [...] Debe decirse que la virtud humana es la que

⁴⁶ S. Th., I-II, q.91, a.2.

⁴⁷ S. Th., II-II, q.58, a.1.

hace bueno el acto humano y bueno al hombre mismo. Lo cual ciertamente conviene a la justicia. Pues el acto del hombre se vuelve bueno porque alcanza la regla de la razón, según la cual son rectificadas los actos humanos. Por lo cual, como la justicia rectifica las operaciones humanas, es notorio que hace buena la obra del hombre.⁴⁸

[...] La materia de la justicia es la operación exterior según que la misma, o la cosa de que hace uso, tiene respecto de otra persona la debida proporción. Y por esto el medio de la justicia consiste en cierta igualdad de proporción de la cosa exterior a la persona exterior. Mas lo igual es realmente el medio entre lo mayor y menor, como dice el Filósofo [...] Por lo cual, en la justicia hay un medio real.⁴⁹

[...] Debe decirse que, como se ha expuesto, la materia de la justicia es la operación exterior, en cuanto que la misma, o la cosa de que por ella usamos, es proporcionada a otra persona a la cual somos ordenados por la justicia. Y dicese ser suyo personal de cada uno lo que se le debe según la igualdad de proporción. Y por esto, el acto propio de la justicia no es otra cosa que dar a cada uno lo que es suyo.⁵⁰

Así, Santo Tomás de Aquino adopta la definición clásica de justicia, haciendo hincapié en su carácter de virtud y poniendo como objeto de la virtud de justicia al derecho, que es lo justo, lo suyo de cada uno. Queremos señalar que dentro de la doctrina de Santo Tomás es tan necesario el derecho positivo como el derecho natural, si bien el primero encuentra su fundamento en el segundo y sólo es justo en tanto es acorde al derecho natural, no por la sola voluntad humana.⁵¹

Por último, hacemos notar que Santo Tomás brinda una explicación a la diversa consideración de los valores, que no pasa por el relativismo:

La ley de la naturaleza en cuanto a los primeros principios comunes es la misma para todos en cuanto a su rectitud y en cuanto al conocimiento que de ella tienen. Mas en cuanto a ciertas [aplicaciones] particulares, que son como las conclusiones de los principios comunes, es la misma para todos también en el mayor número de casos, tanto en cuanto a la rectitud como al conocimiento; pero en los menos puede fal-

⁴⁸ *Ibidem*, a.3.

⁴⁹ *Ibidem*, a.10.

⁵⁰ *Ibidem*, a.11.

⁵¹ *Ibidem*, q.57, a.2

tar, ya en cuanto a la rectitud por algunos impedimentos particulares [...] ya también en cuanto al conocimiento; y esto porque algunos tienen la razón depravada por la pasión o por la mala costumbre o por la mala predisposición de la naturaleza; como antiguamente entre los germanos no se reputaba inicuo el latrocinio, a pesar de ser expresamente contrario a la ley de la naturaleza.⁵²

V. Dos posturas inconciliables

Hasta aquí hemos expuesto el pensamiento de los dos autores objeto de nuestra atención, en lo referente al derecho y a la justicia.

Es claro que las diferencias entre ambos no encuentran su origen en la ciencia jurídica. Ninguno de ellos se ocupa en definitiva de la ciencia del derecho sino de la filosofía práctica (del derecho, en el caso de Kelsen, y de la filosofía moral, de la cual la filosofía del derecho es parte, en el caso de Santo Tomás),⁵³ mal que le pese a Kelsen, que busca evitarlo, aquella disciplina que busca definir qué son la justicia, el derecho y la ley.

Tampoco es aquí donde se origina la distancia. Es más allá: en la diferente concepción metafísica de la realidad. En definitiva, para Santo Tomás de Aquino el mundo (y con ello estamos diciendo el hombre, la sociedad, el derecho y la justicia) es creación, es obra de un Dios Creador Trascendente y Providente que lo crea, lo mantiene en el ser y le brinda así un orden (que por esto es natural) y un sentido. Recordemos que la creación es “una dependencia total respecto de Dios: en definitiva, una mera relación”.⁵⁴

Por ello –insistimos– la realidad es creación. No puede comprenderse de otro modo. Lo que la hace comprensible, luminosa, inteli-

⁵² *S. Th.*, I-II, q.94, a.4.

⁵³ En realidad, Santo Tomás pretendía hacer teología moral en este caso –en subsidio, ética– y Kelsen declamaba que no se salía del ámbito de la ciencia del derecho. Por lo demás, cabe aclarar que la denominación “filosofía del derecho” es relativamente reciente. Los clásicos estudiaban estos temas dentro de la moral. Para el tema de la filosofía del derecho, su ubicación dentro del saber, dentro de la filosofía y su relación con la ciencia del derecho, ver PORTELA, Jorge Guillermo: “La ubicación de la Filosofía del Derecho en la Filosofía”, en revista *Prudentia Iuris*, n.º XVI, Buenos Aires, agosto de 1985.

⁵⁴ A.D. Sertillanges, O.P. *La idea de creación*, Buenos Aires, Ed. Columba, 1969.

ble, es el ser creación, el participar de las perfecciones (mejor dicho, de La Perfección) del Creador. Y aquello que aparece como oscuro, o misterioso, viene sólo de nuestra propia miopía, de nuestra limitación intelectual.⁵⁵

De este modo, lo justo concreto, como lo bueno concreto, de lo cual lo justo es una parte, es tal como reflejo y participación de la Justicia Absoluta y del Bien Absoluto, que es Dios mismo (teniendo en claro que expresiones como las antedichas son sólo nombres que atribuimos a Dios para poder designar el modo humano de comprender distintos aspectos de una Única Perfección y que nosotros vemos reflejados en las criaturas que participan de ella).⁵⁶

Y la naturaleza, según el concepto de Santo Tomás, que sigue aquí a Aristóteles, no es otra cosa que la esencia visualizada como principio de operación; esencia que depende también del Creador. Así, hay un orden natural y valores morales y objetivos, porque hay un Dios que les da sustento. Tiene entonces sentido hablar de virtud, de bondad, de justicia y de lo justo (el derecho) como objeto de la justicia. En definitiva, “la justicia ... y con ella el derecho que es su objeto, se modelan sobre el ser”.⁵⁷ No puede aquí entonces separarse –como pretende Kelsen– el ser del deber ser.

No quiere decir esto, claro está, que no se reconozca también la limitación –y su condición de caída, desde ya– de la naturaleza humana. Por ello es que el ideal de justicia “nunca podrá realizarse plenamente en el ámbito social –ya que lo impide el estado actual de naturaleza caída en que el hombre se encuentra– pero en cambio impulsa y guía su constante perfeccionamiento ... La justicia absoluta está reservada a Dios”.⁵⁸

No tiene sentido dentro de la doctrina tomista el “puro derecho” del que habla Kelsen. Si bien pueden distinguirse los grados del sa-

⁵⁵ Cfr. KOMAR, Emilio: *Orden y misterio*, Rosario, pág.11, “Nota del autor”, Ed. Fraternitas/Emecé, 1996.

⁵⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO: S. Th., I, q.13; ANDEREGGEN, Ignacio: E. M.: *La metafísica de Santo Tomás en la Exposición sobre el De Divinis Nominibus de Dionisio Areopagita*, Buenos Aires, EDUCA, 1989.

⁵⁷ RAFFO MAGNASCO, Benito, en *La justicia. Comentario al libro quinto de la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, Buenos Aires, Cursos de Cultura Católica, 1946.

⁵⁸ MONTEJANO, Bernardino (h): *Los fines del derecho*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1967, págs. 33 y 35.

ber, éste es uno, tal como es Uno el Saber del cual proviene, que es Dios.⁵⁹ Es por ello que Santo Tomás no se preocupa en separar esos distintos grados del saber en “compartimentos estancos”.

Yendo a Hans Kelsen, vemos que su preocupación estriba en que su doctrina sea “puro derecho”. Esta “pureza”, que encuentra su antecedente más fácilmente reconocible en la *Crítica de la razón pura* de Kant, pero que Kelsen –a la sazón, neokantiano– hace llegar más allá, hasta la moral y el derecho, cosa que Kant no había hecho, es –al decir de Komar– una típica expresión “de lo que se llama, con otros términos, inmanentismo. Inmanentismo viene de *inmanere* en latín, que significa permanecer dentro. El inmanentismo es en el fondo una negación de toda trascendencia y en último análisis, negación del Dios trascendente, Creador y de la Creación. Es decir, todo es espíritu humano, todo es despliegue de la cultura humana”.⁶⁰

Y esto se ve claramente en el jurista vienés. No hay un Dios Creador presente. La realidad no es creación divina: “La naturaleza es un sistema de hechos ... independientes de toda voluntad humana o sobrehumana”.⁶¹ Todos los valores –incluyendo, claro está, a la justicia– son relativos y dependen de la subjetividad de cada uno; no se puede conocer con objetividad qué es lo justo en sí. No obstante, Kelsen no llega hasta las últimas consecuencias filosóficas coherentes de los principios de los cuales partió (que serían el escepticismo, la amoralidad, la ajuridicidad, la anarquía y, en última instancia, el nihilismo) y echa mano, a falta de Dios, de los falsos dioses paganos de la modernidad, que se erigen en los únicos valores objetivos, fundamento de toda la organización político-jurídica, y que, aunque no lo reconozca expresamente, son absolutos e incuestionables.⁶²

Kelsen critica la doctrina del derecho natural, sin conocer la clásica sino sólo la racionalista, y la critica, paradójicamente, siendo él también tributario de ésta y, en cierto sentido, diríamos, su continuador y perfeccionador.⁶³

⁵⁹ S. Th., I, q.11.

⁶⁰ KOMAR, Emilio: *Modernidad y posmodernidad*, ob. cit., pág. 27.

⁶¹ KELSEN, Hans: *Teoría Pura del Derecho*, ob. cit., cap. VIII, pto. 1 a).

⁶² Nos remitimos aquí a lo dicho en el último párrafo del apartado sobre el pensamiento de Hans Kelsen en este mismo trabajo y a las citas allí efectuadas.

⁶³ Véase la relación entre Wolff y Kant en KOMAR, Emilio: *Orden y misterio*, ob. cit., pág. 51/52.

VI. Conclusión

Hemos visto hasta aquí las posturas de ambos autores, que hemos descrito como inconciliables. La filosofía jurídica difiere, en tanto difiere la metafísica. Una metafísica creacionista o una metafísica inmanentista. Dos posturas totalmente diferentes, de principio a fin. O el mundo es creación o no lo es. O el mundo tiene un sentido profundo y único o tiene un sentido relativo que le damos nosotros. O los valores son absolutos y objetivos, no por ellos mismos sino por Dios que los justifica, o son relativos y subjetivos. O las cosas son lo que son en sí o lo son para mí. Y así podríamos continuar.

La idea con la que queremos cerrar este trabajo es simple: no se trata sólo de una diferencia de matiz en dos posturas iusfilosóficas, sino de una diferencia abismal que recorre de arriba hacia abajo el completo orden del saber y del ser. Lo jurídico es una mera consecuencia. Y un abogado debe necesariamente optar por una o por otra. Consciente o inconscientemente, con o sin fundamento, los hombres de leyes, de hecho, lo hacen. O el derecho es lo justo debido a otro o es un orden social coercitivo, cuya característica fundamental es la coacción. O existe la posibilidad de que haya una ley o incluso un orden normativo completo injusto, contrario a la naturaleza humana, o no la hay, sino que todos pueden llegar a ser válidos según el tiempo y el lugar. O estoy buscando la justicia como virtud o bien no sé qué es la justicia y busco una justicia relativa, para mí, o que varía según las circunstancias. O considero que hay leyes formalmente válidas que hay que desobedecer por injustas o considero que esta distinción es imposible de hacer. O defiendo una posición justa o defiendo cualquier posición, aunque sea indefendible. O busco como juez la solución justa, o busco la sola conformidad del caso con las leyes. Y así podríamos seguir.

Sólo nos queda agregar que resulta imperioso buscar la profundidad y la coherencia que esta diferencia acarrea. O aceptamos una postura con todos sus principios y todas sus consecuencias o bien aceptamos la otra de igual modo.⁶⁴ La falta de profundidad y de coheren-

⁶⁴ Estamos hablando, claro está, de una adhesión, en primer término, intelectual y que se dirija por lo tanto, en primer lugar, a la comprensión, y no de la adhesión de la voluntad a una ideología, cosmovisión cerrada o *weltanschauung*, que tornaría en definitiva inútil o irrelevante cualquier consideración sobre su contenido, sea éste cual fuere (cfr. sobre este tema VOLKMANN-SCHLUCK, K. H.: *Introducción al Pensamiento Filosófico*, Madrid, Gredos, 1967, Capítulo V).

cia genera una confusión generalizada que carcome a todo el mundo del derecho. Y además, aunque seamos abogados y hayamos estudiado derecho, eso no nos hace impermeables a la lógica natural y al buen sentido. Por eso concluimos diciendo, con nuestro padre, que “para comprender las grandes cuestiones es necesario más de una vez volvernos como los niños o como aquellos que no han estudiado y se guían con el sentido común. A la gente –y tal vez, a todos cuando nos toca personalmente– le parece absurdo que algo pueda ser resuelto conforme a la ley pero en contra de la justicia. Ello está plenamente justificado, desde el momento en que la idea de lo justo está enraizada en la naturaleza humana, y cuesta convencerse de que el juez esté para otra cosa que no sea hacer justicia”.⁶⁵

⁶⁵ PESTALARDO, Silvio Pablo: “La noción de derecho en el realismo jurídico”, en *Primer Congreso Internacional de Filosofía del Derecho*, 19 al 23 de octubre de 1982, Compilación de Comunicaciones, vol. II, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 1982, págs. 333/340.

SAN AGUSTÍN, DANTE Y LA GLOBALIZACIÓN
UNA INVITACIÓN A LA REFLEXIÓN
SOBRE LA GLOBALIZACIÓN Y LA LAICIDAD

CARLOS A. GABRIEL MAINO

Nada nuevo hay bajo el sol

Hoy en día, y desde hace ya muchos años, se nos plantea la cuestión de la globalización o mundialización. Nadie dudaría en calificarla como una de las principales cuestiones de nuestro tiempo, de carácter político, económico, jurídico, filosófico e incluso teológico, para los que aún recuerdan esta última ciencia. Esta cuestión de la mundialización se nos muestra como propia de nuestro tiempo e incluso Fukuyama ha dicho que forma parte del fin de los tiempos.¹

Ambos términos usados, mundialización y globalización, en realidad guardan una distinción importante hecha por Bandieri, que es la de constituir una díada de género y especie. La globalización “alude a la presencia omnímoda y ubicua de mecanismos o soportes impersonales, como las redes tecnológicas de comunicación, los mercados financieros y, en general, los aparatos ajustados a elecciones racionales conforme la fórmula binaria costo/beneficio y el objetivo de maximizar estos últimos”.² Es la razón tecnológica llevada a su máxima expresión, en desprecio del hombre.

¹ Ver FUKUYAMA, Francis: *El fin de la historia y el último hombre*, Buenos Aires, Planeta, 1992.

² BANDIERI, Luis María: *Patria, Nación, Estado et quibusdam aliis*, Curso Formación Especial, Universidad Católica Argentina, 2005, inédito.

Existe otra forma dentro del género de la mundialización, siempre siguiendo a Bandieri, y es la de la constitución de un *imperio planetario*. Esta última, anterior a la globalización, la hemos podido ver no hace mucho tiempo en la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas y quizás perviva en alguno de los *think tanks* de Washington DC.

Pero el fenómeno de la mundialización, que se muestra al hombre de hoy como el problema de *nuestro tiempo*, se viene repitiendo a lo largo de la historia de Occidente, al menos desde hace unos 25 siglos. Indudablemente, aquella repetida verdad del Eclesiastés esconde un significado mucho más hondo del que generalmente se le atribuye:

Lo que fue, eso será;
lo que se hizo, eso se hará.
Nada nuevo hay bajo el sol.

*Si algo hay que se diga: "Mira, eso sí que es nuevo", aun eso ya sucedía en los siglos que nos precedieron.*³

A este respecto, ya en 1952, Etienne Gilson entendía que una "sociedad humana universal" se estaba gestando y que ésta implicaría el fin de los Estados, como estos en su oportunidad significaron el fin de los pueblos que antaño se encontraban divididos.⁴ Así, Alejandro en su día terminó con la *polis* y Augusto también extendió los límites de la *civitas*; y luego, por ejemplo, la creación del Estado francés terminó con la Bretaña, la Provençe y el Languedoc.

Estos hechos tuvieron implicancias religiosas importantes. Cuando Alejandro y los emperadores romanos reclamaron para sí el reconocimiento de su propia divinidad, no hacían un acto de egocentrismo exacerbado solamente. Lo que hacían era sentar las bases de una sociedad que no podía entenderse sin un culto religioso común, como ya lo sostuviera Fustel de Coulanges.⁵

El elemento que de algún modo cambió estos postulados fue el Cristianismo. Al llevar la Buena Nueva a todos los hombres, el Cris-

³ Eclesiastés 1, 9-10.

⁴ GILSON, Etienne: *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*, Madrid, Rialp, 1965, pág. 13.

⁵ Cfr. FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis: *La Ciudad Antigua*, Buenos Aires, Ciudad Antigua, 1998. Ver también GILSON, Etienne: ob. cit., pág. 17 y ss.

tianismo nos hace hijos de un mismo Padre Celestial y hermanos del Hijo de Dios. La fe en Cristo se convierte en el lazo de una sociedad sin límites de raza ni lugar. La familia de los hijos de Dios no reconoce extranjeros ni exige circuncisiones, sólo se incorpora a un nuevo miembro purificándolo “por el agua y el espíritu”.⁶

No se trata del *cosmos* estoico o cualquier otra vivencia filosófica, la Iglesia es una sociedad que une a sus miembros entre sí y no al universo impersonal: *Todo lo que la posteridad de Abraham había creído verdadero según la carne, desde ahora aparece como verdadero según el Espíritu.*

Ahora bien, el César, el judío, el griego, todos siguen existiendo. La Iglesia no anula estas distinciones sino que las ignora, porque su reino no es de este mundo. El cristiano vive sobre la tierra pero su vida transcurre en una ciudad que no es terrena sino celeste. Esto implica una tensión importante entre la sociedad cristiana y el orden temporal, es en definitiva lo que se reclamaba a los cristianos en las persecuciones: la pertenencia a una sociedad es religiosa; si los cristianos no adoraban al emperador, eran extranjeros o sediciosos. Gilson cita una frase de Celso a este respecto: “No os coloquéis al margen del Imperio, y trataremos de soportaros”.⁷ Celso quería que los cristianos se decantaran por una sociedad o la otra, pues no comprendía la dualidad que el Cristianismo importaba para el imperio pagano: ¿Cómo es posible que se nieguen a rendir culto a nuestros dioses, pero se casen y eduquen a sus hijos aquí? ¿Pertenecen o no pertenecen?

Pareciera que frente a este dilema sólo había dos alternativas: la de los padres del desierto, de retirarse, de vivir al margen de la sociedad política, o la de cristianizar el orden temporal. Este dilema se desvanece parcialmente con la conversión del Emperador, porque éste reconoce la misma autoridad espiritual que los cristianos. Así es que pudo pensarse que en realidad el imperio era un vehículo que Dios usaría para llevar el Cristianismo a todo el planeta, mientras que otros creyeron que en realidad el poder temporal siempre sería antagónico del espiritual.

⁶ San Juan, 3,3-5.

⁷ GILSON, Etienne: ob. cit., pág. 37.

El pastor y el poeta

Puede ser interesante estudiar de qué manera pueden haber abordado este asunto dos grandes clásicos de Occidente, con mucho en común y a la vez tan distintos. Me refiero a Dante y a San Agustín.

Ambas biografías son conocidas. Aurelio Agustín nació en Tagaste, actual territorio argelino y ciudad romana de entonces, en el año 354. Era un hombre profundamente romano que vivió, igual que nosotros, el fin de una era, no la *posmoderna*, sino otra que podría haber sido llamada *posclásica* o *pospagana*. Murió en el 430, con Hipona asediada por los Vándalos y a sólo 46 años de la adveniente caída del Imperio Romano de Occidente. Eran éstos los dolores de parto de una nueva edad, la Edad Media, que también podría llamarse la *Edad Cristiana*. De hecho, se lo considera uno de los *padres* de esa civilización cristiana.

Su obra más conocida es *La Ciudad de Dios*; como todas las del santo, obra de las circunstancias, imperfecta, llena de digresiones, de demoras, de prolongaciones.⁸ Su fin es puramente pastoral, pues San Agustín de Hipona era, antes que nada, un pastor. Tardó 14 años en escribirla. Es una teología de la historia, en ella describe al mundo, no tanto al físico como al moral.⁹ Tiene otra obra de menor envergadura, las *Confesiones*, obra autobiográfica, atrapante. De algún modo, el viaje espiritual personal de las *Confesiones* es llevado a la historia del hombre en *La Ciudad de Dios*.

Dante Alighieri nació en Florencia en el año 1265, es decir, 900 años después que San Agustín. Asistió a la agonía del mundo cristiano que éste apenas no vio nacer. Al igual que San Agustín, Dante pertenecía a una familia de las que llamaríamos de clase media alta, pues ambos tuvieron la posibilidad de educarse pero también la necesidad de trabajar para vivir. Su familia pertenecía a la burguesía güelfa florentina. Ya mayor, se enroló dentro del partido blanco, es decir, el de los güelfos moderados, quizás más cercanos a los gibelinos que a los güelfos negros. Participó en el gobierno de su partido y en el año 1301 partió a Roma como embajador, pero el Papa Bonifacio VIII qui-

⁸ MONTES DE OCA, Francisco: Introducción a *La Ciudad de Dios*, México, Porrúa, 1990, pág. XVI.

⁹ *Ibidem*, pág. XIX.

so que Florencia quedara sujeta a Carlos I de Anjou, que era la posición sostenida por el partido negro. Cuando regresaba de Roma, la sustitución del gobierno *blanco* por otro *negro* lo llevó al exilio, del que nunca volvería, pues fue acusado injustamente de malversación de fondos y perseguido judicialmente.¹⁰

En el ámbito de la poesía, a través del que Dante finalmente perduró, cultivó el *Dolce Stil Nuovo* o stilnovismo, que se revelaba contra el estilo clásico. El stilnovismo tenía como una de sus características el cultivo del que hoy llamamos *amor platónico*, que como sabemos Dante profesaba hacia la joven Beatriz Portinari.¹¹ Es decir, no sólo es una técnica estética, sino una concepción del amor que se resuelve en una ética alta.¹² Beatriz, en la *Divina Comedia*, lleva a Dante al Paraíso: da una respuesta salvífica al amor humano.

Hay quien sostiene que los stilnovistas pertenecían a una sociedad secreta de tipo masónica, llamada “Fedeli d’Amore”. En realidad, es pacíficamente aceptado que Dante fue un “Fedeli d’Amore”, pero no que fuera masón. La calificación de masónica de este grupo responde a una generalización incorrecta o a una atribución de la propia masonería en beneficio propio.

Sí es cierto, en cambio, que la obra más famosa de Dante, la *Divina Comedia*, se encuentra repleta de simbolismos,¹³ aunque éstos no están relacionados con el anticristianismo de la masonería en lo más mínimo. Dante fue un hombre de su tiempo, un renovador, un inconformista, pero fue un hombre imbuido de un profundo cristianismo.¹⁴ Según Battistessa, “los materiales oriundos del paganismo aparecen presentados y valorados desde una visión del mundo fundamentalmente cristiana y determinadamente católica”.¹⁵

¹⁰ Para una biografía de Dante puede verse MAZZINGHI, Jorge Adolfo: *Aproximación a la Divina Comedia*, Buenos Aires, EDUCA, 2000, pág. 18 y ss.

¹¹ Mazzinghi, siguiendo a Boccaccio, sostiene su existencia: hija de Folco Portinari. MAZZINGHI, Jorge Adolfo, ob. cit., pág. 25.

¹² *Ibidem*, pág. 27.

¹³ Véase a este respecto GUÉNON, Réne: *El esoterismo de Dante*, Buenos Aires, Paidós, 2006.

¹⁴ MAZZINGHI, Jorge Adolfo, ob. cit., pág. 16.

¹⁵ BATTISTESSA, Ángel J.: Introducción a “Infierno”, Buenos Aires, Asociación Dante Alighieri, 1984, pág. 35.

La *Divina Comedia* es llamada por Dante “La Comedia”; siguiendo la clasificación clásica entre comedia y tragedia, su obra es comedia pues termina bien, en el Paraíso. Luego se la adjetivó como *divina* por la materia de la que trata. Es una obra universal, tiene un mensaje que trasciende su tiempo y ámbito geográfico. Es en cierto modo autobiográfica y representa una aventura espiritual.¹⁶ Es también una Suma,¹⁷ como aquéllas de la Edad Media, que en tiempos de Dante llegaba a su final. Dante escribió también otra célebre obra, de menor envergadura, *La Monarquía*, en este caso en latín y no en toscano,¹⁸ y otras obras menos difundidas.

Entre el pastor y el poeta hay importantes rasgos en común. En primer lugar, ambos fueron personajes comprometidos, que pusieron su vida y sus bienes en riesgo en tributo a un bien que entendían más alto. Este nivel de compromiso nos es extraño en la posmodernidad o, por lo menos, *tiene poca prensa*, pero hay en ambos autores un cierto heroísmo común.

En segundo lugar, ambos tuvieron una grave preocupación por los asuntos de su tiempo, pero también supieron ver, por sobre esos asuntos, los problemas que aquejan al hombre en cuanto tal, los problemas morales. Comprendieron que *nada nuevo hay bajo el sol* en los anhelos humanos.

En tercer lugar, ambos escribieron varias obras, una de gran extensión y profundidad, otra de comprensión más estrecha y varias obras menores. Así, tanto *La Ciudad de Dios* como *La Divina Comedia* expresan hondas verdades del hombre, del mundo y de Dios; mientras que las *Confesiones* y *La Monarquía* expresan la preocupación más particular de cada uno: la salvación de las almas en San Agustín y la realización política del hombre en Dante.

En cuarto lugar, ambos se ubican en los extremos de la existencia de la *res publica christiana*. San Agustín muere sin verla nacer y no la imagina, Dante muere cuando ya está muerta pero no puede imaginar un mundo sin ella.

¹⁶ MAZZINGHI, Jorge Adolfo, ob. cit., pág. 17.

¹⁷ BATTISTESSA, Ángel J., ob. cit., pág. 30.

¹⁸ MARTÍNEZ DE MERLO, Luis: Introducción a *Divina Comedia*, Madrid, Cátedra, 2001, pág. 20.

El viaje y la herencia común

Tanto San Agustín como Dante nos proponen un viaje. Es profundo el significado del viaje en la literatura occidental y reiterado varias veces. Piénsese en la *Ilíada* de Homero, el *Ulysses* de James Joyce o en *El Señor de los Anillos* de Tolkien. El viaje tiene una función de catarsis, de purificación.¹⁹ En el viaje se sale del mundo contemporáneo en el que vivimos, a instancias que nos llevan a través del espacio, del tiempo y del lenguaje. Se debe pasar por pruebas iniciáticas y el viajero se enfrenta con lo oscuro y terrible, y con lo sacro y excelso. Así como hay una ida, siempre luego hay una vuelta, un retorno a lo cotidiano, pero la que se fue y la que volvió no son exactamente la misma persona. Nadie vuelve igual que como salió, el personaje sufre siempre una metamorfosis.²⁰

Dante nos propone claramente un viaje en el transcurso de *La Divina Comedia*, al estilo de la *Ilíada* o de *El Señor de los Anillos*,²¹ es una aventura espiritual;²² pero San Agustín también nos propone en cierta forma un viaje, especialmente en las *Confesiones*, es el viaje desde África a Roma y Milán. En ese viaje San Agustín conocerá otras dimensiones de la existencia humana y experimentará un cambio cualitativo, volverá a África distinto, volverá cristiano y pastor.

En ambos viajes, San Agustín y Dante tienen un guía: Santa Mónica el primero y Virgilio, Beatriz y San Bernardo el segundo. En uno y otro, es el amor y no la razón la solución a los más arduos problemas y el centro de la vida intelectual y moral.²³ En una y otra obra se arriba al éxtasis místico; la filosofía se hace verdadera cuando se realiza como teología y la ciencia se hace verdadera cuando se realiza como fe.²⁴ Ambos en la certeza de la fe, que supera los confines de la

¹⁹ Sobre este puede tema consultarse GUÉNON, Réne, ob. cit., pág. 56; y PORTELA, Jorge Guillermo: “Leopoldo Marechal y la Formación Católica”, en *Revista Universitas*, n° 64, Buenos Aires, 1982, págs. 29 a 40

²⁰ FERRO, Jorge: *Leyendo a Tolkien*, Buenos Aires, Gladius, 1996, pág. 69 y ss.

²¹ Así Palacios insiste en la influencia que en Dante habría tenido la sura XVII del Korán, “El viaje nocturno” o “Kitab el-isra”. ASÍN PALACIOS, Miguel: *La escatología musulmana en La divina comedia*, Madrid, 1984. Véase también *El Korán*, traducción de Hernández Catá, Buenos Aires, Andrómeda, 1994, pág. 305.

²² MAZZINGHI, Jorge Adolfo, ob. cit., pág. 17.

²³ Confesiones XII, 9. Purgatorio XVII, 103–105.

²⁴ Paraíso, XXIV, 76-77.

razón, resuelven el problema de la salvación y de la verdad. Ambos encuentran en la selva del pecado la promesa de la redención y en la duda, la certeza de la verdad.²⁵ San Agustín y Dante mantienen una cierta analogía entre sus obras.²⁶

También podríamos decir que Dante lleva a San Agustín en sus alforjas, quizás por obra de la escolástica del que lo recibió. Pero, de una manera o de otra, en el canto que más vigorosamente Dante confiesa su fe, usa un argumento agustiniano.²⁷ Completamente agustiniana es la indeterminación en la que deja Dante el problema de la divinización.²⁸ También las ideas del limbo, de la predestinación, de la beatitud, de la perfección de los bienaventurados,²⁹ del sufrimiento de los condenados,³⁰ son todas agustinianas.³¹

Cierto es que Dante no le da a San Agustín un episodio de relieve, sólo lo nombra en el Paraíso dos veces.³² Pero no debe creerse que Dante participara o fuera víctima de las disputas entre aristotélicos y agustinianos, propias del siglo XIII. Los motivos de inclusión o exclusión de personajes obedecieron más a cuestiones estéticas o a querer hacer protagonistas a santos más cercanos a su edad: San Francisco, Santo Domingo, San Benito, Santo Tomás u otros emblemáticos del Cristianismo: San Pedro, Santiago y Juan.³³ San Agustín está ubicado junto a San Benito y San Francisco, bajo el trono de Juan el Bautista, en el anfiteatro que separa el Antiguo del Nuevo Testamento.³⁴ Es claro el aristotelismo de Dante, del que se ve imbuida toda su obra, pero no pudo nunca rechazar a San Agustín cuando la Iglesia prestó su adhesión a él durante todos los siglos anteriores.³⁵ Al igual que Santo Tomás, fue a la vez aristotélico y agustiniano.

²⁵ Paraíso, IV, 130-108.

²⁶ PASSERI PIGNONI, Vera: "San Agustín y Dante. San Agustín en la obra de Dante y en la de Petrarca", Revista *Agustinus*, Madrid, 1956, pág. 520.

²⁷ La Ciudad de Dios, XXII, 5. Paraíso, XXIV, 106-108.

²⁸ De genesis ad literam, XII: "No sabemos cómo vio, lo cierto es que vio" (hablando de San Pablo). Paraíso, I, 73-75. Passeri Pignoni, 521.

²⁹ La Ciudad de Dios, XXII. Paraíso, XIV, 42-45.

³⁰ La Ciudad de Dios, XX. Infierno, VI.

³¹ PASSERI PIGNONI, Vera, ob. cit., pág. 522.

³² Cantos X y XXXII.

³³ PASSERI PIGNONI, Vera, ob. cit., págs. 517 y 518.

³⁴ Paraíso, XXXII, 35.

³⁵ PASSERI PIGNONI, Vera, ob. cit., pág. 519.

El optimismo del poeta

Como el actor y cineasta Roberto Benigni ha dicho: “Lo importante es tratar al poeta en su eternidad de ayer, hoy, mañana: y siempre delante nuestro. Dante no es un trágico que mira siempre hacia arriba como Goethe: él vive, se enoja, cambia sus juicios, es un hombre verdadero, lleno de pasión y de pasiones [...] con la Comedia conocemos todas nuestras emociones y debilidades”.³⁶ Algo muy similar ha escrito Inés de Cassagne: “Constituye un buceo del alma, con sus grandezas y miserias, sus arrebatos y debilidades, sus virtudes y sus vicios” y afirma que es una lección de ética en la que nos encontramos con nosotros mismos.³⁷

Para Dante, los hombres de su tiempo han caído en la miseria moral que reinó en el mundo antes de la redención. Ahora él, a través de la poesía, se aboca a regenerar a la humanidad, mostrando la unidad del orden celeste y humano. En *La Divina Comedia* el lector se siente parte de la creación y regulado por la ley divina.³⁸

Desde el punto de vista de lo político, en *La Divina Comedia*, el viaje de Eneas y de San Pablo a ultratumba es necesario para el resurgimiento del Imperio y del Papado³⁹ y la glorificación del Águila Imperial.⁴⁰ Son todos acontecimientos que se encaminan desde la providencia divina al triunfo del Cristianismo.⁴¹ El Canto que versa sobre lo político en *La Divina Comedia* es el sexto, tanto en el Infierno y en el Purgatorio como en el Paraíso. El simbolismo es en este caso manifiesto, pues en el sexto día Adán pecó y en el sexto día Cristo murió para redimir tal pecado. En el canto sexto del Infierno se deplora a la ciudad blasfema que se alza contra el Imperio, en el canto sexto del Purgatorio se llora a la Italia privada del Emperador y en el correspondiente del Paraíso se ensalza la legitimidad del Imperio.

Esto demuestra el optimismo político que reina en Dante. El Imperio tiene para él un sentido sagrado vinculado con la redención

³⁶ *Corriere della sera*, 4 de julio de 2006, pág. 25.

³⁷ DE CASSAGNE, Inés: *Caída y Revelación del Hombre en la Divina Comedia*, Buenos Aires 2006, Del Umbral, pág. 9.

³⁸ PASSERI PIGNONI, Vera, ob. cit., pág. 524.

³⁹ Infierno, II.

⁴⁰ Paraíso, VI.

⁴¹ PASSERI PIGNONI, Vera, ob. cit., pág. 523.

universal. El Águila Imperial, de origen troyano, está predestinada por Dios. Incluso, si Cristo debía padecer por todo el género humano, la sentencia debía provenir de quien tenía jurisdicción legítima sobre toda la tierra, es decir, el Imperio.⁴²

Dante cree que debe existir una monarquía universal, planetaria, y condena la insuficiencia de las ciudades autárquicas y particulares de su época; tiene una imagen ideal de la autoridad suprema. Los valores jurídicos y morales aparecen emanados de la voluntad de Dios, de donde la gracia pasa de lo religioso a lo moral y de lo moral a lo político. El único poder político que puede cumplir su fin es el Imperio.⁴³

El Imperio es independiente de la Iglesia y su fin es el de disponer la felicidad temporal de los hombres, en orden a su felicidad inmortal. El Imperio es comprendido dentro del providencialismo de la historia y del orden universal testimoniado en *La Comedia*.⁴⁴ El poder político se muestra como remedio del pecado y debe atender a este fin. Las comunidades como la florentina o la francesa, que se rebelan a Enrique VII, representan a Babilonia, al caos, al delito.

No obstante, hay que aclarar que este dominio de una autoridad temporal sobre todos los que viven en el tiempo no es una unificación llana e indiscriminada. Se trata de un compuesto de diversos pueblos, sometidos a diversas autoridades y siguiendo constituciones y costumbres distintas.⁴⁵ Pero como todos los hombres tienen necesidades comunes, de ellas debe encargarse una autoridad común querida por Dios, que es el monarca universal. El monarca es un ministro, un servidor, para la felicidad de los hombres.⁴⁶ Incluso el Emperador se muestra como protector de los pueblos frente a los príncipes.⁴⁷

El mundo necesita un solo jefe que haga reinar en él la concordia y la paz.⁴⁸ El encargado de llevar adelante este ministerio es el emperador romano, porque el Hijo de Dios nació sobre su reinado.⁴⁹

⁴² *Ibidem*, pág. 527.

⁴³ *Monarquía I*, 2.

⁴⁴ PASSERI PIGNONI, Vera, ob. cit., pág. 533.

⁴⁵ GILSON, Etienne, ob. cit., pág. 153.

⁴⁶ *Monarquía I*, 12.

⁴⁷ *Ibidem*, II, 1.

⁴⁸ *Ibidem*, I, 15.

⁴⁹ *Ibidem*, I, 16.

Roma está predestinada por Dios, por eso llegó a ser el Imperio que fue. Para Dante, es tan elegida como el mismo Israel.⁵⁰

El emperador es el ministro de Dios para la felicidad temporal de los hombres, así como el Papa es el ministro de Dios para la felicidad eterna.⁵¹ El Imperio tiene, por lo tanto, total independencia del orden espiritual. Incluso, dado que el Imperio debe alcanzar a todo el planeta, sus súbditos no están obligados a abrazar la fe cristiana ni reconocer la autoridad espiritual del Papa; aunque sí el Emperador está llamado personalmente a ello, por ser ministro de Dios. Distin-gue, por lo tanto, perfectamente a la Iglesia del poder político.⁵²

En realidad, lo temporal y lo espiritual no están opuestos ni sepa-rados totalmente; hay distinción entre naturaleza y gracia, pero la primera recibe los beneficios de la segunda.

El pesimismo del pastor

San Agustín vivió la caída del Imperio, el choque norte-sur. El Cristianismo venía de la persecución y, aun con Teodosio, el emperador penitente, la autoridad se manifestaba violenta como en Tesalónica.⁵³

⁵⁰ GILSON, Etienne, ob. cit., pág. 159.

⁵¹ *Ibíd*em, pág. 177.

⁵² *Ibíd*em, pág. 180.

⁵³ En Tesalónica, ubicada en Macedonia, ocurrió un tumulto callejero en el que algunos prefectos fueron apedreados y maltratados. Cuando el emperador Teodosio se enteró, se vio dominado por la ira y ordenó una masacre: siete mil hombres fueron pasados a cuchillo. Cuenta la crónica que el emperador alcanzó a dar una contraorden que no llegó a tiempo. Cuando ulteriormente el emperador se trasladó a Milán y quiso visitar el templo, San Ambrosio le salió al paso en el atrio y lo excomulgó por tan atroz pecado. Luego de ocho meses y acercándose la fiesta de Navidad, Teodosio continuaba llorando su situación: “Lloro y deploro mi desgracia, al considerar que para los esclavos y los limosneros el templo de Dios se encuentra abierto, pudiendo libremente entrar en él para orar con toda confianza a su Señor. Empero, para mí, el templo está cerrado, y el cielo no me pertenece”. Finalmente Teodosio se dirigió a San Ambrosio en actitud penitente y éste le levantó la excomunión. Resulta interesante saber que la penitencia impuesta al emperador fue la promulgación de un edicto en virtud del cual, cuando se imponían penas que disponían de la vida o de las propiedades, la misma quedaría en suspenso por treinta días, al cabo de los cuales debían ser reconsideradas por los jueces, para evitar que la ira no influyera sobre la razón en esos asuntos (Codex Theodosianus, IX, 40, 13). Ver TEODORETO: *Historia de la Iglesia*, V, 17, 18, recopilado en “La Leyenda del Estado Penitente” en RAHNER, Hugo: *Liberta de la Iglesia en Occidente*, Buenos Aires, Debedec, 1949, págs. 154 a 158.

En la *Ciudad de Dios* no hay un concepto de Imperio cristiano y de una Iglesia Romana como la entiende Dante. San Agustín no alcanza a vislumbrar la *res publica christiana* medieval. El reino de Dios debía instalarse en las almas, el poder temporal era, para el santo de Hipona, producto del pecado.⁵⁴ O al menos, se encuentra históricamente expuesto a caer en el pecado.⁵⁵

San Agustín creía que el Imperio debía caer como Troya y que la inmoralidad le era connatural.⁵⁶ Ciertamente es que hay que tener presente que, en tiempo de San Agustín, entre el poder temporal y el espiritual corrían las mismas relaciones que entre el bien y el mal. Por lo tanto, vio en el poder político una Babilonia en sentido absoluto; son los romanos de carne y hueso los que podrán adherir a la Ciudad de Dios o a la *civitas diaboli*.⁵⁷ Ciertamente, no creía en la eternidad del Imperio, como Dante, aunque probablemente tampoco pudiera imaginarse un mundo sin él;⁵⁸ pero no era ésta la preocupación principal de San Agustín, él estaba preocupado por las almas.

Es interesante estudiar que, en la definición de pueblo de San Agustín, “conjunto de seres racionales asociados por la concorde comunidad de objetos amados”,⁵⁹ excluye de la definición la justicia, lo que está de acuerdo con su concepción de las dos ciudades: el pueblo no se define por su justicia sino por su amor o, mejor aún, la justicia de un pueblo se define por su amor. Además, San Agustín había conocido pueblos sin justicia: los pueblos paganos. En efecto, un pueblo pagano no puede conocer nunca la justicia cabal, completa.⁶⁰

El poder temporal, al preocuparse por las cosas de este mundo y desentenderse de las cosas de Dios, es intrínsecamente injusto y queda comprendido dentro de la ciudad terrena. San Agustín no imagina un poder político preocupado por la Verdad.⁶¹ Esta tierra no ofrece ningun-

⁵⁴ La Ciudad de Dios, XIX, 5.

⁵⁵ BARGALLÓ CIRIO, Juan Miguel: *El Pensamiento Político y Jurídico de San Agustín*, Buenos Aires, Abeledo Perrot, pág. 95.

⁵⁶ La Ciudad de Dios, XV, 8.

⁵⁷ PASSERI PIGNONI, Vera, ob. cit., págs. 531 y ss.

⁵⁸ MONTES DE OCA, Francisco, ob. cit., pág. XII.

⁵⁹ La Ciudad de Dios, XIX, 24.

⁶⁰ GILSON, Etienne, ob. cit., pág. 64. Ver también BARGALLÓ CIRIO, Juan Miguel, ob. cit., pág. 93; y La Ciudad de Dios, XIX, 25.

⁶¹ GILSON, Etienne, ob. cit., pág. 82.

na esperanza para la paz, salvo la esperanza en una paz que no se espera en esta tierra, sino en la bienaventuranza eterna.⁶² Por eso, mientras Dante se dedicaba a recopilar las grandezas de la historia del Imperio, San Agustín declaraba los vicios de Roma.⁶³ Es cierto que tienen ambos un común concepto de orden. El orden preside al mundo físico, histórico y moral. La providencia para ambos hace coincidir la historia hebrea y romana con único fin del nacimiento de Jesucristo.⁶⁴

Pero en el pensamiento de San Agustín el paganismo y la injusticia del poder temporal es recurrente y aconseja: “La medida que es necesario guardar es la que el Señor mismo ha prescripto, dar al César lo que es del César y a Dios lo que pertenece a Dios. En efecto, aunque seamos llamados a ese reino en que no existe ningún poder de esa índole, sin embargo, mientras nos encontramos en el camino y hasta que hayamos llegado al siglo en que todo poder y todo principado serán destruidos, soportemos nuestra condición, conformémonos al orden de las cosas humanas no haciendo nada por fraude, mas en eso mismo obedeciendo menos a los hombres que a Dios, que manda que obremos así”.⁶⁵

Es palmario y evidente su pesimismo, el pesimismo de quien *sopporta su condición* con la mirada puesta en otra cosa mejor.

Conclusiones

Según Etienne Gilson, el universalismo de Dante adolece de dos errores importantes. El primero está relacionado con la apoyatura que hace del mismo en la razón natural, al menos en la *Monarquía*. Excluiría a la fe como fundamento del Imperio, poniendo toda su confianza en la sabiduría filosófica, para proveer al Emperador de una moral y una política universalizable.

Si este error hubiera tenido lugar, residiría en haber olvidado que la naturaleza debe a la Gracia su reconstitución, la posibilidad de recuperar su naturalidad. Según Gilson, se trata de un optimismo propio de su aristotelismo y de las circunstancias históricas de su tiempo;

⁶² Cfr. La Ciudad de Dios, XIX, 26 y 27.

⁶³ GILSON, Etienne, ob. cit., pág. 159.

⁶⁴ Paraíso, I y VI.

⁶⁵ BARGALLÓ CIRIO, Juan Miguel, ob. cit., págs. 102 y 103.

incluso, producto de su propia vida, pues sufrió personalmente la división y, por lo tanto, añoraba la unidad.⁶⁶

El segundo error identificado por Gilson es la manera de entender la subordinación de lo temporal a lo espiritual. No siendo posible el fin del hombre sobre la tierra, San Agustín lo había puesto en Dios. Pero en el siglo XII las circunstancias cambiaron y hubo una relectura de San Agustín, de la que se toma la providencialidad de la historia, pero se inserta en ella la posibilidad de actualización del reino de Cristo en el mundo. De hecho, antes del siglo XII, sólo se estudiaba la historia de las Sagradas Escrituras, mientras que a partir de *La Ciudad de Dios* se dio importancia a la historia del mundo en su conjunto. El escepticismo por los aspectos paganos de este mundo se sustituyó por el propósito de cristianizarlos. Se resolvió optimistamente el pensamiento agustino de providencialidad de la historia. En esta línea se encuadra *La Divina Comedia*.

Quien en tiempo de Dante sostenía el poder temporal del Papa se apoyaba en una lectura equivocada de San Agustín, que nunca propugnó una teocracia al estilo iraní actual. Propugnaba el reino espiritual de Cristo sobre las conciencias de gobernantes y gobernados.⁶⁷ Pero la solución que da Dante, según Gilson, tampoco es una lectura correcta. El florentino intenta resolver el choque Medioevo-Renacimiento y la lucha Papa-Imperio con el reconocimiento del fin propio de cada uno. En esto radica su genialidad, en ser consciente de que la solución no es política sino moral. Pero habría olvidado –según Gilson– que el fin de lo espiritual es superior al fin de lo temporal, que le es subordinado.

Gilson insiste en que Dante imagina un emperador fuerte que resuelva problemas que no son solubles en este mundo. Para Dante, Dios tendría dos Vicarios en la tierra, uno temporal y otro espiritual, ambos subordinados directamente a El. De esta manera, habría desconocido el hecho de que la subordinación de un orden inferior contribuye a su perfección, fundamento e integridad. La naturaleza es más perfecta en cuanto está informada por la gracia. La razón es más íntegra cuando está esclarecida por la fe y el orden temporal es mejor cuando acepta la jurisdicción espiritual de la Iglesia.⁶⁸

⁶⁶ GILSON, Etienne, ob. cit., pág. 183 y ss.

⁶⁷ PASSERI PIGNONI, Vera, ob. cit., pág. 528 y ss.

⁶⁸ GILSON, Etienne, ob. cit., págs. 186 y ss.

Desde nuestro punto de vista, es evidente el contraste entre el optimismo de Dante por el poder temporal y el pesimismo de San Agustín, sin perjuicio de los puntos en los que coinciden. La divergencia se debe, según nuestro criterio, a dos causas. La primera son las circunstancias históricas: Dante conoció el Imperio de Carlomagno y los reinos cristianos medievales, y San Agustín ni los conoció ni los vislumbró. Dante sufría el desmembramiento del Imperio, mientras que San Agustín veía en ello el obvio final de un orden injusto.

El segundo motivo es la condición personal de pastor y de poeta de cada uno de ellos. San Agustín evidencia, desde su función de pastor, la grave dualidad en la que estaba sumergido el mundo: la tierra y el cielo, el hombre y Dios, lo temporal y lo eterno, la historia y la teología, la política y la moral. Todo parecía separado; la solución la encuentra en San Pablo; la superación del dualismo cósmico platónico, a través de Cristo; la resolución de las antinomias, en la Resurrección.⁶⁹

Dante, en cambio, resuelve las antinomias de manera poética. La Roma pagana que había vivido *secundum hominem* y la Roma cristiana que debe vivir *secundum Deum* aparecen ligadas, como preparación de otra.⁷⁰ Tiene una imagen mística de la autoridad, tributaria de la idea de orden agustiniana. El poder temporal del Emperador está comprendido dentro del providencialismo de la historia, también de origen agustiniano.

Por lo tanto, no creemos que el florentino haya caído en los errores que Gilson le endilga. Luego de leer la Divina Comedia y el canto VI del Paraíso, no es posible sostener que Dante fundamentara al poder temporal sólo con la razón natural y que olvidara que la naturaleza debe a la Gracia su reconstitución. Tampoco que no subordinara el poder temporal al espiritual. Estas conclusiones se desprenden más bien de la “*Monarquía*”, que es una obra inserta en la política agonal, escrita en latín y con un claro fin retórico. Pero si se la lee a la luz de la Divina Comedia, se entiende que el Imperio cumple en Dante un papel subordinado al orden de la Gracia y de acuerdo a designios providenciales.

⁶⁹ PASSERI PIGNONI, Vera, ob. cit., pág. 525.

⁷⁰ *Ibidem*, pág. 526.

Gioberti escribió:

La providencia es la gran idea que preside a todas las investigaciones de Vico, como a aquellas de Leibniz, de De Maistre, de Bossuet, de San Agustín. Vico concibió una historia de la providencia. No hay una idea de más alta inspiración que ésta, más poética que ésta. Es ésta la idea que preside a la Divina Comedia [de] Dante [...] la idea concebida en algunos espíritus grandes, San Agustín, Dante, Bossuet, Vico, de ver en los eventos humanos el orden de la providencia, que no es otra cosa que la semblanza de aquella verdad que campea de un punto a otro de la Escritura, donde continuamente se ve a Dios presidir el mundo.⁷¹

Quizás Dante se haya equivocado en su optimismo, sobre todo en el expresado en la *Monarquía*, donde desarrolla un proyecto utópico digno de inscribirse dentro del catálogo de utopías renacentista, aunque su intención no era utópica. En cambio, en *La Divina Comedia*, que es una obra poética, podemos encontrar significados más profundos a la lectura. El mismo Dante, en el *Convivio*, expresa que hay cuatro modos de interpretación literaria.⁷² En general, los autores reconocen que un sentido es el literal, otro el político y otro el filosófico-teológico.⁷³ Pero ¿cuál es el cuarto? Guenon entiende que se trata de una interpretación esotérica; nosotros creemos que el cuarto es el místico, pero no en el sentido esotérico o criptográfico, sino en el sentido espiritual y trascendente. Es la teoría de la inspiración poética la que proponemos aplicar.⁷⁴ Y esto ya lo hizo Leopoldo Marechal, al decir:

El título de imitador conviene al poeta, en cuanto al material con el que trabaja, es decir, en cuanto a las formas o números ontológicos que no ha inventado él, sino Dios. Pero también le conviene, y con ma-

⁷¹ GIOBERTI, Vincenzo: *Gli studi danteschi de Vincenzo Gioberti*, Torino, Bocca, 1922. Citado por PASSERI PIGNONI, Vera, ob. cit., pág. 536.

⁷² Convivio II, 1.

⁷³ Guenon, 10.

⁷⁴ Respecto de la inspiración poética en Leopoldo Marechal, véase PORTELA, Jorge Guillermo: “Adán Buenosayres, la novela de un poeta”, *Signo*, n° 12, pág. 17 y ss. Sobre la mención que Marechal hace de Dante, véase PORTELA, Jorge Guillermo: “Leopoldo Marechal y la Formación Católica”, ob. citada.

yor exactitud, en cuanto a su *modus operandi* y a su gesto creador. Todo artista es un imitador del Verbo Divino que ha creado el universo; y el poeta es el más fiel de sus imitadores, porque, a la manera del Verbo, crea “nombrando”.⁷⁵

Y hablando específicamente de Dante, dice:

Dante suele hablar de la gloria que ha de valerle su trabajo. Y lo hace con tanta seriedad, que uno adivina en él, no su confianza en algún premio humano, sino más bien su esperanza en algún premio divino [...] digamos a su fidelidad como imitador del Verbo y como agente del Primer Amor.⁷⁶

Estudiar la globalización y la existencia de un poder político supraestatal, desde estas categorías profundas y eternas, es una tarea pendiente, a la que nos convocan los tiempos que corren. Nada nuevo hay bajo el sol y recurrir a los clásicos de nuestra civilización para alumbrar los tiempos presentes nos ayudará a comprendernos mejor a nosotros mismos y a entender las preocupaciones y anhelos de nuestro tiempo.

⁷⁵ MARECHAL, Leopoldo: *Adán Buenosayres*, Buenos Aires, Planeta, 1994, pág. 249.

⁷⁶ *Ibidem*, pág. 256.

LA ESCLAVITUD EN LA DOCTRINA ARISTOTÉLICO-TOMISTA

SEBASTIÁN PIERPAULLI

Sumario

1. Introducción
2. ¿Concibe la doctrina aristotélico-tomista la esclavitud?
3. ¿Cómo debe interpretarse la esclavitud en Aristóteles y Tomás de Aquino? ¿Es el *servus* un instrumento, objeto o cosa, propiedad del señor?
4. La cuestión de las desigualdades naturales como fundamento de la esclavitud
5. Esclavitud por naturaleza y por convención humana: esclavitud injusta en la doctrina aristotélico-tomista
6. Bien común, amistad y esclavitud en Aristóteles y Tomás de Aquino
7. Amistad y esclavitud
8. Conclusión

1. Introducción

El propósito que perseguimos por medio de este trabajo es efectuar un estudio sobre la doctrina de Aristóteles y Tomás de Aquino en torno de la esclavitud o *servitude*, como la denominaban. El tema propuesto adquiere sumo interés una vez que efectivamente nos preguntamos si existe una aceptación de la esclavitud por parte del filósofo y el Aquinate y, en caso de haber sido aceptada, cómo fue entendida la misma por ambos autores. Luego indagaremos si, de-

bido al tratamiento del asunto en alguna parte de sus obras, resulta posible imputar al iusnaturalismo lo que hoy denominaríamos una “cosificación del hombre”, es decir, la reducción de la persona a la condición de una “cosa”. Trataremos con posterioridad, a fin de alcanzar nuestro propósito, la cuestión de las desigualdades naturales, como fundamento de la aceptación de la esclavitud en la doctrina aristotélico-tomista. A partir de allí, podremos diferenciar que, conforme a esas desigualdades naturales, existe una esclavitud por naturaleza y una esclavitud por convención humana, que, adelantamos, el filósofo critica.

La bibliografía que utilizaremos para este artículo será *La Política* de Aristóteles, el comentario a la misma de Tomás de Aquino y algunas otras obras del Aquinate que corroboran la doctrina de Aristóteles y que permiten observar la continuidad de las tesis del Estagirita en la doctrina tomista.

2. ¿Concibe la doctrina aristotélico-tomista la esclavitud?

Ante este primer interrogante y en vista de los textos aludidos, la respuesta debe ser afirmativa, no requiriéndose demasiadas razones para afirmarlo. En efecto, ello es demostrado por el tratamiento que desarrollan tanto Aristóteles como Tomás de Aquino, según los cuales la relación entre el señor y el siervo se concibió como una de las partes constitutivas de la familia, que se integraba luego en la ciudad.¹ Así pues, Aristóteles describe que el régimen familiar se encuentra compuesto por la relación entre el señor y el siervo, la relación entre el marido y su mujer y, por último, derivada de la segunda, la relación padre-hijo.² Por lo que, desde este primer punto de vista, es apropiado confirmar que, efectivamente, la esclavitud fue aceptada por estos autores de la antigüedad y de la Edad Media. Ahora bien, será relevante tratar acerca de qué se entendió por dicha relación entre el señor y el esclavo, denominada *servitute*, y cuáles fueron los motivos por los cuales se justificó este tipo de subordinación.

¹ ARISTÓTELES: *La Politique*, traducción de J. Tricot, París, 1989, 1253 a-20.

² *Ibidem*, 1253 b-5.

3. ¿Cómo debe interpretarse la esclavitud en Aristóteles y Tomás de Aquino? ¿Es el *servus* un instrumento, objeto o cosa, propiedad del señor?

Las obras de Aristóteles y Tomás de Aquino nos muestran que efectivamente ambos admitieron la esclavitud. Ahora bien, lo que nos interesa plantearnos aquí es si realmente resulta posible encontrar en sus doctrinas una justificación de la esclavitud al modo en que generalmente se la entiende, a saber, como disminución de la persona a un simple objeto sin derechos. Así pues, en primer lugar, en algunos pasajes de sus obras se refieren al siervo como un instrumento animado del señor. Pareciera entonces que lo equiparan a una cosa u objeto.

El punto de interés se encuentra en que una justificación de la esclavitud, al modo en que generalmente se la entiende, significaría sin más una contradicción del iusnaturalismo clásico. Bien podría formularse la siguiente objeción: ¿Cómo dos representantes del iusnaturalismo, en el caso de Tomás de Aquino de un iusnaturalismo cuyas disposiciones provienen de una Ley Eterna dada por Dios, justifican la esclavitud? ¿Cómo el iusnaturalismo de Aristóteles y Tomás de Aquino califica a alguien como “cosa” o “instrumento”? Así pues, la investigación de esta cuestión se torna más que interesante, debido a que no se trataría de una acusación menor .

Nos parece interesante en primer lugar adelantar nuestra conclusión, para luego explicar los motivos de la misma a la luz de la doctrina aristotélico-tomista.

Como hemos dicho, efectivamente Aristóteles y Tomás de Aquino admitieron la esclavitud, pero de un modo radicalmente opuesto al que se conoce en la actualidad. En efecto, en algunos de sus pasajes se refieren al siervo como un “instrumento” o como una parte del señor, en cuanto vendría a ser como su misma persona,³ no una persona diferente. Así pues, en la 2-2 q.57 a.4, Tomás de Aquino explica que el siervo es una especie de instrumento del señor, una parte de él que le sirve. Desde nuestro punto de vista, una incorrecta interpretación

³ TOMÁS DE AQUINO: *S. Th.* 2-2 q.57 a.4; ARISTÓTELES: VIII, *Ética*, c. 12 n. 2 (Bk 1161 b18).

de este pasaje permitiría encontrar un punto débil en la doctrina del Estagirita y del Aquinate, como iusnaturalistas.

El problema radica entonces en dilucidar esta cuestión recurriendo a la doctrina de ambos en forma amplia. De este modo, veremos que para atribuir a sus argumentaciones iusnaturalistas una justificación de la esclavitud entendida como menosprecio de la persona, resulta inadecuado sostener que ambos hayan afirmado tal justificación en algún pasaje de sus obras, sino que debe demostrarse el error de Aristóteles y Tomás de Aquino no sólo en cuanto al tratamiento que efectúan de este tema, sino también respecto de otros conexos con el que estudiamos. Ello indudablemente resultará más dificultoso. Sin embargo sólo así podría, desde nuestro punto de vista, atribuirse a dos autores iusnaturalistas la grave acusación de justificar la esclavitud “malentendida”.

Expondremos a continuación algunos puntos que resultan apropiados, a fin de comprender cabalmente la doctrina del filósofo y del Aquinate en torno de la *servitude*. Pretendemos arribar a una solución desde dos puntos de vista. En primer lugar, recurriendo al tratamiento concreto de la esclavitud efectuado por ambos autores. En segundo lugar, analizando el modo en que los mismos entendieron la relación entre justicia y derecho, relación que se encuentra estrechamente vinculada con la cuestión de la esclavitud.

Así pues, en primer lugar, así como en el pasaje de la *Suma* recién citado Tomás de Aquino se refiere al siervo como “instrumento”, en el mismo pasaje dice que en otro sentido, el siervo es una persona independiente.⁴ A su vez, Aristóteles sostiene que tienen existencia independiente.⁵ Por ser parte de la comunidad doméstica, el siervo es como una parte del señor. Pero en otro sentido no es una parte del señor y sí algo independiente. Existe una esfera no absorbida por la figura del señor. Del mismo modo, vemos que el Aquinate, en la 2-2 q.58 a.7 ad 3, reconoce al siervo el carácter de persona al igual que Aristóteles quien dice que *son hombres y partícipes de razón*,⁶ por lo que, al expresarse de ese modo en tales pasajes, deviene incorrecta la

⁴ TOMÁS DE AQUINO: *S. Th.* 2-2 q.57 a.4 ad 2: “secundum se subsistens ab aliis distinctur”.

⁵ ARISTÓTELES: *La Politique*, ob. cit., 1254 a-15.

⁶ *Ibidem*, 1260 b-5.

tesis que sostiene que el subordinado en la doctrina aristotélicotomista es reducido a la condición de un simple instrumento. Expliquemos mejor esto. En la 2-2 q.57 a. 4, Tomás de Aquino trata el modo en que debe entenderse el *ius suum cuique tribuere* –dar a cada uno lo suyo– y expresa que el derecho o lo justo –será importante no perder de consideración la similitud de estos dos conceptos– se realiza cuando *se da a cada uno lo suyo*. El Aquinate se detiene a analizar el significado del “dar a cada uno o a *otro* lo suyo” y explica que cuando hablamos de *otro* podemos entenderlo de dos modos. El *otro* puede entenderse *simpliciter* o de una “forma relativa”. Podríamos decir que, en un caso, estamos en presencia de una Justicia Absoluta y, en el otro, de una Justicia Relativa.

Cuando se trata de una relación entre dos partes, sin ningún tipo de vinculación previa, y ambas realizan lo “justo o el derecho” en la relación que los une, hablamos de la Justicia en sentido Absoluto. Se trataría de la *perfecta alteridad* que constituye una de las *condiciones esenciales de lo justo* para Tomás de Aquino. Por medio del derecho se establece una relación entre partes. Pero, desde otro punto de vista, puede existir un vínculo mayor entre dos partes, como lo es el del padre con sus hijos o el del señor con sus siervos. Podríamos decir que se trata de uniones en las que no existe alteridad perfecta, debido a que el vínculo generado por la pertenencia a la comunidad doméstica ya los ha relacionado de un modo especial. En este caso, se trata de una Justicia Relativa. ¿Por qué hablamos de Justicia Relativa? Ello es así porque se considera que tanto el hijo como el siervo, y en menor medida su mujer, son como una pertenencia del señor. Todos ellos forman parte de la comunidad doméstica. Sin embargo, el siervo-hijo y la mujer no debe entenderse que sean una pertenencia absoluta del *dominus*. Se trata de una cierta posesión en sentido relativo. Esta idea encuentra fundamento en Tomás de Aquino, cuando en el mismo artículo expresa que en algún sentido las partes de dicha comunidad son “algo independiente del señor”.⁷ Es decir, se trata de una Justicia Relativa que al mismo tiempo significa inexistencia de pertenencia absoluta. O en otros términos: si hubiera pertenencia absoluta, no habría Justicia Relativa, en cuanto no habría de ningún modo “otra parte”. El Aquinate expresa que existe “otra parte” en las

⁷ TOMÁS DE AQUINO: *S. Th.* 2-2 q.57 a.4 ad 2.

relaciones de la comunidad doméstica, pero no de un modo absoluto. Ello significa que en forma relativa existe y *debe darse* una relación de justicia entre quienes integran la comunidad doméstica. Existe un *ius suum cuique tribuere* en la comunidad familiar.

Resumiendo estas ideas, podemos decir que, en un primer sentido, el hijo y el siervo son una parte del padre o señor-*pars eius*– y por ello existe como una especie de fusión de personas. Tomás de Aquino, en la 2-2 q.57 a. 4 ad 1, entiende que debido a aquella “fusión” “no hay derecho propiamente hablando cuando alguien se da a sí mismo lo que es debido”. No existe la diversidad de una persona a otra, por ello lo que el padre o señor dé o no dé se lo estará dando o quitando a sí mismo. De este modo, puede observarse cómo en la comunidad doméstica existe una especial unión entre sus miembros y, por tal motivo, no puede hablarse de “otro” en sentido absoluto. Podría emplearse el conocido dicho según el cual se resume la verdadera amistad: “Todo lo mío es tuyo”.

Por este primer argumento pensamos que resulta inapropiado deducir que Aristóteles y Tomás de Aquino hayan justificado la esclavitud como menosprecio de la persona del dependiente.

En segundo lugar, como ya adelantamos, nos interesa destacar la forma en que ambos autores entendieron la relación entre el derecho y la justicia. Ello será de vital importancia a los efectos de interpretar correctamente el asunto que venimos tratando. Cuando Tomás de Aquino trata sobre la relación entre señor-siervo y padre-hijo, se refiere respectivamente a derecho señorial y derecho paternal. Como puede verse en diversidad de pasajes de las obras tanto del filósofo⁸ como del Aquinate, el derecho es la *ipsam rem iustam*,⁹ el derecho es la misma cosa justa, es decir, el derecho para ser derecho debe reunir la cualidad de ser algo justo, su objeto debe ser lo justo. O mejor dicho: lo justo no es una cualidad del derecho sino que es algo inherente, inseparable, del mismo. Ello significa que un derecho sólo será tal en la medida que sea algo justo –*ius dictum est quia est iustum*–. De este modo, cuando el Aquinate se refiere a los derechos señorial y paterno, supone que ambos derechos son derechos en la medida en que

⁸ Ética a Nicómaco 5, C.5 (Bk 1130 b); C.6 (Bk 1131 aII-b30); C.7 (Bk 1132 a25-b20); C.7 (Bk 1132 a30); C. 10 (Bk 1135 a-1135 b).

⁹ TOMÁS DE AQUINO: *S.Th.* 2-2 q.57 a.2; a.3.

son justos. Tal idea se repite continuamente en su estudio sobre el derecho. En esta misma cuestión 57, en la que trata sobre la esclavitud, nos habla del *ius sive iustum*, es decir, se repite la identificación del derecho con lo justo. Así pues, la coherencia de esta doctrina exige que el mismo derecho señorial resulte algo justo como condición para denominarse “derecho”. Tomás de Aquino no admite la posibilidad de un derecho injusto, contrariamente a lo que sucede a partir de renombrados autores, como Kelsen, según los cuales una cosa es el derecho y otra lo justo.¹⁰ Para Aristóteles y Tomás de Aquino tal división resultaría inconcebible. Significaría lo mismo que, como lo hace Cicerón, llamar receta a aquella que en vez de curar mata.¹¹ Esto mismo puede observarse cuando se trata sobre lo justo político en Aristóteles y en la 2-2 q.57 a.2. Lo justo político puede ser natural o legal. En el caso de la esclavitud, se trata de lo justo político natural. Lo justo político legal sólo es criticado cuando se opone al derecho natural. El Aquinate explica allí que la voluntad no puede disponer algo injusto. Existe una dependencia del derecho positivo respecto del derecho natural. Luego veremos cómo, de acuerdo con la naturaleza, con lo justo político natural, es conveniente esta relación de subordinación entre señor y siervo. Lo justo político legal podrá confirmar esta relación de subordinación, pero nunca crearla arbitrariamente, por un acto de voluntad que se oponga a lo justo político natural. En virtud de ello, Aristóteles y Tomás de Aquino criticarán la esclavitud convencional.

4. La cuestión de las desigualdades naturales como fundamento de la esclavitud

A los efectos de un apropiado estudio de la cuestión de la esclavitud, resulta fundamental comenzar analizando lo que, en la doctrina aristotélico-tomista, constituye un presupuesto básico a la hora de

¹⁰ KELSEN, Hans: *¿Qué es la Justicia?*, Univ. Nacional de Córdoba, 1966, págs. 53-54: “El derecho deberá ser aplicado de acuerdo con su propio sentido. Es el principio de juricidad o legalidad que por su propia esencia es inmanente a todo ordenamiento jurídico, sin que para esto interese el que dicho ordenamiento sea justo o injusto”.

¹¹ CICERÓN: *Las leyes* II, 5, 13; Madrid, edición clásicos políticos, Instituto de Estudios Políticos, 1970.

encontrar la justificación de la *servitude* y en definitiva de la constitución de la ciudad.

El fundamento a que nos referimos se encuentra en la natural condición de desigualdad en que nacen los hombres. Aristóteles remarca, en diversos pasajes del libro primero de *La política*, esta idea que se transforma en fundamento de la esclavitud. Seguidamente citaremos algunos fragmentos de la obra del filósofo, donde se podrán observar sus continuas remisiones a la naturaleza como fundamento de las desigualdades. Ello permite corroborar que en la idea de desigualdades naturales se encuentra el fundamento de la relación de subordinación entre el señor y el siervo y, posteriormente, de unos hombres respecto de otros. Expresa Aristóteles: “El esclavo, además, pertenece a la clase de los que naturalmente son lo que son, en tanto que nadie es zapatero ni operario de otra especie por naturaleza”.¹² Esta afirmación del filósofo resulta de la mayor importancia a los efectos de destacar la cuestión de las desigualdades naturales. En efecto, observamos una distinción entre quienes nacen por naturaleza siervos y quienes no pueden ser por naturaleza zapateros u operarios. La *condición* de zapatero u operario que refiere Aristóteles significa que se trata de una aptitud que no nace con el hombre. Por el contrario, señala el filósofo que no sucede lo mismo en lo referido a la situación del siervo. Este aspecto debe ser tenido en cuenta debido a que será una de las razones que llevarán a Aristóteles a criticar la esclavitud establecida por convención. Lo que debemos considerar es que el oficio de zapatero u operario es adquirido por el hombre mediante la práctica, vale decir, por el ejercicio que lleva a alguien a ser apto para ello. Pero no puede, según Aristóteles, suceder lo mismo en cuanto a la adquisición de la condición de siervo y, agregamos nosotros, en cuanto a la condición de señor. Existe una natural disposición que nace con el hombre, la cual creemos puede ser perfeccionada, pero no creada. Aristóteles apoya su tesis en la observación de la naturaleza y en particular de la naturaleza humana. En efecto, es observando que existen hombres con mayores aptitudes intelectuales que otros y, además, que no siempre quienes son más aptos para la tarea física lo son igualmente en el nivel de la actividad intelectual, resulta de buen sentido que, desde que el hombre se gobierna según la razón, los más

¹² ARISTÓTELES: ob. cit., 1260 b-3.

inteligentes gobiernen a quienes lo son en menor medida. De acuerdo con ello, sostiene Aristóteles que *aun en ciertos casos, y directamente desde su origen, unos seres se destinan a ser mandados y otros a mandar*.¹³

Determinante aquí es la capacidad intelectual, pero no de un modo vago y general, sino la capacidad intelectual orientada a la constitución de normas rectas del obrar. Refiriéndose a los bárbaros, dice Aristóteles que éstos no sabían dictarse normas razonables en el obrar, por eso era propio que se sometieran a los griegos.¹⁴ En otra parte de su obra, el Estagirita sostiene:

es también de necesidad, por razones de seguridad, la unión entre los que por naturaleza deben respectivamente mandar y obedecer. *Quien por su inteligencia es capaz de previsión, es por naturaleza gobernante y por naturaleza señor, al paso que quien es capaz con su cuerpo de ejecutar aquellas providencias, es súbdito y esclavo por naturaleza, por lo cual el amo y el esclavo tienen el mismo interés*.¹⁵

Y en el mismo sentido hace notar Tomás de Aquino la complementariedad entre el señor y el esclavo.¹⁶ Brevemente: la subordinación del naturalmente menos dotado *constituye un bien para éste y en modo alguno un menoscabo de su dignidad*.

Desde este punto de vista, la esclavitud aludida por Aristóteles escapa a la decisión humana, al menos en cuanto esclavitud natural. El hombre bien puede decidir quién manda y quién obedece dentro de un grupo social o político y en vistas de un fin determinado. Mas a fin de que esta decisión no constituya una arbitrariedad, deberá ser un *reflejo de la diferenciación establecida por la naturaleza*. Puede hacerlo teniendo en cuenta la naturaleza del fin y, por tanto, la mayor o menor aptitud de los integrantes de ese grupo para alcanzar ese fin. Si, como es el caso del grupo familiar, el fin es el bien común doméstico, resulta claro que son necesarios sirvientes y, al mismo tiempo, que

¹³ *Ibidem*, 1254 b-20.

¹⁴ *Ibidem*, 1252 b-6. Cfr. TOMÁS DE AQUINO: *Sententia libri politicorum*, pág. -75-313.

¹⁵ ARISTÓTELES, *ob. cit.*, 1252 a-30.

¹⁶ TOMÁS DE AQUINO: *Sententia libri politicorum*, en *opera omnia*, Roma, Leonina, 1971, t. XLVIII, págs. 74-214 y págs. 75-305.

los siervos, fuera del grupo familiar, no podrían, en función de sus propias limitaciones, alcanzar ese bien común doméstico, del cual forman parte y que constituye, desde luego, el ámbito en el que deben encontrar su propio perfeccionamiento.

5. Esclavitud por naturaleza y por convención humana: esclavitud injusta en la doctrina aristotélico-tomista

Aristóteles se refiere a dos tipos de esclavitud, aunque desde nuestro punto de vista, en coherencia con la doctrina aristotélico-tomista, sólo cabrá denominar como tal a una de ellas. En efecto, así como la ley es definida como lo que es honesto y justo¹⁷ cuando sigue la ley natural y es *corruptio legis* si se aparta de ella,¹⁸ del mismo modo, una vez definidos los rasgos que caracterizan a la esclavitud, no es posible llamar esclavitud a aquello que se aparta de las características propias de la misma. La esclavitud por convención, basada pura y exclusivamente en la decisión humana, vendría a ser la ley injusta que, en realidad, no merece ser denominada ley.

De los textos que venimos analizando, se deduce que, en efecto, puede existir una esclavitud injusta. Al respecto, refiere Aristóteles que algunos juristas afirmaban “ser cosa monstruosa la esclavitud cuando por el poder del empleo de la violencia se podía reducir a esclavitud a la víctima de su violencia”.¹⁹ Respecto de ello, el filósofo no se muestra totalmente contrario, sino que incluso les da la razón en algún aspecto. Dice Aristóteles: “No es difícil ver que quienes sostienen la opinión contraria [respecto a que la esclavitud es mala] tienen en cierto modo razón”. Así pues, dice que “en virtud de una convención legal hay también esclavos y esclavitud, puesto que dicha convención es una especie de acuerdo por el cual el botín de guerra se estima ser del vencedor”. Y expresa Aristóteles que “muchos juristas impugnan la legalidad de este derecho convencional, como impugnarían a un orador que quisiera apartarse de la ley; y sostienen ser cosa

¹⁷ ISIDORO, *Etymol*, 1,5 c. 21, Madrid, ed. Bac, 1982.

¹⁸ TOMÁS DE AQUINO: *Suma Teológica* 1-2 q.95 a.2: “Unde omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, inquantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo a lege naturali discordet, iam non erit lex sed legis corruptio”.

¹⁹ ARISTÓTELES, ob. cit., 1255 a-8.

monstruosa que quien puede usar la fuerza y es superior en poder, pueda tener a su víctima por esclavo y súbdito”.²⁰

Mediante este texto se pone de manifiesto el punto en el cual coincidía Aristóteles con aquellos que afirmaban la “monstruosidad” de la esclavitud. Respecto de la situación planteada, refiere que “nadie admitiría que sea esclavo quien no merezca la esclavitud”.²¹ De lo contrario, podría suceder que “aquellos a quienes se tiene por los mejor nacidos, podrán ser esclavos ... si han sido capturados y vendidos”.²² La coincidencia con aquellos juristas que critican la esclavitud y a quienes Aristóteles da la razón se debe a que en los casos en que se establece la esclavitud por convención, proveniente de la posición del más fuerte, quienes por ello la justifican “no están investigando qué o quiénes son esclavos por naturaleza, que es lo que estamos hablando desde el principio”.²³

Así pues, podemos preguntarnos: ¿En qué condiciones se transforma en injusta la relación señor-siervo para Aristóteles y Tomás? La distinción que ambos realizan entre esclavitud justa e injusta se produce conforme se sigan o no los dictados de la naturaleza de acuerdo con las cualidades que aquella otorga a los hombres. Ella es la guía. Así pues, desde el punto de vista doctrinal, se muestra contradictorio que quien sigue la diferenciación realizada por la naturaleza se aproveche de ello y abuse de su dependiente. La contradicción se produce debido a que la naturaleza no establece desigualdades arbitrarias entre los hombres, de modo que por ello se justifique el avasallamiento de los derechos del subordinado. La diferenciación realizada por la naturaleza tiende a que, por la relación de subordinación existente entre el señor y el siervo, en la cual indudablemente subyace también una relación de coordinación, se beneficien cada una de las partes que componen el todo, de modo que sea también el todo quien se beneficie.

Así pretendemos fundamentar que el hecho de seguir el dictado de la naturaleza por un lado y aprovecharse de ello, abusando del dependiente, por el otro, se muestra a las claras como una contradicción injustificada doctrinalmente, de acuerdo con la exposición de la

²⁰ *Ibidem*, 1255 a-8.

²¹ *Ibidem*, 1255 a-25.

²² *Ibidem*, 1255 a-27.

²³ *Ibidem*, 1255 a-30.

doctrina aristotélico-tomista. Resumidamente, la idea sería la siguiente: *el seguimiento del dictado de la naturaleza debe ser realizado en forma completa*. Por lo que no era admisible aceptar una relación de subordinación entre señor y siervo, llamada esclavitud, y que luego de ello el señor pudiera explotar al siervo en su propio provecho. De realizar esto último, el *dominus* se habría desviado de lo permitido, según la naturaleza. Estaría más cercano a la falsa esclavitud que define Aristóteles como convencional. En este caso, sería injusta, no por su origen –ej. del botín de guerra– sino por su ejercicio. La forma de cumplir adecuadamente con el dictado de la naturaleza era aceptar la relación de subordinación, pero observando que se trataba también de una relación de complementariedad, debido a que el señor y el esclavo se necesitaban recíprocamente. Ello implicaba que ambas partes se interrelacionaban entre sí y lo realizaban adecuadamente, cumpliendo cada una de ellas con los *derechos y deberes* que les eran propios.

6. El bien común como fin de la *servitude*

En este punto nos interesa explicar cómo el fin de la esclavitud, en la doctrina aristotélico-tomista, se sustenta antes que en la realización exclusiva del bien de la parte, en el bien común.

Así pues, dado el carácter político del hombre, su necesaria dependencia de otros, fenómeno que lo lleva a constituirse en comunidad, surge como necesario y útil que haya algunos que manden y otros que obedezcan. Desde este punto de vista, el derecho natural se constituye en fundamento de la relación señor-siervo. Ahora bien, con ello queda claro que el derecho natural es sustento de la necesidad de unos que manden y otros que obedezcan, lo que se observa, por ejemplo, en el reino animal o incluso en la misma analogía que se realiza respecto de las partes del cuerpo humano y el todo. En efecto, así como en el cuerpo debe haber un dominio de la razón –parte racional– sobre los apetitos –irracionales– debido a que el desenfreno de estos últimos conduce al mal del todo, del mismo modo, como ya se dijo, en la ciudad, la parte que por naturaleza ha nacido más apta para el mando debe mandar y aquella que nació menos apta debe obedecer. Pero ello, no en vista del bien particular del *dominus* o del *servus*, sino con la finalidad de contribuir al bien del todo, del que forman parte tanto el señor como el siervo.

Será interesante recordar que el siervo fue considerado como una de las partes necesarias que integran la comunidad doméstica. Desde este punto de vista, cabe formular un razonamiento que permita una mejor comprensión de lo que venimos tratando. En efecto, así como una de las partes no puede realizar algo contrario al todo porque no puede perjudicar al mismo, del mismo modo, el todo no puede ejecutar algo que redunde en perjuicio de una de sus partes, ya que ello significa dañar también al todo. Ésta es la razón por la cual quien tiene la función de dirigir al siervo debe hacerlo adecuadamente, ya que de no ser así resulta inútil para ambos, como lo expresa Aristóteles: “Mandar malamente no puede sino ser nocivo para ambas partes. Lo mismo, en efecto, conviene a la parte y al todo, y así al cuerpo como al alma”. Al respecto, sostiene Tomás de Aquino que “es oportuno que cada uno esté sometido o gobierne según tenga natural aptitud para ello, por donde a los que posean esta aptitud, les es útil que gobiernen a los siervos; mas si mandan mal y contra la aptitud natural, es inútil para ambos”.²⁴

Existe, desde nuestro punto de vista, una directa relación entre los conceptos *subordinación* y *Bien Común*. La relación de subordinación no queda pues establecida arbitrariamente, sino que su único justificativo es que, por medio de ella, sea realizado el Bien Común. Ahora bien, como dijimos, es en vista de la realización del bien común que existe dicha subordinación. La realización de dicho bien es algo que también queda naturalmente justificado. Ello porque la natural condición política del hombre lo lleva a unirse a otros, a fin de conseguir el sustento material y espiritual que no puede adquirir por sí sólo: “Es pues manifiesto que la ciudad es por naturaleza anterior al individuo, pues si el individuo no puede de por sí bastarse a sí mismo, deberá estar con el todo político en la misma relación que las otras partes lo están con el respectivo todo”.²⁵ La misma idea fue expresada por Tomás de Aquino, utilizando la analogía entre las partes del cuerpo y el todo.²⁶ De esta forma, se constituye la ciudad. Cada una

²⁴ TOMÁS DE AQUINO: *Comentario a la Política de Aristóteles*, L I, I, IV, 88: “Opportunum est quod unusquisque subiiciatur vel principetur secundum quod habet aptitudinem naturalem. Unde et his qui habent aptitudinem naturalem ad hoc, expedit quod dominantur servis: sed si male dominantur et contra aptitudinem naturalem, inutile est ambobus”.

²⁵ ARISTÓTELES, ob. cit., 1253 a-25.

²⁶ *Tricot. Política* I, pág. 30, nota 4: “Sicut manus aut pes non potest esse sine homine, ita nec unus homo est per se sibi sufficiens ad vivendum”.

de las partes contribuye, a su modo, para el bien de los que componen la ciudad que acaba formando un todo. Realizando una analogía con la embarcación durante la tempestad, el Aquinate relata que se produciría el caos si ante la tormenta en el mar no fuesen los más sabios en la materia los encargados de dirigir la embarcación.²⁷ El caos también se produciría si los que tuviesen que pensar se dedicasen a hacer fuerza, a fin de dirigir adecuadamente el barco. Ello mismo puede ser aplicado en lo referido a la familia y a la ciudad. A fin de evitar que, al modo del barco en el mar, perezcan sus miembros y la misma ciudad, se transforma en una exigencia que sean los más sabios quienes posean el mando en la ciudad y en la familia.

Sin embargo, nos interesa destacar una vez más que, como lo refiere Aristóteles en *La Política*, el mandar y obedecer no persigue exclusivamente beneficiar a quien manda o a quien obedece. Se manda y se obedece porque la naturaleza así lo prescribe, a fin de que sea alcanzado el bien común del todo. Mandar y obedecer, persiguiendo exclusivamente el bien particular, no es lo que justifica la doctrina aristotélico-tomista. Sostiene también Aristóteles: “Es pues manifiesto que hay algunos que por naturaleza son libres y otros esclavos, y que para éstos es la esclavitud cosa provechosa y justa”.²⁸ A esta frase nos atrevemos a realizarle un agregado. Lo provechoso y justo de la esclavitud, bien entendida, es no sólo provechoso para el siervo, sino también para el señor. Como ya vimos, las desigualdades naturales son fundamento de la sociabilidad y de la subordinación entre los hombres. Por otra parte, es interesante corroborar, en un pasaje más de *La Política* de Aristóteles, lo que el filósofo entiende por esclavitud. En efecto, existe una subordinación por naturaleza, lo cual se demuestra porque, como refiere el Estagirita, en ciertos casos *desde su origen* queda establecido que unos deben mandar y otros obedecer. Se trata de algo que viene como adquirido junto con la persona. Afirma el filósofo:

La respuesta no es difícil. La razón nos lo muestra, al mismo tiempo que los hechos nos lo enseñan. La autoridad y la subordinación son

²⁷ TOMÁS DE AQUINO: *De regno*, pág. 449-6: “Non enim navis, quam secundum diversorum ventorum impulsus in diversa moneri contingit, ad destinatum finem perveniret nisi per gubernatoris industriam dirigeretur ad portum”.

²⁸ ARISTÓTELES, ob. cit., 1255 a.

no solamente cosas necesarias, sino también útiles. Y es inmediatamente después del nacimiento que se establece una separación entre ciertas realidades, unos están destinados a mandar y otros a obedecer.²⁹

7. Amistad y esclavitud

De acuerdo con lo que venimos comentando, podemos formularnos un nuevo interrogante a los efectos de ahondar un poco más en el significado de la esclavitud en la Antigüedad y en la Edad Media. La pregunta inicial podría ser la siguiente: ¿Era posible una relación de amistad entre el señor y el esclavo? Si lo consideramos bajo la óptica actual, podríamos afirmar drásticamente la imposibilidad de una relación de amistad entre señor y siervo, desde que por esclavitud se entiende el avasallamiento de los derechos del esclavo. Ahora bien, correctamente entendido el término, era perfectamente viable que entre el señor y el siervo se forjaran lazos de amistad. La razón para ello es que existía “un interés y una amistad común entre el esclavo y el señor, como la hay recíprocamente entre quienes por naturaleza han sido señalados para una u otra función, por más que lo contrario ocurra cuando dichas funciones no le son asignadas de modo natural, sino por la ley y la violencia”.³⁰ El interés y la amistad común a los que se refiere Aristóteles tienen lugar ya que, como vimos, la única finalidad que persigue la distinción realizada por la naturaleza es que ambas partes, desde su posición, confluyan en la realización del bien del todo. Desde este punto de vista, es comprensible una comunidad entre señor y siervo. Como sostiene Santo Tomás, “puede haber amistad entre ellos porque la sociedad de dos en aquello que es útil a ambos es la razón de la amistad. Mas los que no se relacionan entre sí según la naturaleza, sino sólo según la ley y la violencia, se comportan de modo contrario, porque no poseen amistad entre sí, ni les es útil que uno sea señor y el otro siervo”.³¹

²⁹ *Ibidem*, 1254 a-20.

³⁰ *Ibidem*, 1255 b-15.

³¹ TOMÁS DE AQUINO: L. I, 1, IV, 88, pág. 25: “Et ideo patet ex praemissis, quod servo et domino qui sunt digni esse tales secundum naturam expedit adinvicem quod unus sit dominus et alius servus; et ideo potest esse amicitia inter eos, quia communicatio duorum in eo quod expedit utrique est ratio amicitiae. Sed illi qui non

Así pues, podemos decir que, según la doctrina aristotélico-tomista, existe una relación de subordinación fundada en la naturaleza, en cuyo caso puede haber amistad y por otra parte hay *sometimiento*. Este último, sin sustento en el orden natural, puede tornarse esclavitud por convención o violencia. En este último caso –*esclavitud mal entendida*– resulta dificultoso que pueda haber amistad entre señor y siervo, ya que no hay una obra común que persiga el bien de ambas partes integrantes del todo, sino que sólo se persigue el bien de una de las partes.

Por medio del siguiente cuadro, explicaremos la postura, respecto de la esclavitud, de Aristóteles y Santo Tomás:

Ley	Natural	{ Subordinación por Naturaleza	{ Bien común
	Humana	{ Subordinación por Naturaleza { Sometimiento por ley y violencia	{ Bien común { Bien de la parte

El cuadro que acabamos de realizar se explica del siguiente modo. Por un lado, en virtud de la ley natural, existe una necesaria subordinación entre todos los entes animados (y para Aristóteles incluso entre los inanimados) que tiene por finalidad la realización del bien común. Por otra parte, según la ley humana, hay una subordinación por naturaleza que se produce cuando la ley humana reconoce lo que establece la ley natural y persigue también la realización del bien común; por lo que *la ley humana no hace más que reconocer lo que la ley natural establece*. En este caso la ley humana constituye una determinación de la ley natural. Asimismo, según la ley humana, puede haber *sometimiento*, el cual se origina cuando la relación entre señor y siervo se produce, no por naturaleza, sino por una convención, como sería el caso de quienes se transforman en esclavos al ser derrotados en la guerra. En este último caso, la ley humana puede apartarse de la ley natural, ya que, como vimos, la convención humana dispone una diferenciación entre siervos y señores, que bien puede realizarse sin considerar la distinción proveniente de la naturaleza.

sic se habent adinvicem secundum naturam, sed solum secundum legem et violentiam, contrario modo se habent, quia non habent amicitiam adinvicem, nec expedit eis quod unus sit dominus et alius servus”.

8. Conclusión

Nuestro propósito fue introducirnos en el análisis del concepto de esclavitud, a los efectos de conocer el modo en que fue planteada doctrinalmente y cuál es su alcance inmediato. Una vez que hemos descrito sucintamente la doctrina del Estagirita y del doctor Angélico, se hace necesario extraer algunas conclusiones, por medio de las cuales resumiremos las ideas expuestas.

Primeramente, reconocimos que efectivamente tanto Aristóteles como Tomás de Aquino admitieron y fundamentaron la existencia de la denominada *servitute*. Luego analizamos la forma en que debía ser entendida la esclavitud en Aristóteles y Tomás de Aquino, desde dos puntos de vista. En primer lugar, analizamos la forma en que el filósofo y el Aquinate plantearon esta misma cuestión. Luego tratamos un asunto directamente vinculado con lo referido a la *servitute*, a saber, la relación entre justicia y derecho en ambos autores.

Respecto del primer punto de vista, demostramos que, si bien podía existir cierta confusión al encontrar en los textos expresiones que identificaban al siervo como una cosa o instrumento del *dominus*, la misma se dilucidaba al observar que, al mismo tiempo, afirmaban su condición de persona y su posesión de razón. Por tal motivo, debía existir en el señor un especial cuidado de sus dependientes, a fin de ser incluso *causa de su virtud*.³² A los efectos de un mayor esclarecimiento de este asunto, explicamos que aun cuando se sostenía que el siervo era como una parte del señor, debía quedar claro que tal dependencia de ningún modo lo era en forma absoluta y sí relativa. Existía una esfera no absorbida por la persona del señor respecto de sus dependientes. Ello porque en algún aspecto *eran personas independientes, subsistentes por sí mismas*, como afirma el Aquinate en la 2-2 q.57 a.4 ad 2. Así pues, en cuanto persona independiente del señor, se aplicaba la justicia absoluta. En el caso de tratarse de una vinculación especial, como la existente entre superiores e inferiores, entraba en vigor el derecho señorial, así como entre padre e hijo se aplicaba el derecho paterno. En este último caso, se trataba de una justicia relativa, pero justicia al fin.

Desde el segundo punto de vista, nos pareció importante explicar la relación entre la justicia y el derecho en el filósofo y en el

³² ARISTÓTELES, ob. cit., 1260 b.

Aquinate. De las obras de los mismos, como hemos visto, se deduce con claridad que el derecho debe ser algo justo. No existe derecho cuando, tras tal afirmación, se concreta la realización de una injusticia. Ello, en otras palabras, significa que no resulta suficiente la remisión a lo dispuesto por un cuerpo legal para afirmar sin más la existencia de un derecho. También significa que existe una forma objetiva de determinar qué es lo justo y qué es lo injusto. Existirán casos en los que tal determinación se presente más dificultosa; sin embargo, habrá otros en los que con facilidad se podrá deducir su justicia o injusticia. Así pues, si hubiera una ley que permite matar a otra persona, no por ello estaríamos exentos del juicio que debe hacerse de acuerdo con el primer principio que nos manda hacer el bien y evitar el mal. Es decir, la disposición legal no transforma en justo lo injusto. Si la disposición legislativa no es algo justo, su forma de ley es sólo la apariencia de una disposición basada en la fuerza. Tampoco deberíamos una obediencia ciega a tal disposición injusta, como afirma un autor de la importancia de Kelsen,³³ porque no puede haber obligación para hacer el mal.

Este sobrevuelo sobre la doctrina de Aristóteles y Tomás de Aquino en torno de la justicia nos parece fundamental a la hora de analizar su doctrina sobre la *servitude*. Desde este punto de vista, el derecho señorial que regula las relaciones entre el señor y el siervo debe adecuarse a aquello que es justo. Así pues, ante la hipótesis de que Aristóteles y Tomás de Aquino entendieron la *servitude* como sometimiento y disminución de la dignidad de su dependiente, por ser “como un instrumento suyo”, debemos manifestar, en justicia, que tal acusación sólo sería posible tras una errónea interpretación o estudio incompleto de ambos autores.

A partir del presupuesto de la aceptación de la esclavitud, sostenemos que sólo en razón de las desigualdades naturales es aceptada la *servitude*. En *La Política* sostiene Aristóteles: “La naturaleza muestra su intención al hacer diferentes los cuerpos de los libres y de los esclavos; los de éstos, vigorosos para las necesidades prácticas, y los de aquéllos, erguidos e inútiles para estos quehaceres pero útiles para la vida política”.³⁴

³³ KELSEN, ob. y loc. y citados.

³⁴ ARISTÓTELES, ob. cit., 1254 b-25.

Estas desigualdades constituyen el fundamento de la politicidad. La *servitude* se nos muestra como un reflejo de lo que es la condición natural de politicidad en la que vive el hombre. Porque como sostiene el filósofo “que en estas condiciones el todo sea también anterior naturalmente al individuo es evidente: si, en efecto, el individuo tomado separadamente es incapaz de sustentarse a sí mismo, será respecto a la ciudad como, en nuestros otros ejemplos, las partes son respecto al todo”.³⁵ El hombre no puede bastarse a sí mismo y ello lo lleva a unirse en comunidad con otros hombres. De esta forma, desde las sociedades menores y sus partes integrantes (señor, mujer, hijos, siervos), se constituye gradualmente la comunidad, formando un todo en el cual confluyen cada una de las partes en vista de la realización del bien común. Como sostiene Tomás Casares, siguiendo la doctrina aristotélico-tomista, la tendencia a la sociabilidad persigue la perfección personal: “para nuestra plenitud personal es necesaria la vida en sociedad, y cuanto más perfecta sea la vida social, mayores posibilidades de plenitud o perfección personal existirán para cuantos integran la comunidad”.³⁶

En virtud de la misma politicidad nace, para el filósofo, lo que denominamos un cierto tipo de *convención natural* entre los hombres, que será la *servitude o esclavitud por naturaleza*.

Por otra parte, vimos cómo Aristóteles se une a aquellos juristas que critican la esclavitud, cuando afirman que aquélla es contraria a la naturaleza, debido al sometimiento por la fuerza de un hombre hacia otro. El filósofo critica la *esclavitud por convención*, al sostener que la convención válida entre los hombres no puede basarse exclusivamente en la fuerza, sino que debe provenir de lo que dispone la misma naturaleza, que *crea a los hombres en condición de desigualdad*. Desde este punto de vista, es posible afirmar que existía una relación de subordinación justa y otra injusta, o bien una *servitude* justa y otra injusta, según cuáles fueron los fundamentos de cada una de ellas. Así dijimos que, cuando la esclavitud tenía por fundamento el dictado de la naturaleza, se trataba de una esclavitud justa. Por el contrario, cuando se apartaba de la naturaleza, estábamos en presencia de una esclavi-

³⁵ *Ibíd.*, I, 2. 25. p. 30.

³⁶ CASARES, Tomás D.: *La justicia y el Derecho*, 3ra. edición actualizada, Bs. As, Abeledo Perrot, 1973, pág. 42.

tud injusta. Como hemos visto, para Aristóteles y Tomás de Aquino, el derecho se identifica con lo justo. En consecuencia, no puede haber un derecho sobre el esclavo si ello se opone a la justicia.

Por último, a modo de aporte y debido a los prejuicios y malformación de los términos, subrayamos la posibilidad concreta y benéfica de la amistad entre el señor y el siervo. Quizás esta posible amistad pueda resultarnos extraña, debido a que ha existido una deformación del sentido primigenio del vocablo *esclavitud*. Una doctrina puede mostrarse correctísima, aun cuando su práctica sea opuesta a aquélla. Ello, creemos, es lo que sucede en torno a la esclavitud. El contenido de la doctrina aristotélico-tomista es correcto desde nuestra óptica. Sin embargo, *la práctica* de una esclavitud malentendida condujo, en efecto, a abusos, desde ningún punto de vista justificables por la teoría.

Ahora bien, cabe preguntarse de qué forma pueden percibirse los beneficios de la esclavitud y cuáles son los perjuicios que sobrevienen cuando se ignora el dictado de la naturaleza. Desde este punto de vista, la esclavitud se transforma en una necesidad provechosa tanto para quien manda como para quien obedece. El Aquinate expresa: “La vida social de muchos, *socialis vita multorum* (I, q. 96, art. 4), no es posible si no hay alguien que presida la comunidad y atienda al bien común”. Del mismo modo sucede con la familia, en la cual se requiere que, en vista del bien de la misma, haya uno que mande y otros que obedezcan. Desde este punto, resulta apropiada la consideración siguiente: “Faltaría el bien del orden en la multitud humana, si ésta no fuera gobernada por hombres más sabios” (Ia, q.92, art. 1, ad 2m). Así pues, el bien de la familia exige que sean los más sabios quienes la dirijan, con la finalidad de que los miembros que componen esta comunidad alcancen más fácilmente su propio bien.

Lo mismo sucede respecto del gobierno de la comunidad. Por el contrario, la consecuencia del desconocimiento de esta exigencia de la naturaleza, a saber que quien está dotado de sabiduría mande y quien no, obedezca, es justamente el desorden, como describe Tomás de Aquino: “Mas como acaece lo contrario, se sigue la perversión y el desorden en el mundo, según aquello de Salomón: ‘Vidi servos in equis, et principes ambulantes sicut servos super terram’ (Eccl. 10, 7)”.³⁷ Como lo expresa Aristóteles, esta relación de subordinación es-

³⁷ TOMÁS DE AQUINO, ob. cit., págs. 75-320.

tablecida por la misma naturaleza, cuando es seguida, se transforma en algo provechoso para las partes que se encuentran relacionadas entre sí: “Es conforme a la naturaleza y provechoso para el cuerpo ser regido por el alma, y para la parte pasional serlo por la inteligencia y por la parte racional del alma, mientras que el estar todas esas partes en situación de igualdad o en posición contraria es a todos dañoso”.³⁸

Las conclusiones obtenidas podrían conducirnos al estudio de otras cuestiones que no son objeto específico de este trabajo. Sin embargo, es pertinente señalar que en las desigualdades naturales se encuentra el fundamento de la autoridad. En efecto, como lo explica Aristóteles y lo comenta Santo Tomás, en todas las comunidades que se forman, incluso entre aquellas cosas inanimadas, existe una natural relación de subordinación: “Pues todas las cosas donde muchas partes se combinan para producir cierta realidad poseen unidad de composición, estas partes sean continuas o discontinuas, en todos estos casos se manifiesta claramente la dualidad de uno que manda y otro que es mandado, y esta distinción está presente en todos los seres animados”.³⁹

³⁸ ARISTÓTELES, ob. cit., 1254 b-10.

³⁹ *Ibíd.*, 1254 a-30.

HEGEL Y LA EVANGELIZACIÓN DE LA CULTURA

MARÍA FERNANDA BALMASEDA CINQUINA

I. Introducción

¿Puede el pensamiento de Hegel ser base de una doctrina para la evangelización en el mundo contemporáneo? ¿Resulta válido su sistema en el intento de conciliar cultura y Evangelio? Es, indudablemente, un planteo acuciante, no tanto por la figura del mismo filósofo –y teólogo– de Stuttgart del siglo XVIII y sobre todo del XIX, sino, además por la misma filosofía, principalmente por la ciencia teológica y sus corrientes en este siglo XXI ya amanecido.

Como rápidamente puede observarse, la evangelización del hombre –de todos los hombres en todas las épocas– y de todo el hombre –de todo lo humano– no es un tema menor, accidental o secundario en la vida de la Iglesia. No es para ella una preocupación tangencial, una ocupación alternativa, a la espera de un momento oportuno o mejor para ser llevada a cabo. Se trata de un asunto medular en la doctrina católica, pues, para la Esposa de Cristo, su misión es evangelizar, es su razón de ser dinámica en estos tiempos de peregrinación. Pero no es, exclusivamente, una cuestión pastoral. Antes, es una cuestión especulativa.

El omnicompreensivo sistema hegeliano –no podía ser de otra forma– incluye la concepción de su autor al respecto y es, por tanto, toda la vida del Cuerpo Místico de Cristo la que se vería afectada si se pretendiera establecer la conformación de una a otra, buscando, con una metodología artificial para la Iglesia, conciliar incompatibilidades.

Nada mejor para evitar suspicacias –o susceptibilidades– que confrontar este pensamiento con la misma doctrina de la Iglesia en

las más autorizadas de sus expresiones, como son, por ejemplo, las enseñanzas de Su Santidad, el Siervo de Dios Juan Pablo II, quien nos remite, a su vez, al Santo Doctor de la Iglesia Tomás de Aquino.¹

II. Evangelio, cultura y magisterio

El presidente del *Consejo Pontificio para la Cultura*, el cardenal Paul Poupard, decía en 1994:

Así como el misterio de la Encarnación es la base teológica de la inculturación, el misterio de Pentecostés pone de manifiesto la universalidad del Evangelio, que quiere llegar a toda cultura mediante la fuerza del Espíritu, y hacer que todas las culturas encuentren una luz potente que permita el crecimiento de la humanidad hasta la estatura del Cristo adulto, es decir, hasta la plenitud del hombre que se encuentra en Dios.²

1. Razón y fe: orden entre órdenes

Afirma el Papa Juan Pablo II, en franca apertura al mundo actual:

En el diálogo con los demás hombres y estando atento a la parte de verdad que encuentra en la experiencia de vida y en la cultura de las personas y de las Naciones, el cristiano no renuncia a afirmar todo lo que le han dado a conocer su fe y el correcto ejercicio de su razón.³

Es de notar cómo este texto del Pontífice presenta la “integrabilidad” de la cultura con el cristianismo (ser cristiano) en relación con la fe y la razón. Precisamente, en una Encíclica posterior, la *Fides et ratio*, revivió el tema en clave antropológica: “La fe y la razón son como las dos alas

¹ Cabe aclarar, a esta altura de la presentación del trabajo, que ni hemos pretendido ni es posible, en una investigación de estas características, abordar una completa y exhaustiva consideración de todos los textos de Hegel ni tampoco de los del magisterio de Juan Pablo. Sí, en cambio, se ha intentado hacer una exposición significativa de ambas posiciones.

² FERNANDO MIGUENS: *Fe y cultura en la enseñanza de Juan Pablo II*, Madrid, 1994, Prólogo, 12

³ Encíclica *Centesimus annus*, n.46 (1/5/1991).

con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad”.⁴ Todo ese documento procura desarrollar, desde distintos ángulos que tienen en cuenta a la filosofía y a la teología, cómo ellas son distintas, complementarias y perfectivas recíprocamente, aunque de diverso modo.

En este sentido, no es de extrañar que, tanto la doctrina como la metodología de Santo Tomás de Aquino, sean destacadas en reiterados pasajes pero, sobre todo, privilegiadas en el espíritu general del texto. Es que el Papa Wojtyła no duda en hacer explícito que es en el modo como el Santo Doctor de la Iglesia abordó la relación entre la fe y la razón y aprovechó el curso de su aplicación, donde radica el modelo adecuado de relación entre Evangelio y cultura, que acucia al hombre contemporáneo: “Trazó así un método de trabajo misionero que hoy es también sustancialmente válido desde el punto de vista de las relaciones ecuménicas e interreligiosas, además de serlo para las relaciones con todas las culturas antiguas y nuevas”.⁵

La simplicidad con la que el Doctor Angélico proclama que “la gracia no anula la naturaleza, sino que la supone y la perfecciona”⁶ evita toda posibilidad de confusión entre el orden natural y el sobrenatural e impide cualquier forma de oposición o separación entre razón y fe. El saber humano siempre refiere a Dios, verdad en sí. En último término, se funda en la integración e integralidad de la verdad natural con la verdad de fe, pues una única verdad es fuente de todo lo verdadero.⁷ Esta lectura epistemológica acerca del conocimiento de Dios debe ser hecha en clave metafísica: los entes finitos participan del Ser de Dios que los ha creado y hacia Él los reconduce. Este esfuerzo de integración es donde mejor se revela el genio de Santo Tomás. Concibió el universo como un todo ordenado, en su constitución y en su sentido, en el que se encuentra la base del ordenamiento natural del hombre y la clave providente del autogobierno

⁴ Presentación (14/9/1998).

⁵ Discurso a los participantes del IX Congreso Tomista Internacional, n.8 (29/9/1990).

⁶ *S. T.*, I-II, 109.

⁷ Cfr. I *CG* 3: “No toda verdad se manifiesta del mismo modo ... Sobre lo que creemos de Dios hay un doble orden de verdad. Hay ciertas verdades de Dios que sobrepasan la capacidad de la razón humana ... y otras ... que incluso demostraron los filósofos guiados por la luz natural de la razón”.

humano, siempre superado por el poder trascendente de Dios. Sin embargo, no hay que descuidar de esta visión su posibilidad y necesidad de elevación en la teología de la fe, a un nivel superior que integra la creación en la economía de la Redención.

Ya Aristóteles había sostenido que es al sabio a quien compete ordenar, lo cual, en un sentido, supone la “consideración del orden” y la consiguiente distinción entre dominios, el de lo natural y el de lo sobrenatural, con todo lo que pertenece y se sigue de cada uno. La ciencia que puede distinguir órdenes, porque es la que contempla la realidad en su totalidad, es la metafísica.

En segundo lugar, a la metafísica le corresponde “ordenar los saberes” que se ocupan de esos órdenes, integrándolos en una cosmovisión. Es contacto inteligente entre las ciencias porque, por naturaleza, es contacto con la realidad. Esta ciencia, por un lado, ilumina las realidades y los conocimientos que sobre ellas se tienen, porque la verdad siempre sigue al ser y, por el otro, entrega su racionalidad a la Revelación, mostrando su inteligibilidad y sistematizando el acercamiento del hombre a Dios por la fe.

El Estagirita había elaborado una teología, consistente lógicamente y poderosa arquitectónicamente, fundándose exclusivamente en la inteligencia. Entre los teólogos medievales que apreciaron esta realización, el Aquinate la reconoce como aliada imprescindible. Si bien entiende que la culminación de la teología cristiana es la teología revelada, no excluye de aquélla a la teología natural. Es toda la cultura la que es renovada a la luz de la “armadura” metafísica. No se propone interpretar las fuentes utilizadas en su propia estructura histórica, sino unificarlas en una síntesis original que les entrega una vida nueva, llevando, por lo mismo, a plenitud su propio contenido natural.

Así, no sólo no pierde legitimidad el principio aristotélico “propio del sabio es ordenar”, sino que cobra renovado impulso, pues ésta es una metafísica abierta a la realidad de lo trascendente, que reconoce en el cristianismo el principio jerarquizador y en la cúspide del saber el conocimiento místico, *donum sapientiae*, don del Espíritu Santo. La intención profundamente religiosa de Santo Tomás se plasma en su cosmovisión intelectual teocéntrica, que abarca toda la teología, tanto filosófica como revelada. El resultado es una verdadera sabiduría, una metafísica sapiencial más que “racional”, sabiduría humana en función de la sabiduría divina. Gracias a esta visión metafísica hay

filosofía cristiana, que no integra la Revelación como principio desde el cual partir ni como argumento de autoridad al cual recurrir, sino como parte de la realidad inteligible que considerar. Con razón, por esto, el Papa Pablo VI en la Carta *Lumen Ecclesiae* (20/11/1974), en ocasión del VII centenario de la muerte del *Doctor Común de la Iglesia*, decía exultante al Maestro General de la Orden de los Predicadores: “El punto capital y como el meollo de la solución que él dio, con su genialidad casi profética, a la nueva confrontación entre la razón y la fe, consiste en conciliar la secularidad del mundo con las exigencias radicales del Evangelio” (n.6).⁸

2. Inculturación y Encarnación: universalidad del Evangelio

Una vez que el Doctor de la Humanidad estableció la adecuación y la jerarquía correspondiente a la relación entre la razón y la fe, la estructura de la solución que él dio sigue vigente en la actualización del problema: la relación Evangelio-cultura.

La intención pastoral enraizada en la caridad del Concilio Vaticano II exigía un diagnóstico del hombre contemporáneo, ateo, immanentista, portador de una cultura deshumanizante y excéntrica a la Iglesia.

Es cierto –no cabe duda– que el Papa Juan Pablo II ha sido un “hombre del Vaticano II”. Fiel intérprete y ejecutor de los principios que allí se hicieron explícitos, ya *in situ* como Padre Conciliar, se destacó por sus oportunas y claras intervenciones, sobre todo, precisamente, en los documentos que recién pudieron firmarse el 7 de

⁸ A esto también se debe –como el Papa Juan Pablo II expone con gran elocuencia y sobrados argumentos– que, en el diálogo con los no creyentes, hoy siga siendo válido el recurso a la razón y a la filosofía como ciencia de la verdad (cfr. *FR*, 79). Incluso, y por esto mismo, para acercar la fe tanto a los paganos como a los secularistas, la Iglesia exige a sus sacerdotes que estén formados en la filosofía, pues es “un terreno insustituible de encuentro y de diálogo entre los creyentes y los no creyentes. A este respecto, ella tiene un valor pastoral muy evidente” (CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA: *La enseñanza de la filosofía en los seminarios*, 20/1/1972, n.53). Al revés de lo que considerará Hegel, los profesores universitarios no reemplazan a los sacerdotes, sino que éstos deben saber filosofía –*ancilla theologiae*, que el Doctor Angélico concibió para ella como su sitio de honor– para poder cumplir completamente su vocación de medios entre Dios y los hombres. Además, en el pastor de Stuttgart más bien será *theologia ancilla philosophiae*.

diciembre de 1965, día de cierre del Concilio: la Declaración *Dignitatis humanae* y la Constitución *Gaudium et spes*. De esta Constitución es incluso –según los datos que tenemos– autor del famoso *Esquema XIII*, que destrabó lo que parecía iba a ser el mayor fracaso del Concilio y se constituyó prácticamente en su documento más emblemático.

En el n.22 de esta Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual, los Padres Conciliares sostienen:

En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del Misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación. . .

Él, que es *imagen de Dios invisible* (Col. 1,15), es también el hombre perfecto, que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado. En Él, la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual. El Hijo de Dios, con su encarnación, se ha unido, en cierto modo, con todo hombre.

Este texto –central en el documento y punto de referencia indiscutible de la Encíclica programática de Juan Pablo II *Redemptor hominis* y, en general, de todo su magisterio– de alguna manera insufla nueva expresividad, para la comprensión del hombre actual, a la verdad inmutable del misterio de la Encarnación del Verbo definido por el Concilio de Calcedonia (451): unión hipostática de las dos naturalezas.

En Nairobi, partiendo del mismo misterio de la Encarnación, el Santo Padre se refirió a lo que significa cristianizar la sociedad, es decir, el contexto sociocultural e histórico de cada pueblo:

La “culturización” o “inculturación” que promovéis con razón será verdaderamente un reflejo de la encarnación del Verbo, cuando una cultura, transformada y regenerada por el Evangelio, genere de su propia tradición viva expresiones originales de vida, celebración y pensamiento cristianos (cfr. *Catechesi tradendae*, 53) [...] De este modo, no sólo el cristianismo será relevante para África, sino que el mismo Cristo será africano en los miembros de su Cuerpo.⁹

⁹ Discurso a la Conferencia episcopal de Kenia, n.6 (7/5/1980).

Es decir: el fundamento teológico del respeto y del aprovechamiento de los valores y de las “semillas de verdad” que hay en cada cultura está en el mismo Cristo. La inculturación del Evangelio tiene un fundamento cristológico. La primera vez que Juan Pablo utilizó el término ya determinó con claridad su contenido: “El término aculturación o inculturación, además de ser un hermoso neologismo, expresa muy bien uno de los componentes del gran misterio de la Encarnación”.¹⁰ No cabe duda:

En efecto, Dios, revelándose al Pueblo elegido, se sirvió de una cultura particular; lo mismo hizo Jesucristo, el Hijo de Dios: su encarnación humana fue también encarnación cultural.¹¹

Por tanto, la inculturación se convierte en vehículo de expresión de la fe, tanto como Dios se manifiesta al hombre haciéndose hombre perfecto. Así también, como la naturaleza humana resulta elevada por la Encarnación, también por la “encarnación cultural” la cultura resulta sanada, es decir, evangelizada.¹²

A este propósito, decía el Papa Pablo VI en su Exhortación Apostólica *Evangelii nuntiandi* (8/12/1975): “Evangelio y evangelización no son necesariamente incompatibles [con las culturas], sino capaces de impregnarlas a todas sin someterse a ninguna” (n.20). Y en el mismo sentido continúa la enseñanza de Juan Pablo II: “La Iglesia respeta verdaderamente la cultura de cada pueblo. Al ofrecer el mensaje del Evangelio, la Iglesia no trata de destruir lo que es bueno y hermoso. [...] La Iglesia viene a traer a Cristo, no viene a traer la cultura de otra raza”.¹³ En sus documentos ecuménicos el tema es relevante:

¹⁰ A los miembros de la Pontificia Comisión Bíblica, 26/4/1979, AAS, 71 (1979), 607.

¹¹ Discurso a los profesores, universitarios y hombres de la cultura, en la Universidad de Oporto, n.5, 15/5/1982. Lo mismo señala la Comisión Teológica Internacional: “Porque la encarnación del Hijo de Dios ha sido integral y concreta, ha sido una encarnación cultural” (*La foi et l'inculturation*, 12/1987, en *Esprit et Vie*, n.5, fév. 1989, II, n.12).

¹² Cfr. Exhortación Apostólica *Familiaris consortio*, n.10 (22/10/1981): “Es mediante la inculturación como se camina hacia la reconstitución plena de la alianza con la sabiduría de Dios, que es Cristo”.

¹³ Discurso a los Obispos de Nigeria, Lagos (15/2/1982).

“Puesto que por su naturaleza la verdad de fe está destinada a toda la humanidad, exige ser traducida a todas las culturas”.¹⁴ “según las formas expresivas propias de cada civilización”, y si se encarna en “su patrimonio de cultura y de pensamiento”, estamos en presencia de un “ejemplo genuino de inculturación bien realizada”.¹⁵ Se trata de la “encarnación del Evangelio en las culturas autóctonas y, a la vez, la institución de éstas en la vida de la Iglesia”.¹⁶

En las Conclusiones de la Conferencia de Santo Domingo¹⁷ se ratificaba: “Jesucristo se inserta en el corazón de la humanidad e invita a todas las culturas a dejarse llevar por su espíritu hacia la plenitud, elevando en ellas lo que es bueno y purificando lo que se encuentra marcado por el pecado”. Por tanto, evangelizar la cultura no consiste en una “adaptación” al mundo y sus “modos culturales de expresión” – no es “teología *de la adaptación*”–, sino que es una encarnación del Evangelio, es decir, “teología de la encarnación”.¹⁸ No se trata de adaptarse, sino de aprovecharlo para que pueda ser regenerado por el Evangelio. Significa que en cada cultura, en la propia cultura, se pueda vivir cristianamente. De la misma manera que el diálogo ni en sí mismo ni por sí mismo es salvífico, cada cultura y la misma cultura en general no son valores absolutos. A descubrir todo lo verdadero y lo valioso que hay en cada religión y en cada cultura acude la Iglesia en su misión de evangelizar, respetando en cada una de ellas su individualidad y su parte de verdad y valor para plenificarla y elevarla, tanto como Santo Tomás hizo con cada filosofía –aunque pagana– y con la filosofía en general y la misma razón, a la luz de la fe y de la Sagrada Escritura interpretada por la Iglesia.

Entonces, la importancia de la inculturación radica en que sin ella no hay evangelización de la cultura. Por tanto, si se malinterpretara o pervirtiera el dogma de la Encarnación, además de formular una herejía, se invalidaría la inculturación y, por ende, se impediría la evangelización de la cultura. La lógica consecuencial de los conceptos exige su comprensión:

¹⁴ Encíclica *Ut unum sint*, n.19 (25/5/1995).

¹⁵ Carta Apostólica *Orientalis Lumen*, n.7 (2/5/1995).

¹⁶ Encíclica *Slavorum Apostoli*, n.21 (2/6/1985).

¹⁷ Santo Domingo (12-28/10/1992).

¹⁸ Cfr. la relación introductoria del Card. Hyacinthe Thiandoum a la I Congregación General en la Asamblea especial para África del Sínodo de los Obispos (11/4/1994).

El Hijo de Dios, al asumir la naturaleza humana, se encarnó en un determinado pueblo, aunque su muerte redentora trajo la salvación a todos los hombres, de cualquier cultura, raza y condición ... Para que esto sea posible es necesario inculturar la predicación, de modo que el Evangelio sea anunciado en el lenguaje y en la cultura de aquellos que lo oyen. Sin embargo, no debe olvidarse que sólo el misterio pascual de Cristo ... puede ser el punto de referencia válido para toda la humanidad peregrina.¹⁹

III. Hegel, el evangelio y la cultura

Dice Nietzsche en *El Anticristo*:

Entre los alemanes entiéndese enseguida, si yo digo que la filosofía es heredada por la sangre de teólogos. El pastor protestante es el abuelo de la filosofía alemana, el protestantismo mismo es su pecado original ... Basta sólo expresar el término “seminario de Tubinga” para entender lo que la filosofía alemana es en el fondo: una teología en trasfondo de astucia (I n.10).

A los dieciocho años (1788), Hegel comenzó el estudio de la teología en el seminario protestante de Tubinga. Con él ingresó Hölderling y después de dos años hizo lo propio Schelling. Allí, además de compartir la habitación del internado, recibieron de sus profesores más destacados la misma influencia luterana, que quedaba expuesta a ser “reciclada” para el nuevo momento histórico.

Esos años, en los que se logra una *forma mentis* según una luz que ilumina la realidad para que sea vista desde determinada perspectiva, tuvieron un sello. La configuración teológica de su inteligencia dejó su huella, no sólo en su ácido pensamiento religioso, sino también en el epicentro de su sistema “filosófico”, en cuya concepción, incluso, la teología y la filosofía están mezcladas por confusión. En este Hegel juvenil están los gérmenes del Hegel de la madurez.

Al concluir sus estudios, se dedicó a la docencia –tarea que nunca abandonó– y, si bien no ejerció como pastor, canalizó sus intereses como autor de interpretaciones secularizantes de dogmas y de textos bíblicos, lo cual –con sus más y con sus menos– ha sido una constante

¹⁹ Exhortación Apostólica *Ecclesia in America*, n.70 (22/1/1999); cfr. *Para una pastoral de la cultura*, n.3 (23/5/1999).

en su pensamiento posterior. Esa impronta ha quedado registrada en una serie de primeros escritos, que reúnen los temas religiosos y los político-sociales.

Así, por ejemplo, en *Religión del pueblo y cristianismo* (1793), a propósito de su alabanza del espíritu, critica el cristianismo por reducir la religión al ámbito de lo privado –impidiendo su función popular educativa– y de lo trascendente –obstaculizando la armonía del hombre con la naturaleza y la felicidad terrena–.

En la *Vida de Jesús* (1795), elimina de Cristo toda trascendencia: en paráfrasis insolentes transforma pasajes evangélicos, presentando un Cristo reducido a ideal de virtud y a su religión como propuesta moralizante –milagros y resurrección son silenciados o “naturalizados”–.²⁰ Un concepto semejante aparece en *La positividad de la religión cristiana* (1796, 1798-1799): Jesús es considerado un sabio moralista, incluso inferior a Sócrates, seguido por discípulos incapaces de elevarse, por encima de esta religión de autoridad, a la religión de la virtud, generándose alienación religiosa y humana.

En la primera parte de *El espíritu del cristianismo y su destino* (1800), vuelve sobre el tema de la alienación o esclavitud, aplicándola como alienación metafísica, además de moral y política, no sólo a Cristo sino también a Dios:²¹ la trascendencia de Dios creador y la dependencia del hombre que de Él recibe todo se expresa como relación entre amo y esclavo. En la segunda parte del mismo escrito, surge nítido el panteísmo en relación con la Trinidad como modelo de los tres momentos de la dialéctica de la vida y con Cristo como unificación consciente de lo infinito y lo finito.²² Progresivamente, la filoso-

²⁰ Resulta difícil seleccionar un fragmento de este texto que, además de crítico, es de sostenido carácter herético. Por ejemplo, al ser preguntado por Pilatos si es rey, Jesús responde: “Si así lo quieres llamar, sí. Creí que había nacido para enseñar la verdad y ganar partidarios para ella; creí que ése era mi destino en el mundo” (Madrid, 1975, 90). O en la Última Cena: “No os turbéis con la idea de que vais a separaros de mí. Honrad el espíritu que habita en vosotros. Es el que os hará conocer la voluntad de la divinidad. Os enseñará que estáis emparentados con la divinidad, sois de su raza ... Ahora vosotros habéis llegado a ser hombres ... Cuando yo no esté en medio de vosotros, vuestra moralidad desarrollada será vuestra guía ... El espíritu santo de la virtud os preservará de todo falso paso” (83).

²¹ Cfr. PAUL ASVELD: *La pensée religieuse du jeune Hegel*, Lovaina 1953.

²² Cfr. TEOFILO URDANOZ, O. P.: *Historia de la Filosofía*, Madrid, 1975, IV, 299-300: “Aparece así lo que debía ser el tema de toda la filosofía hegeliana: la unidad de

fía comienza a erigirse en el saber absoluto, apto para responder al problema teológico del infinito inmanentizado: “Lo absoluto debe ser constituido por la conciencia; tal es la tarea de la filosofía”, dirá en otro escrito juvenil.²³

A todo esto hay que añadir, como atestigua su correspondencia de juventud, que Hegel conoció –en el sentido bíblico del término– la religión católica, lo cual –también queda claro– fue abandonando.²⁴

Es cierto que Hegel se propone revitalizar la cultura, lo cual sólo puede proceder de una renovación de la religión, pues –dice– ella es el último criterio de actuar de la gente: “Es de estimar como nada más que una locura de los tiempos modernos cambiar un sistema de costumbres corrompido y la constitución del Estado y la legislación sin cambiar la religión; hacer una revolución sin haber hecho una reforma; pensar que con la religión antigua y su santidad puede estar en paz y armonía una constitución del Estado opuesta, y se puede proporcionar estabilidad a las leyes mediante garantías externas”.²⁵ Si no se entiende que en el centro de todo está la religión, se es superficial.²⁶ La religión es el centro de toda la vida del espíritu y de la filosofía misma.

Si bien entiende que el cristianismo es la forma más elevada de religión porque la teología católica pensó la revelación, tiene que ser despojada de todo elemento sobrenatural. Su grandeza reside en ser la religión del amor y, por tanto, de la universalidad y de la unidad. Pero contrariamente a este amor universal, está el espíritu judío de segregación por la elección divina. Entonces, hay que reemplazar la religión del Dios trascendente por la del dios inmanente. Naturalizan-

Dios y del hombre en la totalidad, que es la vida o espíritu absoluto”. Esto, en primer lugar, se da en la persona de Jesús.

²³ *Comparación entre el sistema filosófico de Fichte y el de Schelling* (1801), Werke I, 44.

²⁴ Cfr. IGNACIO ANDEREGGEN: *Hegel y el catolicismo*, Bs. As, 1995, 443-451, donde el autor sostiene una interesante tesis sobre la “evolución” espiritual de Hegel.

²⁵ G.W. F. HEGEL: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1827-1830), México, 1977, n.552, 286.

²⁶ Eso ocurrió, por ejemplo, con la Revolución Francesa –cuyo inicio festejo con Schelling–. No “revolucionó”, no transformó la religión, por eso no prosperó: en Francia se convirtió en indiferentismo religioso y, en los otros países, siguieron con su antigua religión. Kant y toda la Ilustración habían sido superficiales.

do la religión, eliminando lo sobrenatural, que para Hegel sería remover el particularismo de la elección inserto en el cristianismo –por su componente judío–, surgirá la religión de la totalidad, desde la cual es viable renovar la cultura. Pero, ¿qué significa renovar o revitalizar la cultura? ¿De qué cultura está hablando, pero, sobre todo, qué religión está concibiendo?

1. Razón y fe: racionalismo

Con la decadencia de la Escolástica y el consiguiente derrumbe de la Edad Media por el divorcio entre la razón y la fe, se constituye una filosofía separada de la fe, es decir, contra la fe, no metafísica, que gesta una cultura secularista. Una cultura atea tiene como fundamento una filosofía separada y la filosofía se separa cuando renuncia a la metafísica.²⁷

Principal artífice de la fractura del orden medieval fue Guillermo de Ockham. Su filosofía es voluntarista, primero nominalista y luego conceptualista. Su teología es fideísta. Queda negada tanto la teología filosófica como la metafísica en general. Teología y filosofía comienzan a constituirse una separada de la otra. No hay distinción de órdenes.

En esta filosofía se inscribe la teología de Martín Lutero,²⁸ cuya antropología es radicalmente pesimista: el pecado ha dañado de tal forma la naturaleza humana, que, sin una intervención directa de la gracia, el hombre no puede hacer algo bueno. Por haber puesto la gracia como integrante de la naturaleza, luego del pecado original, la naturaleza queda confundida con el pecado.

²⁷ A partir de la baja Edad Media, la legítima distinción entre los dos saberes – filosofía y teología– se transformó progresivamente en una nefasta separación. Cfr. *FR*, n.45: “Debido al espíritu excesivamente racionalista de algunos pensadores, se radicalizaron las posturas, llegándose de hecho a una filosofía separada y absolutamente autónoma respecto de los contenidos de la fe ... Lo que el pensamiento patristico y medieval había concebido y realizado como unidad profunda, generadora de un conocimiento capaz de llegar a las formas más altas de la especulación, fue destruido de hecho por los sistemas que asumieron la posición de un conocimiento racional separado de la fe o alternativo a ella”.

²⁸ La diferencia fundamental entre Lutero y Hegel está en la salida a la oposición entre la razón y la fe: la del “monje” hereje es fideísta, la del “pastor” protestante es racionalista.

Esta separación entre la filosofía y la fe, en primer lugar hiere a la misma filosofía. Santo Tomás lo decía claramente: “Si en los dichos de los filósofos se halla algo contrario a la fe, eso no es filosofía sino, más bien, un abuso de ella por un defecto de la razón”.²⁹ Corroboró el Papa en la *Fides et ratio* (1998): “En efecto, rechazar las aportaciones de verdad que derivan de la Revelación divina significa cerrar el paso a un conocimiento más profundo de la verdad, dañando la misma filosofía” (*FR*, n.75). Y, refiriéndose especialmente al siglo XIX, señala que, a pesar de ello, “el pensamiento filosófico moderno se ha desarrollado alejándose progresivamente de la Revelación cristiana, hasta llegar a contraposiciones explícitas. En el siglo pasado, este movimiento alcanzó su punto culminante. Algunos representantes del idealismo intentaron de diversos modos transformar la fe y sus contenidos, incluso el misterio de la muerte y la resurrección de Cristo, en estructuras dialécticas concebibles racionalmente” (*FR*, n.46). Con lo cual, la herida más profunda es la padecida por el hombre religioso que necesita confiar en doctrinas teológicas, que presenten fidedignamente el contenido de la verdad revelada, en vistas de la salvación definitiva –cfr. siguiente apartado–.

Hegel intenta una recompreensión pagana del cristianismo recurriendo a categorías antiguas. Diríamos que pretendió hacer al revés de lo que el Señor enseña en el Evangelio: poner “vino nuevo en odres viejos”, envasando la novedad de esa Buena Nueva cristiana en estructuras ya aprovechadas en su valor sobre todo por Santo Tomás –ut supra– y que, por tanto, hoy vistas aisladamente, resultan privadas de su verdadero significado. La verdad revelada, la “Revelación”, resulta acomodada a una estructura ya perimida, con la excusa de ser llevada a plenitud –en un proceso cada vez más inmanentizador–.

Para Hegel lo sobrenatural es aprisionable en lo natural porque, realmente, no es sobrenatural. Ésta es la máxima expresión de un racionalismo: oponer la gracia a la naturaleza, lo sobrenatural a lo natural. El proceso implica: primero, separación entre fe y razón; segundo, exaltación o concepción errónea de la razón; tercero, confusión entre ambas por absorción de la fe; y cuarto, eliminación (superación) por negación. ¿No se daba ya, de algún modo, desde el inicio del movimiento dialéctico?

²⁹ *In Boeth, De Trin.*, p.1, q.2, a.3, co.2.

No se trata de la integración de la razón a la fe, rica en posibilidades por el reconocimiento de su valor, como ocurría en el pensamiento y con la actitud del Doctor de la Humanidad. En cambio, la actitud típica y permanente de Hegel es la de *inversión*,³⁰ que él llama *reinterpretación*. Es destrucción por desnaturalización, que es lo mismo que *perversión*, en el sentido preciso de *profanación*. Muy por el contrario, la teología católica, a raíz de la Encarnación del Verbo, sostiene la elevación de la naturaleza humana por la gracia y, por tanto, también, de algún modo, del mundo.

La religión es el momento de la cultura en que se produce identidad con la divinidad. La filosofía le agrega el hacer a Dios idéntico con la conciencia, sobre todo en la Revelación o religión cristiana, que es su forma o momento más elevado. La filosofía es la expresión conceptual de la religión, que es su contenido.³¹

Es decir: a Dios se lo conoce razonadamente, repensando toda la realidad, por lo tanto la filosofía es la verdadera religión. Al respecto, hay que decir que nos quedamos tanto sin filosofía –por lo menos, sin la del ser–, como sin religión –por supuesto, mucho menos con la revelada–. Al postularse como la superación de la metafísica clásica que ya había sido negada –pues por *ser* entiende la abstracción máxima de toda realidad que, necesariamente, es equivalente a la nada: el ser es la nada en devenir y la negación está dentro de Dios mismo–, se ahonda la imposibilidad de la sabiduría natural, pero, sobre todo, se impide la sabiduría sobrenatural, don del Espíritu Santo. Justificadamente, a este pensamiento profundamente anticontemplativo, se lo puede llamar “mística de la falta de gracia”.³²

Por tanto, y como consecuencia de la mundanización de la trascendencia, hay una laicización radical de la antropología cristiana. Lo

³⁰ I. ANDEREGGEN, ob. cit., pág. 162.

³¹ Al concluir *La religión consumada según el manuscrito de 1821*, expresa: “En lugar de la contradicción entre razón y religión, resolvemos esta disonancia para nosotros de este modo ... reconciliación en la filosofía ... La religión debe refugiarse en la filosofía; el mundo para ellas es un perecer en él; tan sólo esta forma de exterioridad del acontecimiento contingente. Pero la filosofía es parcial –un estamento sacerdotal aislado–, un santuario. Despreocupada de cómo pueda irle al mundo; no puede coincidir con él. Esta posesión de la verdad. Cómo se configure no es asunto nuestro” (*Lecciones sobre la filosofía de la religión*, 3, Bs. As., 1985, 103b-104a, 94).

³² I. ANDEREGGEN, ob. citada. Para Hegel, la justificación viene por el proceso del pensamiento, no por la gracia.

trascendente se vuelve intramundano. Más que panteísmo –cosa que Hegel siempre rechazó para su sistema, aunque sin éxito–, es un ateísmo. Consiguientemente, también, un antihumanismo. Entonces, el racionalismo resultante, que es total inmanentismo, impide que la cultura sea evangelizada.

No son temas excluyentes. El rechazo de la metafísica, transformada en una lógica vacía fundada en la contradicción ser = nada que deviene, encierra el rechazo de la trascendencia, pues, no habiendo grados de ser, menos el Ser en sí primero en su orden.³³ De ahí, la esencial repercusión en la comprensión de la religión católica. Por eso –dice Possenti–, los nihilismos contemporáneos se fundan en el “idealismo dialéctico, que da inicio al movimiento y al devenir a través de los conceptos absolutamente vacíos de ser y de nada”, es decir, se fundan “en el alejamiento de la cultura del acto de ser por el antirrealismo y del cristianismo por la opción secularista intramundana”.³⁴ Tanto como el olvido del ser trae aparejado el olvido de Dios y del hombre, así también ocurre con su negación. Dios no es Dios, porque no es el Dios personal (ser persona indica qué tipo de ser tiene algo) y el hombre no es hombre, porque se hace hombre al pecar (aunque Dios lo haya creado a su imagen y semejanza, en estado de inocencia).

Hegel ve que para los católicos hay algo que está más allá de lo natural, lo sobrenatural distinto de la naturaleza. Pero para él ese algo más está en relación con el pecado, que supera la naturaleza y por tanto es espiritual. Por la reducción (más que perversa) de lo sobrenatural a la dialéctica de la razón, es que puede identificar la creación con la caída del pecado original (que no es personal). Lucifer, primogénito, se hace mundo (lo natural es corpóreo): “El primer unigénito, Lucifer, ... había introyectado en sí su imagen, es decir, se había puesto para sí y prosiguió hasta el ser y cayó ... no es considerado en este punto de vista como Hijo, sino como mundo exterior, como mundo finito que está fuera de la verdad, como el mundo de la finitud donde lo otro posee la forma de ser, pero por naturaleza es solamente *eteron*. Lo determinado, diferente, limitado y negativo”.³⁵ ¡Vaya muestra de que la negación, la contradicción, es el origen y el eficiente de la dialéctica!

³³ Hegel reemplaza la analogía por la dialéctica, la distinción por la separación.

³⁴ VITTORIO POSSENTI: *Il nihilismo nella cultura contemporanea*, Actas de la XX Semana Tomista: Cultura y Vida, Buenos Aires, 1995, n.3, 16 y 4.

³⁵ G.W.F. HEGEL: *Lecciones...*, 3 (1827), Madrid, 1985, 94-95, 207.

Así como había dicho que ser y nada son equivalentes, tampoco tiene obstáculo para unificar lo natural y lo sobrenatural (que negó), el pecado y el bien, el hombre y Dios (espíritu humano capaz de lo divino, que hace al hombre uno con Dios o espiritualidad común a ambos). Es decir, es característica de su pensamiento que la negación no impida la confusión, sino que, más bien, la genere, aunque –se entiende– dialécticamente (por oposición). Esto ocurre tanto y por lo mismo entre naturaleza y gracia, como entre razón y fe, y filosofía y teología. Hacer una síntesis entre fe y razón implica, para Hegel, que Dios no está más allá del mundo (no es sobrenatural ni hay, por tanto, religión sobrenatural verdadera), sino en el mundo (pues es la misma razón humana).³⁶

Indudablemente, está muy alejado del catolicismo. Sentencia Anderreggen:

La gracia no es para Hegel sino el mismo espíritu desprendido de lo natural entendido como corpóreo, lo cual implica inmediatamente la negación de lo sobrenatural como algo que está más allá de la estructura natural del espíritu. A su vez, el espíritu humano considerado en comunidad se identifica nada menos que con el Espíritu Santo, según la deformación hegeliana de la teología cristiana.

Todo esto es afirmado por Hegel, teniendo la pretensión de no alterar las verdades fundamentales del cristianismo. Lo cual no significa otra cosa sino que su adhesión al cristianismo está comprendida estrictísimamente dentro de los límites de la pura razón, con lo cual, por supuesto, el verdadero cristianismo ha desaparecido. Se trata de “comprender todo en el concepto” (hegeliano). Hegel rechaza en este punto las acusaciones de panteísmo, aduciendo que los acusadores justamente no “comprenden”. Es decir que para quienes la fe es algo superior a la razón, según la misma admisión de Hegel, el comprender absoluto se presenta como panteísmo, lo cual es, por supuesto, verdad.³⁷

³⁶ En el estudio introductorio a la versión castellana de la *Vida de Jesús* –aunque desde una perspectiva un tanto ideológica–, Santiago González Noriega hace notar lo que ya estaba presente en el joven Hegel: “Al conferir al hombre la razón, Dios hace que su esencia no permanezca oculta para él, sino que le sea perfectamente accesible, y esto sin necesidad de que este conocimiento se efectúe gracias al recurso a una mediación técnica –eclesialística, teológica–, sino en un contacto inmediato entre el ser racional y su objeto divino: la religión racionalista es antiautoritaria, democrática e igualitarista”.

³⁷ Cfr. *ob. cit.*, pág. 356.

Entonces, de lo dicho surge que, separadas y opuestas entre sí razón y fe –siendo cada una lo que es–, son irreconciliables (aunque Hegel hable de síntesis, porque para él eso es superar, contradecir, negar). En lo que entiende por *reinterpretación* de lo que los medievales –según él– no lograron (a pesar de que hayan pensado la revelación), la razón absorbe la fe, pero, por supuesto, antimetafísicamente.

Por tanto, desde un punto de vista filosófico, a esta altura podemos concluir que la razón anula a la fe, lo cual incluye que: 1) no hay misterios y 2) la filosofía supera a la religión (racionalismo).

2. Encarnación y monofisismo: inmanentismo

En el año 451, el Concilio de Calcedonia (IV ecuménico) contra los monofisitas definió: “Se ha de reconocer a uno solo y el mismo Cristo Hijo Señor unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, en modo alguno borrada la diferencia de naturalezas por causa de la unión, sino conservando, más bien, cada naturaleza su propiedad” (*Dz* 148). Seguía de esta forma la declaración del Papa San León I Magno *Sobre la Encarnación*, contra Eutiques (*Dz* 143). La herejía de Eutiques –y de la Escuela de Alejandría que le siguió–³⁸ consistía en que en Cristo no hay más que una sola persona y una única naturaleza.

En la consideración filosófica, para Hegel, primero, la revelación significa desaparición del misterio: en el espíritu finito se revela Dios, por tanto, el hombre tiene conciencia de Dios y el espíritu humano termina por coincidir con el espíritu divino. Segundo, la Encarnación es concebida en el sentido de la herejía monofisita: la naturaleza divina está absorbida por la otra naturaleza, por tanto, ni Dios es más Dios ni el hombre es más el hombre: “[En] el Hijo del hombre ... este expresar y llevar a cabo lo que es en sí y para sí es esencialmente la

³⁸ Cfr. LUDWIG OTT: *Manual de Teología Dogmática*, Barcelona, 1960, pág. 238: “Los partidarios de esta doctrina estaban desacordes en explicar cómo la divinidad y la humanidad se habían unido para formar una sola naturaleza. Unos proponían que la naturaleza humana se transformaba en la naturaleza divina o que era absorbida por ella (*conversio*), otros preferían recurrir a una fusión de las dos naturalezas en una tercera y nueva naturaleza (*confusio*), otros, en fin, enseñaban la composición de ambas naturalezas en formas semejantes a como están unidos el cuerpo y el alma en el hombre (*compositio*, por ejemplo, Severo de Antioquia).

acción de Dios, pero no como algo sobrehumano, como algo que llega en la forma de una revelación exterior, sino como un influir en un hombre, de manera que la presencia divina se identifica esencialmente con este hombre”.³⁹ Pero, en este sentido, conviene señalar que la diferencia entre Cristo y el resto de los hombres es sólo temporal: los otros hombres tienen después la misma conciencia. Si la Encarnación del Verbo es la aparición del mundo, la creación es la hominización de Dios. El concepto monofisita en torno a la Encarnación nos lleva de lleno al inmanentismo hegeliano. En Cristo Dios es absorbido por el mundo. Él –no es el Evangelio– es superado por el mundo, no triunfa: “La virtud es vencida por el curso del mundo”.⁴⁰

Pero en el proceso psicológico de Hegel y en el proceso histórico de la dialéctica, lo segundo es primero y lo primero es segundo: “Después de haber llegado tan lejos en el concepto, lo otro consiste en que la unidad de la naturaleza divina y humana llegue también a la conciencia general, en cuanto que un hombre singular es sabido como Dios-hombre. Ahí [Él] es entonces, por primera vez, un hombre singular, nacido de estos padres, que come, bebe, etcétera. Pero lo otro consiste en que este hombre sea sabido como Dios y que el más allá de Dios [sea] superado en esta determinación. Aquella [primera] consideración, para sí, es la irreligiosa; ésta en cambio es la fe y a ésta debemos ser conducidos a partir de aquélla. Si se parte de la aparición exterior de Cristo, se puede proseguir hasta su muerte, pero aquí luego se separan definitivamente la fe y la incredulidad”.⁴¹

La conciencia cristiana aprehende la verdad de que el espíritu finito es un momento esencial en la vida del Espíritu infinito, bajo la forma de doctrina de la encarnación y de unión del hombre con Dios en Cristo. Se trata de un mismo contenido, pero son distintos los modos de aprehensión y expresión en la filosofía y en la religión.⁴²

³⁹ G. W. F. HEGEL: *Lecciones...*, 3 (1827), 152-154, 230.

⁴⁰ G. W. F. HEGEL: *Fenomenología...*, 229.

⁴¹ G. W. F. HEGEL: *Lecciones...*, 3 (1827), 43-44, 265.

⁴² G. W. F. HEGEL: *Lecciones...*, 3 (1827), 140-142, 223-225: “Este hecho de que el hombre llega a la conciencia de la sustancialidad de la unidad de la naturaleza divina y humana es tal que para él el hombre aparece como Dios y Dios aparece como hombre ... La conciencia de la idea absoluta que poseemos en el pensar gracias a la filosofía debe ser producida aquí no para el punto de vista de la especulación filosófica, del pensar especulativo, sino en la forma de la certeza, de manera que la necesi-

Por tanto, desde un punto de vista teológico, a esta altura podemos concluir que la cultura anula el Evangelio, lo cual incluye que: 1) la naturaleza divina ha sido absorbida por la naturaleza humana, y 2) como Cristo no venció al mundo –tampoco podía–, los cristianos no deben –tampoco pueden– ser “sal de la tierra y luz del mundo” (inmanentismo).

Toda esta “implosión” de lo racional y lo natural –entendidos perversamente (por el vaciamiento del ser) y, por lo tanto, minusválidamente– es “anticristianismo”.

IV. Conclusión

Como Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza y en la encarnación del Verbo –perfecto Dios– ha empezado a existir en la historia la imagen plena –perfecto hombre– de Dios, para Juan Pablo II la religión anima la cultura y todo lo verdadero y bueno que hay en sus distintas formas. Por tanto, sin encarnación del Verbo no hay inculturación, por lo cual y añadidamente, tampoco evangelización. Pero la Iglesia no claudica: evangelizar es su misión esencial. “La tarea de la inculturación sigue aún hoy y constituye el corazón, el medio y el objetivo de la nueva evangelización”,⁴³ decía el Papa.

Todo ello es imposible en Hegel. Renovar o revitalizar la cultura no es evangelizarla: no es transformarla por la configuración en Cristo, no es restaurarla a la luz del Evangelio, habiendo aprovechado lo que de bueno hay en cada una de sus formas concretas (inculturación). Para Hegel, la cultura es un fin en sí misma. Pero el fin del cristia-

dad no sea entendida solamente desde el pensar, sino que ella sea cierta para el hombre, es decir, de manera que este contenido –la unidad de la naturaleza divina y humana– llegue a ser cierto, de modo que él obtenga, para los hombres, la forma de una intuición inmediata, sensible y de un ser-ahí exterior y que ese contenido aparezca como visto en el mundo y experimentado en el mundo ... Para que aquello fuera cierto para el hombre, Dios tuvo que aparecer encarnado en el mundo. La necesidad de que Dios aparezca encarnado en el mundo es una determinación esencial; se deriva necesariamente de lo que precede, y es probada a partir de lo anterior; solamente así aquello puede llegar a ser cierto para el hombre, y así es verdad en la forma de la certeza”.

⁴³ JUAN PABLO II: Discurso en la VIII Sesión del Congreso Internacional para la Catequesis, n.2 (26/9/1992).

nismo no es –como pretende Hegel– cultural. Por lo tanto, en Hegel no hay culturas cristianizadas, sino –en tal caso– cristianismo “culturizado”, es decir, sintetizado o superado, “etiquizado” o mundanizado, desnaturalizado o descristianizado, racionalizado o inmanentizado, ateizado y anticristianizado.⁴⁴

En el sistema hegeliano no cabe la posibilidad de la evangelización de la cultura, porque previamente no hay recepción de una verdad superior al mismo espíritu humano: cualquier revelación no es más que un descubrimiento de lo que ya estaba en ese espíritu. Ni siquiera hay filosofía cristiana, sino filosofía atea, pues toda ella es un gran esfuerzo por superar la religión católica. Que Dios sea Uno y Trino, que Cristo tenga dos naturalezas, que la Eucaristía sea toda la gracia en formas sensibles, que la Iglesia sea Cuerpo Místico, que María conciba virginalmente, son para Hegel grandes temas de una filosofía que no puede ser teología (por la falta de fe) y que, entonces, es filosofía de la religión (en clave racionalista), que para pensar toda la realidad ha anulado la gracia (y no queda teología), pero se propuso incluir a Dios, comprendiéndolo por una razón (siempre triádica) erigida en valor supremo, porque el misterio no es “misterioso”, sino sumamente claro para ella.

Ser, nada, crear, bueno, malo, redimir, reconciliar, humanizar, divinizar, cristianizar, no tienen el mismo contenido conceptual objetivo en Hegel y en la doctrina católica (filosófica y teológica) ni tampoco significan lo mismo. Su postura y la nuestra son incompatibles. Muchos de esos términos están presentes en las obras de Hegel, más aún, son esenciales y recorren todo su pensamiento, desde el Hegel de la juventud hasta el de la madurez; están presentes en obras de confección solitaria, de reacción a otras posturas o de diálogo con alumnos, en obras históricas o más metafísicas, o de decidido corte religioso. La dialéctica aplicada a todo el sistema hegeliano parece siempre tener un aliento vital fundado en la Tríada Divina, que respira latente esperando aflorar. Pero no es la Santísima Trinidad ni su Divino Misterio.

No es sólo la confusión conceptual intrínseca acerca de los misterios troncales de la fe en Cristo –Trinidad y Encarnación– lo que im-

⁴⁴ La utilización forzada de algunos términos se debe al contenido “antinatural” del pensamiento hegeliano que se quiere expresar.

pide la síntesis entre un pensamiento (herético) de estas características y la doctrina de la fe cristiana, sino, también, su negación, perversión, malversación o, por lo menos, mera equivocación en su comprensión. Y no tener una *teología de la Encarnación* o haberse negado a ella hace inviable una *teología de la evangelización*. Por eso:

No abrazando ninguna cultura (en el sentido más determinado), la verdadera religión cristiana tiende por su naturaleza *misionera* (es decir, para Hegel, y de algún modo u otro para todo no católico, *fanática*) a evangelizar en su raíz más profunda *toda* cultura y a transformarla desde dentro, como la levadura, como el bien que es “difusivo de sí mismo” –a modo de atracción desde su plenitud de sentido y realidad y no *en primer lugar* como eficiencia–, la condición real política de la vida de los hombres.

En la prioridad del fin está el lugar para la verdadera Acción del Espíritu Santo, que mueve a los cristianos, personal y socialmente, más allá que se puede entender, y les permite aceptar la unión, la “comunión”, al Verbo de Dios, en la Iglesia Visible, en la Eucaristía, de un modo que tampoco se puede entender (porque la Encarnación no se entiende).⁴⁵

⁴⁵ I. ANDEREGGEN, ob. cit., pág. 158.

PARTE V

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

Eduardo Martín Quintana, *Notas sobre el derecho en el iusnaturalismo*, Educa, 2008, 166 páginas.

El Dr. Quintana, que dio a luz durante el año pasado su tesis sobre Habermas, nos sorprende este año con la publicación decantada de una larga labor intelectual, desarrollada durante casi 40 años en el ámbito docente, al cual ha dedicado los esfuerzos más importantes de su vida. Pero el Dr. Quintana no es el “profesor que sólo sirve para profesor –por eso no sirve para profesor–” que diría el Padre Castellani; sus estudios, reflexiones y paternal dedicación a sus alumnos han estado siempre acompañados del confornte con la realidad de nuestro oficio, al que ha volcado su experiencia como abogado, como juez ejemplar, como amigo leal y como hombre de consejo.

De allí que esta publicación –aparentemente sencilla– encierra la reflexión llevada a cabo por el autor luego de connaturalizar sus estudios en la administración de justicia y con el planeamiento y el gobierno universitario que evidenció en el brillante vice-rectorado de nuestra universidad, período durante el cual redactara las pautas de la política de enseñanza, malamente inconclusas por causas que no hacen al caso señalar aquí. Dedicado, de manera paulatina, desde su retiro judicial, a la enseñanza en nuestra Facultad de Derecho, en la misma facultad de la Universidad Católica de La Plata y, desde la década del 60, de manera ininterrumpida, en la Universidad Nacional de Buenos Aires, una legión de discípulos reconocen en él al discreto maestro que, sin estrépito, ha abierto el camino del saber ius-filosófico con la generosidad que sólo tienen las almas grandes.

No es éste un estudio puntual ni la expresión de una investigación pequeña; es la síntesis de una vida dedicada al estudio, a la docencia y a la acción; avaladas por una conducta modélica que ha

llevado en su vida a encarnar las cosas que enseña. Es con esa perspectiva que han de abordarse las enseñanzas de Quintana en este libro, donde pone al alcance de los jóvenes las arduas cuestiones ius-filosóficas que ha decantado a lo largo de los años. Y así se expresan, de manera sintética y sencilla, como las aguas buenas de los mansos ríos que aportan al lago profundo del saber sobre el derecho las enseñanzas de la tradición escolástica de los temas relativos a la noción de lo justo, de su conocimiento y de su metodología. Sin duda, continuando la tradición ininterrumpida de la escolástica más fecunda, pero abierto a los aportes e investigaciones científicas verdaderas que nos han arrimado los principales autores del siglo XX, con los que no polemiza, sino de los que –como el padre prudente del Evangelio– toma lo necesario para mantener vigente y enriquecida la tradición más profunda del pensamiento occidental.

Más que frente a una obra “novedosa” –como gusta hoy a muchos pensadores– nos encontramos frente a un generoso esfuerzo de sencillez para abordar temas de significación y complejidad ancestral (como la relación entre el derecho y la moral, el constitutivo formal del “ius”, la subalternación del saber sobre lo justo, etc.), puestos a nivel de los alumnos que llegan a nuestras aulas de las facultades de derecho.

Con la sencillez que sólo puede evidenciarse cuando se sabe y cuando se ha practicado entrañablemente lo que se sabe, el libro del Dr. Quintana es un seguro puente para introducirse al mundo jurídico para quienes se inician en ello, pero también para los juristas de buena voluntad que advierten, cada vez con mayor intensidad, la vía muerta a donde los conduce el normativismo que reina en los ámbitos de la cultura jurídica oficial.

Varios libros nos ha brindado el autor, sin duda de singular valía, pero éste nos ha dejado el sabor de la tarea del hombre sabio que edifica su casa sobre roca; por ello los vientos y las tempestades no podrán abatirla, como no han podido abatir la conducta del autor las vicisitudes sufridas por los hombres de pensamiento ni los duros años de abajamiento intelectual y de abaratamiento científico que campean en la escena nacional.

CARLOS RAÚL SANZ

Francisco Elías de Tejada, *Derecho político*,
Fundación Francisco Elías de Tejada, Ed. Marcial Pons,
Madrid, Colección “Prudentia Iuris”, 2008, 143 págs.

Al cumplirse treinta años del fallecimiento de Don Francisco Elías de Tejada, se edita en la colección *Prudentia Iuris*, dirigida por Miguel Ayuso, esta obra de su autoría que, en su origen, fue publicada en la *Nueva Enciclopedia Jurídica Seix* (Barcelona, 1950), bajo la voz “Derecho Político”.

El autor aborda el tema haciendo gala de una notable erudición, que no va en desmedro de la claridad y concisión de la obra. Analiza la evolución histórica que fue constituyendo la disciplina en estudio, tratando de explicar a cada autor desde su contexto (y no las distintas posturas en forma abstracta), y logra además un adecuado diálogo entre el pensamiento clásico y el contemporáneo, rescatando lo valioso de cada uno y desechando lo que no lo es. Esta conjunción no es, evidentemente, fácil de encontrar y muestra a las claras la valía y estatura intelectual de Elías de Tejada.

La obra consta de tres capítulos. El primero de ellos trata sobre el concepto del Derecho Político, al cual define Elías de Tejada, en sentido propio, como “aquella rama del derecho que tiene por objeto el estudio descriptivo, la fundamentación filosófica y la crítica axiológica de las normas que regulan las formas políticas de ordenación humana”, no obstante lo cual distingue un sentido propio, otro amplio y la acepción vulgar. En cuanto a las materias que contempla –o puede contemplar– el derecho político, señala el autor nociones filosóficas del derecho, filosofía política, historia de las ideas políticas, de las instituciones y de la legislación, y legislación vigente.

En el segundo capítulo, el ilustre catedrático español señala como los dos elementos integrantes del derecho político, lo jurídico (respecto de lo cual remite a la voz “Derecho” de la enciclopedia donde el trabajo fue publicado originalmente) y lo político. Con relación a esto último, distingue el concepto humanista, el vulgar y el schmittiano. El concepto propio del humanismo cristiano se deduce de la visión antropológica cristiana, en tanto consiste en una “proyección objetivada del obrar humano”. Siendo la convivencia humana forzosa, en virtud de la propia naturaleza del hombre, e implicando la convivencia entre los hombres una organización, la política será el conjunto de relaciones entre los hombres que no tiene en cuenta —a diferencia de la moral, con la cual traza un paralelo en este aspecto— la justicia, sino sólo la seguridad. Según el criterio vulgar, la norma política es la que regula aquellas relaciones derivadas de la necesidad natural de convivencia, sin más calificación. Por último, conforme al criterio de Carl Schmitt, la característica de lo político radica en anteponer la distinción o valoración entre amigo y enemigo a cualquier otra consideración ulterior. Señala Elías de Tejada el error de esta visión maniquea de la política, que radica, básicamente, en pretender otorgar existencia ontológica a la enemistad que —tal como otros factores negativos— es sólo carencia de amistad, no advirtiendo —además— que la dicotomía amistad-enemistad no es una nota esencial de la política, sino una consecuencia externa de la política, entendida como un orden basado en la seguridad.

La tercera parte del segundo capítulo se refiere a las formas políticas. Toma el autor el concepto aristotélico y escolástico de forma y destaca que al estudioso del derecho político le interesa la forma en tanto se refiere a la operación. De allí parte para llegar a la filosofía alemana contemporánea de Eduard Spranger (quien intentó interpretar las conexiones vitales, nombre con el que se refería a distintas características psicológicas de los hombres en su proyección hacia los demás, hacia la cultura y la naturaleza). Agrega Elías de Tejada, conforme al pensamiento clásico, que el hombre es un ser social por naturaleza y en la convivencia —en distintas formas— se dan conexiones entre los hombres, de diversos estilos que distinguió Spranger, quien también clasificó a las uniones humanas como constituidas por actos de poder y de subordinación o bien, por actos de simpatía y de coordinación. La objetivación de este planteo traduce a las primeras como “formas sociales” (orden de convivencia según el amor) y “formas po-

líticas” (orden de convivencia según el poder), las que se presentan, en la realidad, unidas y su combinación a lo largo de la historia produce las distintas formas políticas que son el objeto material del derecho político. Distingue –por último– Elías de Tejada el triple contenido del derecho político: material, histórico y crítico.

Sentadas de este modo las bases de lo que va a constituir el resto de la obra, acomete lo que resulta ser la parte más extensa del trabajo: la evolución de los estudios sobre lo social y lo político a la luz de la historia, hasta llegar a la constitución del Derecho Político como una disciplina con una cierta autonomía y con perfiles bien delimitados, lo que recién ocurre –según señala– en Alemania, en el siglo XIX.

Parte así, en el Capítulo III, de las civilizaciones en las cuales, básicamente, los preceptos políticos eran parte o consecuencia directa de los preceptos religiosos. Continúa analizando la aparición, en la Grecia pre-socrática, de la ciencia política como una técnica o saber especializado referido al gobierno de la polis (la *techné politiké*), el posterior intento de Platón de corregir la realidad modelándola a partir de una concepción ideal, utópica, de sociedad perfectamente justa, y la superación de tales posturas por Aristóteles, quien reconstruye a la *politeia* como *techné*, partiendo de lo ideal pero también de lo real, y estudia las posibles formas de gobierno, situando la perfección de la vida política en la obediencia a leyes justas. Continúa el autor señalando que los jurisconsultos romanos, tomando elementos de las escuelas postaristotélicas, identificaron al derecho político con todo el derecho público (*ius publicum*); al decir de Ulpiano, aquel que “mira al gobierno del pueblo romano”, en lo que constituyó el primer paso para la especialización de la disciplina en estudio. Con el advenimiento del cristianismo, a raíz de la concepción trascendente del hombre, desaparece la unión entre lo político y lo religioso y aparece el nuevo problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. El posible derecho político, en los comienzos del cristianismo, al decir de Elías de Tejada, “se engarza en la ética y se encuadra en la teología”. La escolástica, por su parte, intenta a través de Santo Tomás de Aquino independizar formalmente a los saberes políticos sin sacarlos del marco teológico. El inicio de la secularización y ensanchamiento del tema comienza –según el autor– con los cambios filosóficos, políticos, sociales y religiosos de la Baja Edad Media, que importan en ciertos aspectos un comienzo de retorno al paganismo, que se efectivizará en el Renacimiento, donde lo jurídico y lo ético dejan su lugar a lo políti-

co (de lo cual es muestra Maquiavelo), con excepción de los maestros de la neoescolástica española y también de algunos autores protestantes que intentan conservar los fundamentos teológicos de la filosofía del derecho y el derecho político. A fines del siglo XVII ya se había llegado a determinar un núcleo de asuntos políticos y es en la Alemania del siglo XIX, fundamentalmente a partir de Klüber, que comienza el derecho político como derecho del Estado, a través de la concepción de éste como persona moral, que permanece pese al cambio de formas de gobierno, en lo que constituye el principio de la idea moderna de derecho político como disciplina independiente. Superadas las amenazas del positivismo (que tiende a la absorción del derecho político en la sociología) y del idealismo hegeliano (que lo convierte en un momento de la evolución del espíritu universal), continúa la progresiva independización del derecho político a partir del estudio de cuestiones constitucionales y el afianzamiento de la personificación del Estado, siendo Gerber, a mediados del siglo XIX, el primer gran maestro del derecho político alemán. Éste une los elementos jurídico y político en la construcción técnica del Estado, al cual considera como organismo moral, pone al príncipe como parte de la máquina política y da comienzo así a la existencia del derecho político contemporáneo, restando sólo su sistematización. Luego de varios intentos en este sentido, a fines del s. XIX, es con las obras cumbres del positivismo iuspolítico alemán de Hermann Rehm y Georg Jellinek, llamadas "Teoría del Estado", que llega a su perfección sistemática el derecho político, a fines del s. XIX y comienzos del XX.

No obstante, señala nuestro autor la crisis en la que este derecho político positivista, perfecto en cuanto al sistema pero falso en sus fundamentos, cae en el siglo XX, a raíz de las falencias de sus bases filosóficas, de las negaciones de la doctrina de la personalidad estatal, del nihilismo dogmático, fruto de llevar al positivismo hasta sus últimas consecuencias, y del totalitarismo político.

Por último, indica Elías de Tejada el camino para superar la crisis, que sólo puede consistir en darle a la sistemática perfecta de Rehm y Jellinek un contenido que provenga de una filosofía sólida, superadora del positivismo, que no puede ser otra que el humanismo cristiano que "considere a lo político como secuela natural de la naturaleza humana" y esté abierto al destino trascendente del hombre.

En definitiva, resulta esclarecedor e iluminador leer esta obra en el momento que nos toca vivir, en el cual no sólo el derecho político

sino el derecho todo se encuentra en una crisis, aun más profunda que la de mediados del siglo XX, habiendo caído tanto el derecho como la ley que había ocupado su lugar. Elías de Tejada muestra el camino: la vuelta a un derecho que se base en una filosofía auténtica que, si completamos la lectura con la *Introducción al Estudio de la Ontología Jurídica* del mismo autor (Madrid, 1942), no sólo incluye la visión antropológica cristiana ya indicada, sino que debe partir de una filosofía católica, de una metafísica creacionista y que reconquiste la unidad de la gracia y la naturaleza y la unión del hombre con Dios, y no de una filosofía “puramente humana” y, como tal, antinatural, ni tampoco de una visión de la naturaleza humana desarraigada de Dios, también antinatural.

ALBERTO SILVIO PESTALARDO

Juan Waldemar Wally, *Generación argentina de 1940. Grandeza y frustración*, Editorial Dunken, Buenos Aires, Noviembre de 2007.
Prólogo de Francisco José Pestanha.

La obra que comentamos tiene el valor de haber sido pensada desde el interior de la provincia, por un hombre sin duda formado en nuestra universidad, pero nacido en Balcarce y vecindado desde hace muchos años en Olavarría, en el centro de la provincia de Buenos Aires. Dedicado a la docencia –que ahora ha culminado con su jubilación–, nunca ha dejado –ni dejará– de pensar en el país y sus fenómenos culturales. La vida pública lo llevó a la dirección de cultura por muchos años y su enseñanza ha trascendido el marco de la ciudad de residencia, para convertirse –ya sea mediante cursos, clases o artículos– en lo atinente al pensamiento nacional, en un referente del sur bonaerense.

Como el mismo autor señala en su presentación, el macroenquadre de la obra debe apreciarse desde la periodización de las generaciones argentinas –hecha en la década del 70 por el Dr. Jaime Perriau en el libro que, bajo ese nombre, publicó Eudeba– y que, a su vez, reconoce el impulso basal de las enseñanzas de Ortega y Gasset.

De esta manera, Wally se propone analizar una generación –que en la cronología de Perriau sería la décima– que llama “de 1940”, que estaría formada por los nacidos entre 1889 y 1902 y cuya *epogé* se habría dado en la década del 40 y en torno a 1950, época que el autor llama “de oro” para la música, el cine y el deporte nacional. Esta décima generación tuvo su etapa de formación entre 1910 y 1925 y la importancia de su gestión coincidiría, en gran parte, con el gobierno del Gral. Perón. El autor la ubica entre 1940 y 1955 y no la reduce a la Argentina, sino que la refiere al mundo latinoamericano.

Las ideas-fuerzas de esta generación, según el autor, se refieren a la reivindicación del papel del Estado, como reacción al liberalismo de la etapa anterior, a la toma de conciencia sobre la necesidad de un modelo superador del agroexportador; de allí, la importancia que se dio al industrialismo, unido a una visión nacionalista de lo económico y de lo cultural, el descubrimiento modélico de una ética pública basada en la justicia social y en la soberanía política. Estas ideas fuerzas estaban unidas a la revolución estética –del grupo martinfierrista y del grupo de Boedo–, a la renovación del catolicismo –con epicentro en los Cursos de Cultura Católica– y a la oxigenación filosófica que llevó a la decadencia del fulgor de la *belle époque*, hecha añicos con la Primera Guerra Mundial y las inicuas condiciones del Pacto de Versalles –que incubaría los resentimientos que van a desembocar en la segunda catástrofe europea–. Todo ello abrió la posibilidad de un nuevo tiempo cultural y político, que debió ser encausado por el peronismo, en cuyas manos estuvo –sin duda– la posibilidad de configurar un panorama nacional propio, dejando de lado las vigencias de un modelo liberal que no se adaptaba al *modus essendi* de nuestros pueblos.

Esta tesitura lleva al autor a analizar a los principales protagonistas culturales de esta generación: Scalabrini Ortiz, Jaureche, Ernesto Palacio, Diego Luis Molinari, Casares, Manuel Savio, Ramón Doll, Armando Cascella, Leopoldo Marechal, Leonardo Castellani, Nimio de Anquín, Carlos Astrada y Discépolo. Como toda enumeración –y ésta es abundante y cuidadosa–, no puede ser abarcativa de cada uno de quienes configuraron esa generación, pero sin duda no se omite a los principales referentes de esa cultura nacional.

Pero tras esa alternativa brillante, los fenómenos políticos vinculados con el peronismo –con sus luces y sus sombras– llevaron a la fatiga y a la crisis.

Hasta aquí –de manera muy sintética–, lo esencial de la obra, a la que se agrega una importante y cuidada galería fotográfica y una completa lista cronológica. Lo dicho hasta aquí es significativo para valorar esta prolija obra. Sólo, a modo de comentario, me permito agregar la necesaria conclusión de esa revisión histórica: las causas del fracaso.

Hace ya muchos años, algunos jóvenes éramos invitados, por buena parte de esos hombres, a las reuniones que se realizaban en el Ateneo de la República, convocadas por Mario Amadeo. Allí conocí a

muchos protagonistas de la política, que pensaron en la posibilidad de reivindicar las banderas del pensamiento nacional a las que se refiere el autor, durante el gobierno del General Onganía. En el aparte de una de ellas, en un soleado mediodía del invierno de 1968, en un raptó de sincera desolación, el Dr. Máximo Etchecopar –uno de los más lúcidos pensadores de la generación a la que se refiere la obra– señaló que el momento hubiera sido 1945, pero que ya era tarde. A ello le contestó Don Santiago de Estrada –quizá para no desencantar a los jóvenes que allí estábamos– diciendo: “Mirá, Máximo, la Revolución nos alcanza cuando Dios quiere; la cuestión es responder adecuadamente cuando sucede”.

He pensado mucho en ese episodio porque, sin duda, el Dr. Etchecopar tenía razón. En efecto, veinte años después, el mundo era otro: ni la Argentina gozaba ya de las ventajas comparativas de la década del 40 ni Europa –referencia obligada en los sectores bienpensantes– estaba herida por sus guerras. Un nuevo imperialismo –el norteamericano– había tomado el lugar del hegemon y la ingenuidad del gobierno no daba para más.

Quizá, si Perón no hubiera sido víctima de las dolencias morales que se manifestaron a medida que avanzó en su gestión –y que lo rodeó de gente de esa laya–, si hubiera sido capaz de ayudar a formar una clase cultural y política que profundizara las ideas y obras de los años 40, la Argentina habría podido conformarse como la gran potencia de Sudamérica. Pero las heridas abiertas en la segunda parte de los años cincuenta –y que son reabiertas cuando es útil para el poder de turno– nos han llevado por otros caminos.

Aquella Argentina (“Nacida a ser si su blasón no vende/ de la indígena América señora”, al decir de Castellani) hoy sobrevive al filo de la disolución, como furgón de cola de Brasil, que sí mantuvo una clase política suficientemente coherente como para incluir a civiles y militares, a un ex marxista como Cardoso o a un metalúrgico “trabalhista” como Lula.

En esta coyuntura, la obra de Juan Wally resulta valiosa para tomar conciencia de nuestro rumbo y para pensar que nuevas generaciones podrán insertar a la Argentina en el lugar para el cual Dios la creó, que no es precisamente el de exportar materia gris al extranjero.

CARLOS RAÚL SANZ

PARTE VI

LAS ENSEÑANZAS DEL PAPA S. S. BENEDICTO XVI

AUDIENCIA GENERAL

21 de mayo de 2008

De este contacto del corazón con la Verdad, que es Amor, ha nacido la cultura, toda la gran cultura cristiana. Y si la fe sigue viva, esta herencia cultural no muere, sino que sigue viva y presente. Los iconos siguen hablando hoy al corazón de los creyentes; no son cosas del pasado. Las catedrales no son monumentos medievales, sino casas de vida, donde nos sentimos “en casa”: en ellas encontramos a Dios y nos encontramos los unos con los otros. Tampoco la gran música –el canto gregoriano, Bach o Mozart– es algo del pasado, sino que vive en la vitalidad de la liturgia y de nuestra fe.

Si la fe es viva, la cultura cristiana no se convierte en algo pasado, sino que sigue viva y presente. Y si la fe es viva, también hoy podemos responder al imperativo que siempre se repite en los Salmos: “Cantad al Señor un cántico nuevo”.

Creatividad, innovación, cántico nuevo, cultura nueva y presencia de toda la herencia cultural en la vitalidad de la fe no se excluyen, sino que son una sola realidad: son presencia de la belleza de Dios y de la alegría de ser hijos suyos.

DISCURSO DE BENEDICTO XVI AL CLERO DE LA DIÓCESIS DE BOLZANO-BRESSANONE

6 de agosto de 2008

El miércoles 6 de agosto, el Papa Benedicto XVI, que estaba pasando unos días de descanso en el seminario de la diócesis de Bolzano Bressanone, mantuvo un encuentro con el clero y seminaristas de la diócesis en la catedral, que revistió la forma de coloquio. El encuentro se inició con el rezo de la Hora intermedia. A continuación, el obispo diocesano, Mons. Wilhelm Emil Egger, o.f.m.cap., pronunció unas palabras en alemán, italiano y ladino, en las que presentó el encuentro como singular catequesis del miércoles, una audiencia caracterizada por preguntas que “vienen directamente de los sacerdotes, y que han sido elegidas entre las que representaban mejor el sentir de todos y la realidad diocesana”; le dio las gracias –dijo– “por acompañarnos y ayudarnos a ver con los ojos de la fe nuestra situación, nuestras alegrías y nuestros problemas” y concluyó recordando al Papa Pablo VI en el trigésimo aniversario de su muerte: “En su pontificado se realizó la reorganización del consejo de nuestra diócesis, un acontecimiento que ha dado muchos frutos”. El Romano Pontífice dio las gracias por esta reunión familiar y se excusó por no poder hablar en ladino. Luego, cinco sacerdotes y un seminarista hicieron sendas preguntas al Santo Padre Benedicto XVI (cuatro en alemán y dos en italiano).

De dicho diálogo, extractamos los párrafos siguientes:

“San Pedro, en su primera carta, escribió aquella frase que los teólogos de la Edad Media tomaron como legitimación, casi como encargo para su labor teológica: ‘Estad siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que os pida razón de vuestra esperanza’ (1 P 3, 15).

Apología del *logos* de la esperanza, es decir, transformar el *logos*, la razón de la esperanza en apología, en respuesta a los hombres. Evidentemente, San Pedro estaba convencido de que la fe era *logos*, de que era una razón, una luz que proviene de la Razón creadora, y no una mezcla, fruto de nuestro pensamiento. Precisamente por eso es universal; por eso puede ser comunicada a todos.

Este *logos* creador no es sólo un *logos* técnico...; es amplio: es un *logos* que es amor y que, por tanto, puede expresarse en la belleza y en el bien. En realidad, ya he dicho en otra ocasión que para mí el arte y los santos son la mayor apología de nuestra fe. Los argumentos aducidos por la razón son muy importantes y no se puede renunciar a ellos; pero luego, a pesar de ellos, sigue existiendo el disenso.

En cambio, al contemplar a los santos, esta gran estela luminosa con la que Dios ha atravesado la historia, vemos que allí hay verdaderamente una fuerza del bien que resiste al paso de los milenios, allí está realmente la luz de luz. Del mismo modo, al contemplar las bellezas creadas por la fe, constatamos que son sencillamente la prueba viva de la fe. Esta hermosa catedral es un anuncio vivo. Ella misma nos habla y, partiendo de la belleza de la catedral, logramos anunciar de una forma visible a Dios, a Cristo y todos sus ministerios: aquí han tomado forma y nos miran.

Todas las grandes obras de arte, todas las catedrales –las catedrales góticas y las espléndidas iglesias barrocas– son un signo luminoso de Dios y, por ello, una manifestación, una epifanía de Dios. En el cristianismo se trata precisamente de esta epifanía: Dios se hizo una velada Epifanía, aparece y resplandece.

Acabamos de escuchar el órgano en todo su esplendor. Yo creo que la gran música que nació en la Iglesia sirve para hacer audible y perceptible la verdad de nuestra fe, desde el canto gregoriano hasta la música de las catedrales, con Palestrina y su época, Bach, Mozart, Bruckner y otros muchos. Al escuchar todas estas obras –las pasiones de Bach, su Misa en *si* bemol, y las grandes composiciones espirituales de la polifonía del siglo XVI, de la escuela vienesa, de toda la música, incluso de los compositores menos famosos– inmediatamente sentimos: ¡es verdad! Donde nacen obras de este tipo, está la Verdad. Sin una intuición que descubre el verdadero centro creador del mundo, no puede nacer esa belleza.

Por eso, creo que siempre deberíamos procurar que ambas cosas vayan unidas, que estén juntas. Cuando, en nuestra época, discuti-

mos sobre la racionalidad de la fe, discutimos precisamente del hecho de que la razón no acaba donde acaban los descubrimientos experimentales, no acaba con el positivismo. La teoría del evolucionismo ve la verdad, pero sólo ve la mitad de esa verdad. No ve que detrás está el Espíritu de la creación.

Nosotros luchamos para que se amplíe la razón y, por tanto, para una razón que está abierta también a la belleza, de modo que no deba dejarla aparte, como algo totalmente diverso e irracional. El arte cristiano es un arte racional –pensemos en el arte gótico o en la gran música–, pero es expresión artística de una razón muy amplia, en la que el corazón y la razón se encuentran. Ésta es la cuestión. A mi parecer, esto es, de algún modo, la prueba de la verdad del cristianismo: el corazón y la razón se encuentran, la belleza y la verdad se tocan. Y cuanto más logremos nosotros mismos vivir en la belleza de la verdad, tanto más la fe podrá volver a ser creativa también en nuestro tiempo y a expresarse de una forma artística convincente.

Así pues, querido padre Hopfgartner, gracias por su pregunta. Tratemos de hacer que las dos categorías, la estética y la noética, estén unidas y que en esta gran amplitud se manifieste la integridad y la profundidad de nuestra fe”.

PARTE VII
DOCUMENTOS

**MENSAJE INAUGURAL
DEL DR. ARTURO FRONDIZI ANTE LA ASAMBLEA
LEGISLATIVA REUNIDA EL DÍA 1º DE MAYO DE 1958¹**

Sumario

- I. Introducción
- II. Bases políticas del desarrollo nacional
- III. Bases económicas del desarrollo nacional
- IV. Bases sociales del desarrollo nacional
- V. Bases culturales del desarrollo nacional
- VI. Fuerzas armadas y desarrollo nacional
- VII. Argentina en el mundo

I. Introducción

La Nación Argentina inicia hoy un nuevo período constitucional, que las circunstancias han convertido en comienzo de una nueva era. En sus aspectos concretos, este comienzo está colocado bajo el signo de la normalización institucional: hoy se instala, en todos los poderes de gobierno, a hombres elegidos por el pueblo y se reponen las instituciones que señala la ley. En lo profundo, este acto inicial está presidido por una idea moral: la clara e inequívoca voluntad de reencuentro argentino y de reanudar el desarrollo nacional, expresada por el pueblo en su pronunciamiento electoral del 23 de febrero de 1958.

Este acontecimiento se produce en excepcionales circunstancias históricas. Podemos afirmar, con plena conciencia, que la Argentina

¹ Arturo Frondizi fue electo Presidente de la Nación el 23 de febrero de 1958. Asumió el 19 de mayo de ese año. Fue derrocado el 29 de marzo de 1962.

enfrenta hoy una encrucijada de su destino. Los problemas económicos que tradicionalmente han demorado el progreso nacional suman ahora dimensiones que parecen superar la energía y los recursos disponibles para su solución. Frente a nosotros, a partir de este momento, dos perspectivas se abren para nuestra patria. O seguimos paralizados en nuestro desarrollo, empobreciéndonos paulatinamente, estancados en nuestras pasiones y descreídos en nuestra propia capacidad, y nos despeñamos en el atraso y la desintegración nacional; o, en cambio, cobramos conciencia de la realidad, imprimimos un enérgico impulso y nos lanzamos, con decisión y coraje, a la conquista del futuro por el camino del progreso y de la grandeza del país.

Hora crítica, sin duda, pero hora hermosa también, esta coyuntura histórica que pone en nuestras propias manos, en las manos de las mujeres y los hombres de esta Argentina viviente, el destino de la patria. De nosotros, protagonistas del momento histórico, depende que el país languidezca o que la Nación desarrolle todas sus posibilidades latentes, sobre la base de las reservas morales y espirituales de su pueblo y de su creciente progreso económico y social.

Por su magnitud, la empresa que nos aguarda no puede ser obra de un hombre ni de un grupo de hombres. Es tarea de todo el pueblo argentino, e implica, también, una responsabilidad compartida por todos. El país reclama una participación conjunta de los sectores activos y un aporte integral de esfuerzos individuales. Nadie debe esperar que todo provenga del gobierno. El Poder Ejecutivo cumplirá su parte, prestando la ayuda que sea necesaria y estimulando la acción de las fuerzas creadoras, que residen únicamente en el seno del pueblo.

1. Reencuentro de los argentinos

Para que se pueda llevar a cabo esta empresa de realización nacional es condición previa e indispensable sellar definitivamente el reencuentro de los argentinos y alcanzar una plena y efectiva paz nacional. Debemos eliminar los motivos de encono, los pretextos de revancha y los últimos vestigios de persecución que pudieran subsistir. Debemos extirpar de raíz el odio y el miedo del corazón de los argentinos.

Recibimos y valoramos todo el pasado, con su grandeza y sus debilidades, pero ese pasado queda a nuestras espaldas. No nos volveremos a remover las culpas ni a deslindar las responsabilidades que allí, desde hoy, quedan para que las juzgue la historia.

Hoy, 1º de mayo de 1958, el gobierno de la Nación Argentina, en nombre del pueblo, baja el telón sobre cuanto ha ocurrido hasta este preciso instante. Cerramos una etapa para poder dar, entre todos, un gran paso hacia adelante.

En cumplimiento de ese imperativo histórico y de acuerdo con el compromiso contraído con el pueblo durante nuestra campaña electoral, el primer proyecto que elevaremos a la consideración de Vuestra Honorabilidad será la sanción de una amplia y generosa amnistía.

Con esa misma inspiración, mientras dure nuestro gobierno, en la Argentina nadie será perseguido por sus ideas ni por su actuación política o gremial, ni habrá otras comisiones investigadoras que aquellas que se propongan estudiar las inmensas posibilidades de progreso espiritual y material de la Nación. El Poder Ejecutivo considera que debe ser derogada toda legislación represiva de las ideas y suprimidos los organismos creados a tal fin. Cualquier ciudadano podrá elegir y ser elegido y todos los partidos políticos podrán constituirse y desarrollar libremente su actividad.

2. Marchar todos juntos

El Poder Ejecutivo empeñará su máximo esfuerzo para hacer realidad estos anhelos. He llegado a la Presidencia de la Nación como candidato de la Unión Cívica Radical Intransigente, pero he sido votado por vastos sectores del pueblo argentino que quieren bienestar, libertad, paz y progreso. A partir de hoy, gobernaré para todos los argentinos y reclamaré el concurso de cuantos comparten los anhelos del pueblo, cualquiera sea su militancia política y sin otra condición que su honestidad y su capacidad.

Abandono toda tarea partidista y declaro solemnemente que desde la Casa de Gobierno no se hará política de partido. La Argentina necesita que se establezcan las condiciones de una profunda convivencia civilizada, comenzando por una efectiva convivencia política. Debemos terminar con el sectarismo y la intolerancia, para emprender una tarea fecunda basada en el respeto hacia el adversario, el estudio en común de los grandes problemas nacionales y la participación de los más capaces en las tareas concretas. El Poder Ejecutivo contribuirá a estos propósitos promoviendo reuniones y consultas con los partidos políticos, con dirigentes gremiales del trabajo y de la producción, con hombres de ciencia, técnicos y profesionales, con institucio-

nes regionales representativas y con las expresiones más destacadas de la vida espiritual y cultural argentina.

Para que todos puedan participar en la discusión de los problemas nacionales, el Poder Ejecutivo facilitará la información necesaria. Los legisladores y las autoridades de los partidos políticos que no estuvieren representados en las Cámaras tendrán acceso a la información más reservada. Queremos que todos compartan el esfuerzo realizador que el país exige, pero queremos también que se comparta la responsabilidad de las decisiones, mediante el conocimiento exacto de los problemas y el confrontamiento exhaustivo de las opiniones.

Para que el esfuerzo a cumplirse sea realmente fecundo, el restablecimiento del estado de derecho y de la seguridad jurídica en la Argentina, que hoy tiene lugar, debe ser puesto al servicio de un objetivo dominante: impulsar el desarrollo económico nacional sobre un fundamento de justicia social y de absoluta vida moral.

II. Bases políticas del desarrollo nacional

Acabo de prestar juramento ante Vuestra Honorabilidad como Presidente constitucional de los argentinos. Desde el momento mismo de ese juramento, han quedado restablecidos en el país el estado de derecho y la seguridad jurídica. El destino ha querido que la generación a que pertenezco asistiera, apenas iniciada su vida cívica, a la caída del Presidente Yrigoyen, que operó la ruptura del orden constitucional. Desde entonces, esa generación volcó sus mejores esfuerzos en la lucha por la restitución del régimen democrático. Hoy el país retoma la senda institucional. Nuestros títulos provienen de un comicio correcto, garantizado por integrantes de las Fuerzas Armadas de la Nación. Ese comicio se efectuó en cumplimiento de la palabra que éstas empeñaron y la entrega del poder se cumple en el plazo previsto. Éstos son hechos objetivos, que la historia registrará en toda su significación.

No sería leal con mi conciencia si no recordara otra vez, ahora, como lo hiciera durante el proceso electoral que culminó en el comicio del 23 de febrero, que ha habido inhabilitaciones y proscripciones políticas. Pero una amplia mayoría del pueblo nos ha votado y asumiremos todas las responsabilidades que corresponden a nuestra investidura. Garantizaremos la más absoluta libertad y aseguraremos, con total fir-

meza y energía, el orden. Ello valdrá para todas las manifestaciones de la vida nacional: desde los derechos y garantías individuales, hasta la actividad sindical y la vida educacional y religiosa.

1. Significación del estado de derecho

Debe quedar bien claro que el establecimiento del estado de derecho significa la terminación del régimen revolucionario y de toda forma de poder “de facto”. Significa, sobre todo, que el discrecionalismo dejará su sitio a la aplicación íntegra de la Constitución y de las leyes. O sea, la fuerza puesta al servicio del derecho en lugar de la fuerza que intenta crear el derecho. Habrá libertad dentro de la Constitución y orden dentro de la libertad.

La Constitución prevé, sabiamente, el equilibrio y el funcionamiento armónico de todos los poderes del Estado, sobre la base del acatamiento a la voluntad, a los derechos y a la realización del pueblo argentino. Sus disposiciones regulan las funciones, las atribuciones y la interdependencia de los poderes, reservando el veredicto final al pueblo entero, que lo pronuncia a través de comicio limpio. Por encima de la organización constitucional, sólo está el pueblo, de quien provienen nuestros mandatos y a quien rendiremos cuenta de su cumplimiento. En las urnas que deciden el futuro del país, se enmiendan también los errores cuando los gobiernos equivocan el rumbo del destino nacional.

Restableceremos el régimen institucional argentino, para que la plena vigencia del orden jurídico garantice a todos los habitantes de la Nación la intangibilidad de su libertad personal y de conciencia, su honor y sus bienes, y para que resguarde celosamente el fuero íntimo del ser humano. Pero es necesaria también una sana actitud de comprensión por parte de todos los sectores del pueblo, para que todos nos ajustemos espontáneamente al estado de derecho, que no puede resultar solamente del respeto de la Constitución y las leyes. Debemos tomar conciencia de que el orden jurídico crea responsabilidades y que cada uno debe sacrificar algo de sí para no interferir en el derecho ajeno. Todos tienen que contribuir, con su parte de tranquilidad, al orden institucional y al orden público, únicos que harán posible el goce pleno de los beneficios de la libertad.

2. El hombre como ser sagrado

Respetaremos los derechos humanos porque así lo ordenan la Constitución y las leyes, pero, además, porque ese respeto forma parte de nuestra concepción del hombre como ser sagrado.

En tal virtud se preservará celosamente el ámbito de la vida privada en la conciencia y en el hogar. Bajo nuestro gobierno estarán plenamente garantizados las libertades y derechos esenciales que hacen a la conciencia: la libertad de expresión, la libertad de asociación, el derecho de reunión y, sobre todo, el derecho a la crítica y a la oposición en medida legítima. Esas garantías concretas alcanzarán a las comunicaciones personales, a la correspondencia y a la intimidad del hogar, que serán otros tantos reductos inviolables, liberados del temor a los ultrajes y a los allanamientos practicados sin orden de autoridad competente.

Preservaremos la integridad de la familia, en sus bases morales, económicas y jurídicas. Deberán proveerse los medios que posibiliten una vida familiar digna y decorosa: educación de los hijos, atención de su salud y sólida formación espiritual. Dentro del gran esfuerzo nacional que emprenderemos, la juventud hallará el ámbito propicio para hacer valer su derecho a una vida plena y gozosa, que le brinde bienestar, capacitación y cultura. El empuje de la juventud será uno de los poderosos motores del gran impulso que cobrará la Nación.

3. Federalismo y vida municipal

Deberá preservarse, en su auténtico significado, la vigencia del federalismo argentino. Limitado a formas aparentes, desprovisto de substancias, no ha impedido el proceso de empobrecimiento del interior del país ni su creciente sujeción a las concentraciones portuarias. No son los elementos disociadores, sino los principios de solidaridad e integración nacional que inspiraron el mantenimiento y consolidación de los pactos preexistentes, los que deben orientar la efectiva acción federalista.

El fortalecimiento de las bases concretas del régimen federal no debe hacernos olvidar que constituimos, como Nación, una unidad de destino. Ese sentido de unidad nacional debe prevalecer en cada uno de los aspectos del desarrollo espiritual y material de las regiones argentinas. El federalismo argentino ha sido, históricamente, un factor

de integración nacional, y esa concepción debe ser rigurosamente preservada frente a los embates de quienes, amparándose en una afirmación localista de las autonomías provinciales, propugnan una versión mal llamada federalista de la economía, ajena a la realidad y a los bien entendidos intereses de las respectivas provincias, cuya suma constituye la Nación Argentina. Las riquezas del país son patrimonio de todos los argentinos y solamente un desarrollo armónico del país en su conjunto puede aprovechar por igual a todos sus hijos.

Otro tanto cabe decir de los municipios, donde la democracia alcanza, quizá, su expresión más directa.

Consideramos que es precisamente allí, en la vida comunal, donde se hacen más evidentes los contenidos populares de la democracia, a través de la participación de todos los sectores representativos, en la elaboración, ejecución y contralor de las medidas de gobierno. Asegurar la vida municipal equivale, pues, a tanto como fortalecer en sus propias raíces la vida democrática que todos aspiramos a que crezca pujante sobre la tierra argentina.

III. Bases económicas del desarrollo nacional

La vida jurídica e institucional de la Nación se asienta sobre una realidad concreta: la realidad económica y social. No basta propugnar y defender la libertad. Hay que establecer y mantener condiciones objetivas que permitan el goce universal de la libertad y el ejercicio pleno de los derechos. Un hombre necesitado, como un hombre atemorizado, no es un hombre libre.

Si queremos efectuar un gran esfuerzo de realización nacional, necesitamos conocer bien la realidad económico-social del país, que es tan concreta como su realidad física o su realidad humana.

1. Panorama económico actual

La situación económica del país es dramática. El tesoro nacional está exhausto y los recursos normales que deben concurrir a sufragar las expensas de la Administración Pública no alcanzan en forma alguna a cubrir los enormes gastos comprometidos. Por el otro lado, las magras reservas de oro y divisas que aún quedan en el Banco Central están afectadas a obligaciones financieras de forzoso cumplimiento y a permisos de importación que ya tienen principio de ejecución.

A esos dos desequilibrios básicos hay que agregar con sus complejas derivaciones económicas y sociales la vigencia de un proceso inflacionario, para cuyo aceleramiento se han dado ya todas las condiciones requeridas.

Si mantuviéramos la política económica seguida hasta este momento, el país se vería abocado, a muy corto plazo, a la cesación de pagos internos y externos. Pero el gobierno ha de adoptar, con la urgencia y decisión que exigen las circunstancias, las medidas necesarias para que ello no ocurra.

La gravedad de la situación ha pasado quizás inadvertida, tras un volumen de gastos que, al tiempo que infundía una falsa euforia, contribuía a acelerar el proceso. El país deberá atenerse a los hechos consumados y sólo cabe ahora afrontar los problemas, con la fe que inspiran la voluntad y la capacidad nacional.

a) Los gastos públicos

Los gastos del Estado han alcanzado considerable volumen. Al presupuesto preventivo publicado oportunamente, se ha sumado una importante masa de necesidades financieras, algunas ya autorizadas y otras en trámite de serlo, que llevarán el total de gastos públicos a triplicar, aproximadamente, los registrados dos años y medio atrás. De ese conjunto de gastos, sólo el 54 por ciento tiene resuelta su financiación. Para el 46 por ciento restante, que comporta el déficit potencial más extraordinario en la historia financiera argentina, habrá que obtener recursos excepcionales en forma urgente. Si no nos dispusiéramos a adoptar drásticas medidas, la administración pública se vería amenazada, a corto plazo, por la cesación de pagos.

Ese déficit no podrá reducirse substancialmente, puesto que la mitad del ejercicio financiero está cumplido y gran parte de los gastos previstos se originan en compromisos ya formalizados. Por otra parte, dentro de los recursos computados están incluidas todas las fuentes financieras de caracteres fiscales o crediticios, permanentes o transitorios, que estaban al alcance del tesoro público. Eso significa que, irremediablemente, el gobierno constitucional deberá arbitrar nuevos recursos, mediante una mayor presión impositiva o inflacionaria, para hacer frente a una enorme masa de gastos carentes de sustento financiero.

Como prueba de la deformación de las finanzas públicas a que ha llegado el país, bastará señalar que el 43 por ciento de los gastos corrientes de la administración pública —excluidas las inversiones y los subsidios a las empresas estatales— tendrá que ser atendido con recursos distintos a los provenientes de las normales fuentes impositivas. Eso significa transferir a las futuras generaciones gran parte de la carga financiera originada por los gastos de funcionamiento de la administración, en violación de todas las sanas normas que rigen la hacienda pública.

Es evidente que el país ha perdido el contralor sobre los gastos del Estado y el empleo de los fondos públicos. Si la Administración ha podido hacer frente hasta ahora a esa creciente elevación de los egresos, ha sido a costa de expedientes de carácter excepcional y transitorio, como la utilización de los ingresos del Fondo de Restablecimiento Económico, el impuesto de emergencia, el producido de la aplicación del régimen de incremento patrimonial y los fondos acumulados en el Banco Central, provenientes de márgenes de cambio. Agotados éstos, se ha previsto el empleo de la totalidad de los fondos bancarios a que legalmente tiene acceso la Tesorería Nacional, para cubrir, con carácter transitorio o de anticipo, las insuficiencias estacionales. Pero aun así, en el curso de los últimos meses ha comenzado una retracción en los pagos de la Administración pública, claro síntoma de la grave situación que afrontamos.

El gobierno encarará el problema y dará estricto cumplimiento a las obligaciones contraídas por la Administración pública. Las exigencias del desenvolvimiento económico, a las que debe ajustarse la política financiera, indicarán si esa provisión urgente de fondos se hará por vía del endeudamiento, del impuesto o de la emisión monetaria. Pero desde ya, el Poder Ejecutivo compromete su decisión de adoptar severas economías para detener ese proceso que amenaza con paralizar el esfuerzo nacional, esfuerzo que todos queremos ver encaminado hacia el progreso económico y la elevación de las condiciones de vida de toda la población.

b) La balanza de pagos

No es menos grave la situación que se plantea en el orden de los pagos con el exterior. En el curso de los últimos tres años, Argentina ha tenido un quebranto comercial de 764 millones de dólares, como consecuencia del exceso de importaciones sobre las exportaciones. Ese

déficit ha liquidado prácticamente las existencias de oro y divisas que se reservan para hacer frente a dificultades de carácter transitorio y excepcional, al tiempo que ha originado una creciente deuda externa, cuyos servicios financieros ya comienzan a constituir un importante pasivo en nuestra balanza de pagos.

Era previsible, con mucha antelación, que llegaría el momento en que el agotamiento de las reservas monetarias y la utilización de los créditos externos expondrían al país a graves consecuencias. Sin embargo, poco o nada se ha hecho para evitarlo. En cambio, se han empleado, para importar artículos superfluos, suntuarios o que el país ya produce, divisas que ahora escasearán para la incorporación de bienes y productos indispensables.

Las escasas reservas que aún restaban en el Banco Central a comienzos del año se encuentran comprometidas al pago de vencimientos de créditos extranjeros ya utilizados y de los permisos de importación que, en gran volumen, ha venido autorizando el Banco Central hasta este momento. El primer trimestre del año en curso ha arrojado un déficit comercial con el exterior de tal magnitud, que si no se adoptaran las enérgicas medidas que estamos dispuestos a adoptar, Argentina podría ver amenazada la provisión de suministros tan vitales como combustibles y materias primas, antes de terminar el año.

c) El proceso inflacionario

El proceso inflacionario que se desarrolla desde las postrimerías de la última guerra, no sólo no ha podido ser contenido, sino que se encuentra notablemente agravado en la actualidad. Su primera consecuencia ha sido la elevación de los precios internos. En 1956, el costo de vida aumentó un 13 por ciento. En 1957, ese incremento fue del 25 por ciento. Tras una aparente calma, proveniente del esfuerzo realizado para demorar la incidencia del proceso en el precio de los artículos de primera necesidad, el encarecimiento de la vida se ha acentuado. La emisión monetaria destinada a financiar excesivos gastos públicos, la reciente elevación del precio de los cereales, las medidas destinadas a salvaguardar el patrimonio ganadero, actualmente en liquidación, y el incremento de los costos provocados por diversos factores concurrentes ya están operando como nuevas causas de elevación de los precios.

La experiencia ha demostrado, una vez más, que para detener el alza del costo de la vida es indispensable desarrollar una política económica y social tendiente a crear más riqueza y a distribuirla con arreglo a normas de equidad.

No es reduciendo el consumo sino aumentando la producción como habremos de lograr el equilibrio y obtener una moneda de valor relativamente estable. El forcejeo entre los precios y los salarios es consecuencia de la legítima resistencia de los distintos sectores de la población a aceptar un decrecimiento de su nivel de ingresos, paralelo al proceso de empobrecimiento a que está sometido el país.

Hay que invertir ese proceso, para buscar el equilibrio en una economía de abundancia, en donde cada aumento de salarios signifique una conquista real y efectiva del trabajador en el goce de mayores bienes. Las riquezas potenciales del país justifican que el esfuerzo se canalice en esa dirección y sólo esperan, para convertirse en realidad, el esfuerzo solidario de los argentinos.

2. Fe en el país y en el pueblo

El panorama que acabamos de exponer refleja, someramente, la gravedad de la actual situación económica. Oportunamente, el Poder Ejecutivo ofrecerá al país un balance e inventario completo de la situación. Ni las cifras expuestas ni lo que se va a dar a conocer significan que pretendamos atribuir o distribuir responsabilidades. Hemos afirmado que bajamos el telón sobre todo el pasado, y ello vale para todos los órdenes de la vida nacional. Queremos que el país sepa dónde está, para apreciar mejor la magnitud del esfuerzo que debe realizar. Lo único que interesa es saber qué se debe hacer y cómo tenemos que hacerlo.

Si nouviésemos, como tenemos, un pueblo con férrea voluntad de realizarse como nación, esta situación sería catastrófica. En Argentina, rica en recursos naturales y fuerte en la decisión de su pueblo, para hacer un gran país, es una carga agobiadora pero no paralizante. Esa realidad dramática e imperiosa, obra como estímulo y como desafío a la inteligencia creadora, a la capacidad y a la voluntad de realización de todos los argentinos.

Estamos en crisis, pero no le tenemos miedo a la crisis. Sabemos perfectamente que, ante las dificultades concretas, cada uno de nosotros hará un examen de conciencia acerca de su responsabilidad y se

preguntará qué puede hacer a favor de la Nación. Frente a la tarea que nos espera, reiteramos nuestra profunda fe en el país y en cada uno de sus hombres y mujeres.

Además, conocemos el objetivo a alcanzar y sabemos cómo hacerlo. Nuestra meta es lograr una economía de abundancia. El camino para lograrlo es promover una rápida y poderosa capitalización nacional, sobre bases de justicia social, e imprimir un enérgico impulso de desarrollo, que el país está totalmente capacitado para emprender.

3. Los males de la burocracia

Antes de plantear los lineamientos básicos de esa empresa de recuperación y realización nacional, debemos considerar uno de los aspectos más agudos del panorama actual. Hemos aludido al déficit presupuestario que gravita como un mal endémico sobre la economía nacional. La Argentina no puede seguir desenvolviéndose en esta forma. La carga financiera de la administración pública no solamente deprime la actividad productiva. Es un factor inflacionario que afecta la estabilidad monetaria y el desarrollo económico. Es necesario e impostergable iniciar una acción de austeridad y racionalización que permita detener el proceso de hipertrofia administrativa, tanto en el orden nacional como en el provincial y municipal. Es necesario que quienes asumen el gobierno, a todo lo largo del país, lo hagan con el convencimiento de que han sido elegidos para desempeñar un servicio a la Nación y no para gozar de las ventajas del poder y extenderlas a las personas de su relación familiar o política.

Debemos combatir los males de la burocracia como uno de los principales factores que paralizan el esfuerzo nacional. No estamos contra los empleados, que trabajan dignamente por su existencia y contribuyen al bienestar general, sino contra las deformaciones de un sistema. Para impulsar su propio progreso, el país necesita una Administración pública eficiente, ágil y moderna.

En el orden nacional hay que lograr el equilibrio entre los gastos corrientes de la administración y los ingresos fiscales de carácter permanente. No es admisible que el país siga financiando gastos comunes, de consumo, mediante la utilización de recursos crediticios que transfieren al futuro el sostenimiento de la administración actual. El crédito sólo debería ser empleado para la financiación de inversiones reproductivas o de aquellas obras que han de beneficiar por igual a

las próximas generaciones y que, en consecuencia, justifican la transferencia de la carga.

No ignoramos que el objetivo es de difícil realización puesto que la dislocación financiera ha alcanzado proporciones imposibles de corregir a corto plazo. No obstante, debemos tender hacia ello desde el primer momento, mediante una adecuada racionalización de los servicios. Las vacantes pueden ser suprimidas; parte del personal existente puede ser redistribuido y puede evitarse la creación de nuevos organismos burocráticos. Pero la solución más efectiva es dar fuerte impulso a la actividad privada de carácter productivo, para crear fuentes de trabajo más provechosas y atractivas que el empleo público y ofrecer un destino menos limitado e infecundo a los miles de jóvenes que consumen en la burocracia su capacidad de trabajo y de creación.

4. Condiciones básicas del desarrollo económico

La promoción del desarrollo nacional, objetivo fundamental de nuestra política económica, debe ser llevada a cabo en todos los planos de la actividad del país. Para que ello sea posible, es indispensable que exista un clima de tranquilidad, seguridad y estabilidad.

El establecimiento del orden jurídico y de una justicia independiente que proteja al ciudadano contra los excesos del poder administrador son condiciones indispensables para el progreso económico. Lo mismo, el respeto por las obligaciones contraídas. No debemos apartarnos de esos principios, ni aun en aquellos casos excepcionales en que la violación de la norma jurídica pareciera justificarse en la defensa de un concreto interés nacional, puesto que el simple quebrantamiento de la juridicidad origina la incertidumbre, promueve la inestabilidad y concluye causando al país más daños de los que se pretendieron prevenir.

La existencia de garantías jurídicas concretas para las personas y los bienes es condición necesaria pero no suficiente. El gobierno debe contribuir creando condiciones que permitan la formulación y desarrollo de programas de largo alcance. La inestabilidad y los cambios de orientación oficial desalientan a los hombres de empresa, puesto que nadie se atreve a trazar planes para el futuro si no está seguro de que las condiciones tomadas como punto de partida se han de mantener en el plazo previsto. Si no puede haber previsión, tampoco habrá

inversión. Y sin inversiones productivas y realizadoras, el sistema económico languidece y declina el bienestar de la población.

Todo gobierno ha de tener un programa, al que ha de ajustar su conducta. Debe definir claramente sus propósitos y llevarlos a la práctica sin dislocar el sistema económico ni paralizar el proceso productivo. Los gobiernos deben proponerse, sobre todo, objetivos realizables y no aventuras teóricas despojadas de contactos con la realidad inmediata. Por nuestra parte, estamos resueltos a dar soluciones concretas a los problemas concretos, conforme lo aconsejen las circunstancias reales.

Las atribuciones económicas del Poder Ejecutivo no serán ejercitadas arbitrariamente. Los programas de acción y las medidas prácticas serán sometidos a la discusión pública y elaborados previa consulta con los sectores que puedan aportar un conocimiento directo de la realidad, al que no tiene siempre acceso el funcionario público. Los distintos sectores sociales interesados participarán activa y responsablemente en la discusión y elaboración de los planes de desarrollo económico nacional. Esperamos, por lo tanto, que esos sectores trabajen con más fe y optimismo cuando llegue el momento de la realización de esos programas. Nadie debe ser testigo, sino actor real y consciente del quehacer histórico.

5. Fines y medios del desarrollo económico

La finalidad de la política económica será emplear mejor los recursos productivos como único medio valedero para obtener el más alto nivel de vida posible, en una comunidad política y económicamente soberana. Aumentar la producción y posibilitar su más equitativa distribución son los dos objetivos que deben ser armonizados. Un aumento del conjunto de la riqueza que produce el país que no aproveche a toda la población no es un bien socialmente apreciable. Una distribución de riqueza que desaliente el esfuerzo productivo concluye por empobrecer a todos. La política económica ha de procurar encontrar y mantener el punto de equilibrio entre la fuerza dinámica de la creación individual y los principios de equitativa distribución impuestos por la solidaridad social.

La creación de riqueza exige un incremento sustancial del ingreso nacional, una movilización integral del esfuerzo productivo del país y un aprovechamiento pleno de todos los recursos disponibles. Para

que este esfuerzo sea duradero, deberán fortalecerse, al mismo tiempo, las bases concretas del desarrollo nacional y deberá emprenderse una acción conjunta con los países limítrofes y vecinos.

a) Comercio exterior

En el estado actual de nuestra economía, basada principalmente en la comercialización de productos agropecuarios, el aumento del ingreso equivale a trazar una nueva y enérgica política de comercio exterior.

La declinación general de los precios agropecuarios en el mercado internacional ha sido artificialmente agudizada por una errónea comercialización de los cereales, frutas y carnes argentinas, que redujo proporcionalmente el ingreso de divisas. Esta situación deberá ser corregida con una mejor orientación del intercambio, la diversificación de los mercados y la celosa defensa de los valores de exportación. Pero a corto plazo, la única solución efectiva consistirá en limitar las importaciones a lo imprescindible. Si lo encaramos seria y urgentemente, podremos asegurar los abastecimientos indispensables para nuestro desarrollo económico, sin afectar las actividades de interés nacional. De lo contrario, la reducción de nuestras importaciones se producirá indiscriminadamente, como consecuencia de la negativa de los proveedores a efectuar embarques sin previo pago. En este caso, el país podrá llegar a carecer de los elementos básicos requeridos por su normal desenvolvimiento económico.

La limitación racional de las importaciones no afectará la economía del país, puesto que, históricamente, el desarrollo económico ha sido más demorado por el exceso que por la falta de importaciones. Gran parte de nuestros recursos básicos y de nuestras posibilidades industriales no han sido explotadas en razón de una excesiva dependencia de las manufacturas y productos de importación. En la medida en que se reduzca esa dependencia, aumentará la actividad económica del interior del país, gracias a la aparición de nuevas fuentes de producción y de trabajo, que darán bases más firmes al desarrollo nacional.

b) Política financiera

La política fiscal, monetaria, crediticia y cambiaria deberá servir de estímulo a la producción útil a la colectividad, alentando a quien

crea riqueza y desalentando al especulador y al ocioso que participa de aquélla sin contribuir a su formación. El actual desenvolvimiento de la economía argentina está indicando que esos objetivos no han sido todavía alcanzados, puesto que el préstamo a interés, la inversión inmobiliaria o la especulación proporcionan a sus titulares, beneficios superiores a los que obtiene quien arriesga su capital y afecta su trabajo personal a la creación de bienes.

Habrà que revisar el sistema impositivo argentino para que pueda desempeñar su función de promoción económica y de equilibrio social. Serà necesario también proporcionar al productor los recursos crediticios que lo liberen de la sangría permanente de la usura, que desalienta la actividad creadora, ahuyenta la inversión, limita la producción y se traduce en una elevación artificial de costos y precios, con la consiguiente repercusión en los hogares humildes.

El ahorro nacional deberá ser encauzado hacia la inversión productiva, evitando su transferencia al exterior o su aplicación a finalidades especulativas. El Estado adoptará todas las medidas que sean necesarias para que el mercado de valores vuelva a ser una importante fuente de recursos necesarios para la expansión de las empresas nacionales.

c) Inversiones extranjeras

El mayor aporte a la capitalización del país deberá provenir del esfuerzo y del ahorro nacional, pero la capacidad de ahorro local es todavía insuficiente para financiar el ritmo de progreso que el país necesita. En tales condiciones, el capital extranjero, aplicado a inversiones productivas, opera como factor de aceleración del proceso.

Las nuevas industrias que se instalen tenderán, en su emplazamiento geográfico, al fomento de las economías regionales y a la creación de centros productivos en el interior del país, basados en el aprovechamiento de los recursos locales. El régimen fiscal y la política crediticia estarán al servicio de ese objetivo que exige, entre otras medidas, el restablecimiento del Banco Industrial como proveedor integral de las necesidades del desenvolvimiento de las empresas industriales.

d) Política energética

Conjuntamente con la promoción industrial, deberá impulsarse enérgicamente el aprovechamiento de las riquezas energéticas y mineras. Debemos alcanzar el autoabastecimiento energético, basado en la explotación de los yacimientos de petróleo y carbón y en la utilización de la potencia hidroeléctrica. Ello nos permitirá ir sustituyendo gradualmente importaciones de combustibles que en 1957 han insumido la cantidad de 318 millones de dólares.

Esa riqueza debe dejar de ser potencial para convertirse en una realidad al servicio del progreso y del bienestar nacional. Aplicaremos allí todos los recursos disponibles para reactivar la producción, puesto que es la inversión más remuneradora que el país puede encarar. Aceptaremos la cooperación del capital privado en la medida en que los recursos oficiales sean insuficientes, pero sin dar lugar a concesiones ni a renunciaciones del dominio del Estado sobre esa riqueza preexistente.

Las reservas comprobadas en petróleo sobrepasan actualmente los 325 millones de toneladas. El gas proveniente de los mismos yacimientos equivale a otros 90 millones de toneladas de petróleo. Esas reservas equivalen, al costo actual de importación, a no menos de 10.000 millones de dólares. Al ritmo actual de aprovechamiento, las reservas comprobadas de petróleo durarán 65 años y las de gas cerca de un siglo. Si se lograra el autoabastecimiento, sobre la base de un consumo creciente, las reservas de petróleo alcanzarían a cubrir las necesidades totales de la Nación por un cuarto de siglo, lapso más que holgado para el descubrimiento de nuevos yacimientos que sustituirán a los que se vayan agotando. O sea que no solamente estamos en condiciones de alcanzar el autoabastecimiento, sino aún, de obtener excedentes exportables.

Frente a la crítica situación actual, la riqueza potencial de nuestros yacimientos petrolíferos abre el horizonte de un futuro bienestar y grandeza nacional. Es pues hacia allí donde debemos canalizar nuestros mayores recursos y energías, puesto que es el camino más corto para alcanzar la meta anhelada. Por eso, atento a la importancia vital que para el porvenir del país tiene la explotación de nuestro petróleo, asumiré personalmente la responsabilidad de dirigir Yacimientos Petrolíferos Fiscales, requiriendo a sus funcionarios, técnicos y trabajadores, el más amplio concurso para el cumplimiento de

su misión, que hace al bienestar de todos los ciudadanos y a la independencia y grandeza de nuestra patria.

e) Siderurgia nacional

Deberá imprimirse, también, fuerte impulso a la siderurgia, que es otra garantía de progreso y soberanía nacional. La puesta en marcha de la planta de San Nicolás tendrá prioridad absoluta en los programas de ejecución. Activaremos la explotación de los yacimientos de carbón y de mineral de hierro de Río Turbio y Sierra Grande, y continuaremos con la ampliación de las plantas de Zapla. La creación de una poderosa industria pesada constituye actualmente el basamento indispensable de todo programa de desarrollo e integración económica nacional. Mientras no logremos alcanzar ese objetivo en nuestro país, será altamente beneficioso concertar acuerdos de abastecimiento de materias primas con los países sudamericanos que cuentan con esos materiales y ofrecen amplio mercado para nuestra producción.

f) Integración del agro

La promoción de una pujante industria será hecha dentro del cuadro de integración económica que constituye la clave de nuestro desarrollo nacional. Dentro de ese cuadro, el agro amplía y profundiza su función económica y cobra nueva significación como factor de progreso técnico y social.

Por haber demorado en exceso su desarrollo energético e industrial, la economía argentina sigue descansando en gran parte sobre lo que produce el sector agropecuario, que actualmente ocupa el 20% de la población. De la riqueza que genera ese sector provienen los recursos externos del país, que son aprovechados por toda la población. Esta transferencia de ingresos está acarreado crecientes penurias económicas al productor agrario. El remedio consiste en elevar la capacidad productiva de todos los sectores económicos, promoviendo un crecimiento armónico e integral de todo el país.

Ese desarrollo significará también progreso para el agro. Permitirá tecnificar y mecanizar las tareas rurales, diversificar la producción e incorporar a la vida del hombre de campo todas las ventajas de la civilización. Esta elevación del nivel de vida significará, a su vez,

una ampliación del mercado de consumo interno, o sea, un nuevo estímulo para la economía nacional.

Junto a estas conquistas técnicas, deberá resolverse el más agudo problema que aqueja actualmente a trabajadores y productores rurales: el acceso a la tierra por cuantos quieran hacerla producir, y la estabilidad del hombre de campo y su familia en la tierra que trabaja. Ambos aspectos constituirán preocupaciones principales de nuestro gobierno, pues en el campo, como en las restantes actividades económicas, la seguridad y la estabilidad son requisitos indispensables de todo progreso.

6. Función económica del Estado

El programa que apenas hemos logrado esbozar significa defender nuestra débil economía nacional del embate de economías más fuertes y de las consecuencias de las crisis exteriores. En el orden interno, deberá garantizarse la libre competencia como estímulo de progreso, con miras al bien común y facilitarse la función creadora de la iniciativa privada. La función del Estado no debe consistir en suplir la acción de los particulares, sino donde éstos no puedan desenvolverse eficazmente. El gobierno cuenta con los resortes necesarios para encauzar la acción privada en el sentido más compatible con el bienestar general, sin necesidad de reemplazarla directamente.

Durante nuestro mandato, el Poder Ejecutivo no propiciará nuevas estatizaciones, puesto que consideramos que los graves problemas económicos que afronta hoy el país no se resolverán transfiriendo actividades del sector privado al sector público. Consideramos, asimismo, que deben desaparecer de la vida política argentina las prácticas de confiscación que, bajo distintos pretextos y apariencias, han contribuido a crear un clima de incertidumbre e inseguridad, incompatible con el concepto de país civilizado. Ello no significa que deba darse un solo paso atrás en lo ya hecho. Las empresas nacionalizadas deben ser mantenidas como tales y, en ese sentido, las decisiones adoptadas deben considerarse irreversibles. En cambio, deberá imprimirse a las empresas estatales la eficiencia que el país reclama. Cuando una empresa privada produce a costos antieconómicos, no obtiene ganancias y va a la quiebra. Pero cuando las pérdidas se producen en las empresas estatales, los recursos se obtienen de los fondos del Estado,

es decir, los carga todo el pueblo. Para que cada uno asuma sus responsabilidades, el país va a conocer los costos de producción de las empresas nacionalizadas. Sus administradores rendirán cuentas periódicamente y se publicarán los planes de inversión y las cuentas de explotación. La subvención del Estado debe ser la forma de asegurar una prestación de servicios a precios inferiores al de su racional costo de producción, y no una manera de disimular la ineficiencia de la dirección y de despreocupar a ésta acerca de los resultados económicos de la explotación.

En la medida en que no se altere el dominio y el contralor público sobre la actividad estatal, puede darse participación a la empresa privada, mediante contratos de locación de obra, de servicios o de suministros de elementos.

Las empresas nacionalizadas deberán tratar, asimismo, de producir al más bajo costo pero no sobre la base de un excesivo esfuerzo del hombre que trabaja. La justicia que reclamamos para el obrero de las empresas privadas debemos comenzar por respetarla y hacerla efectiva en las empresas del Estado, es decir, del propio pueblo argentino.

7. Integración latinoamericana

Una acción conjunta de las naciones latinoamericanas puede influir decisivamente en el desarrollo e integración nacional de cada una de ellas. Invitaremos a los gobiernos de esos países hermanos a defender en el mercado mundial los precios de sus producciones nacionales, a luchar contra las discriminaciones que se hacen respecto de nuestros países y a combatir el *dumping*. Bregaremos por la diversificación y ampliación de nuestros mercados, y por la elaboración y ejecución de planes conjuntos para el desarrollo industrial nacional.

Es necesario que los países de América Latina actúen coordinadamente frente a los organismos internacionales y las potencias inversoras, a fin de defender concretamente las posibilidades de nuestros respectivos desarrollos. Esta política conjunta debe conducirnos a acuerdos bilaterales y regionales, con vistas a la constitución de un mercado común latinoamericano, como culminación de los procesos previos de integración y desarrollo nacionales.

IV. Bases sociales del desarrollo nacional

Hemos debido referirnos con algún detalle a la situación económica del país porque en ella se dan los problemas más graves y los que reclaman más urgente solución. También la realidad social presenta síntomas de anormalidad y malestar. Existe el problema del costo de la vida y existe, además, un problema obrero causado por la injerencia de factores extraños en el seno de la vida sindical.

1. Costo de la vida

Frente al hecho comprobado de que la relación entre el salario y el costo de la vida ha sufrido una profunda variación que perjudica a los trabajadores, el gobierno acordará un aumento de emergencia. Esta medida es indispensable para compensar el encarecimiento de la vida y permitir una vida digna y decorosa a todos los trabajadores manuales e intelectuales. La inspira no sólo un principio indiscutible de justicia social, sino también el interés de todo el país, porque cuando se reduce la capacidad adquisitiva del pueblo se opera una contracción del mercado interno que repercute negativamente sobre el conjunto de la economía nacional.

Hemos recibido el país con una serie de conflictos y dificultades que nos obligan a incluir algunas retroactividades en los aumentos rezagados de sueldos y salarios. Pero, terminados estos inconvenientes, durante nuestro gobierno no seguiremos la perniciosa práctica de fijar salarios con efecto retroactivo.

Los aumentos de sueldos que se resuelvan no deberán significar nuevas alzas de precios para los artículos de primera necesidad, tanto más si se tienen en cuenta los aumentos operados en las últimas semanas. El P.E. está dispuesto a estudiar, junto con representantes de los sectores interesados, las medidas que deberán adoptarse para impedir todo abuso o especulación.

2. Democracia sindical

La otra causa de intranquilidad gremial es que los trabajadores no han podido elegir libremente a sus legítimos representantes y dirigentes. Para su normal desenvolvimiento, el movimiento obrero necesita que imperen en el país las libertades democráticas. Por eso

nuestro gobierno se preocupará ante todo de dictar las medidas necesarias para asegurar el libre ejercicio de los derechos sindicales: el derecho de huelga, de asociación, de reunión, de expresión y de representación. Deberán brindarse asimismo los medios concretos que hagan posible la utilización de radiodifusoras, periódicos y locales, para difundir y hacer conocer las decisiones y los puntos de vista de las organizaciones obreras.

Devolveremos la normalidad y la tranquilidad al campo sindical. Cesarán las intervenciones, interdicciones e inhabilitaciones gremiales.

La entrega de las organizaciones sindicales que todavía deban reintegrarse a sus legítimos dueños, obreros o empleados, deberá cumplirse en término breve y perentorio. Deberá asegurarse a todos los trabajadores la más completa libertad para designar a sus representantes, sin que nadie sea privado del derecho de elegir y ser elegido.

El debate entre los trabajadores se desarrollará sin injerencia alguna del Estado. Quedará descartada la intromisión policial en la vida sindical y quedará igualmente asegurada la custodia de la voluntad gremial libremente expresada. El P.E. no reconocerá ningún derecho a la dirección de un sindicato que no nazca de la voluntad de los afiliados. Ningún hecho de fuerza dará títulos para ejercer el gobierno o la representación de un gremio. La ocupación de los sindicatos por la violencia quedará definitivamente proscripta. Ésta será la forma de asegurar la más auténtica democracia sindical.

3. Responsabilidad de todos los sectores

Los trabajadores deben resolver sus problemas en su propio seno, libres de cualquier interferencia estatal, partidista o patronal. El movimiento obrero es el único árbitro de su propio destino; no tiene dueños ni necesita tutores. Por encima de las tendencias que luchan por el predominio, los trabajadores han demostrado que quieren fervorosamente la unidad y la independencia del movimiento obrero. El P.E. ve con satisfacción los progresos que realizan los gremios en la tarea de reorganizar la Confederación General del Trabajo, pues considera que la existencia de una sola y única central obrera es un factor eficiente de estabilidad y de progreso social y económico en todo país adelantado.

Tenemos confianza en el extraordinario grado de madurez que ha alcanzado nuestra clase trabajadora y confianza en su gran sentido nacional. Ha dado claras evidencias de su comprensión del actual proceso argentino, al reconocer que sus intereses coinciden con los de toda la comunidad y que no hay justicia social verdadera sin la solución de los problemas económicos nacionales.

Sabemos que los trabajadores organizados son uno de los motores fundamentales del progreso histórico, y de esa conciencia nace, precisamente, la extraordinaria responsabilidad que les asignamos en este momento crucial de la vida argentina.

Pero así como la República reclama un esfuerzo conjunto de todos los sectores, todos comparten también la responsabilidad del momento, en sus respectivos ámbitos de acción. Todos deben cumplir su parte en el proceso del desarrollo nacional.

Los empresarios deben mejorar la calidad de la producción, ganar nuevos mercados y regirse por estrictas normas de ética comercial para que la industria acreciente su prestigio en el país y en el extranjero.

Los técnicos y profesionales deben tener sentido social y nacional. Deben promover el mejoramiento del país y la explotación integral de sus recursos. Deben poner su capacidad y su imaginación al servicio del progreso de la República.

Nuevas y fecundas posibilidades aguardan también a los vastos sectores de clase media integrados por comerciantes, pequeños industriales y pequeños productores agropecuarios. El atraso económico del país repercute severamente sobre su condición espiritual y material. El desarrollo nacional, en cambio, abre las perspectivas de un alto nivel de vida para toda la población y crea nuevas demandas y nuevas oportunidades para los negocios, los talleres y las granjas de todo el país. El papel activo que estos sectores sociales pueden desempeñar, junto a trabajadores, técnicos y empresarios, en la transformación económica nacional, redundará a la postre en su propio beneficio, como miembros de la comunidad creadora de todos los argentinos.

V. Bases culturales del desarrollo nacional

El progreso económico y social sólo será fecundo si sirve al desarrollo espiritual del país. Pero, a su vez, el desarrollo nacional recla-

ma que la formación humana y las creaciones culturales de los argentinos se afirmen en la concreta realidad del tiempo y del lugar en que vivimos y sean, también, expresión de los anhelos del pueblo. La realización de estos objetivos incumbe sólo en pequeña parte al gobierno, puesto que toda obra de creación puede surgir, únicamente, del seno del pueblo, pero deberán agotarse todos los medios para crear las condiciones propicias.

1. Política educacional

Dentro de estas condiciones, la política educacional constituye un elemento fundamental. En esa materia, el Estado deberá cumplir con los deberes que prescribe la Constitución y con sus preceptos sobre la libertad de aprender y libertad de enseñar. Todo argentino debe tener asegurado el acceso a la educación y el derecho de elegir, para sí o, como padre, para sus hijos, el tipo de enseñanza que prefiere. La salvaguardia de estos derechos es esencial, porque la imposición obligatoria de un espíritu determinado en la enseñanza constituye un avance peligroso en el ámbito sagrado de las conciencias.

El Poder Ejecutivo está hondamente preocupado por la educación del país. Sabemos que la injusticia social, el atraso en el orden económico y la incapacidad técnica son males agravados por antiguos errores en el orden educacional, que consideramos indispensable reparar.

En primer lugar, la educación, en sus tres ciclos, no debe ser privilegio de determinado sector social, sino derecho de todo el pueblo argentino. Para que tal derecho sea efectivo, no basta la mera declaración de propósitos. Deben adoptarse medidas concretas que permitan transformar en realidad ese deseo.

Deberá destinarse buena parte de los recursos del Estado a la enseñanza, para la construcción de nuevos edificios, la dotación de material científico y pedagógico, el mejoramiento de las remuneraciones del personal docente y la provisión de medios destinados a la población escolar y estudiantil.

Deberá encararse el estudio y la solución de los problemas pedagógicos con criterio moderno, de acuerdo con las normas que los propios educadores aconsejen y lleven a la práctica. Por tal razón, la formación de personal docente capacitado deberá ser tema de particular interés y preocupación.

Es propósito del Poder Ejecutivo encomendar a personas competentes, capacitadas y experimentadas, la dirección de la enseñanza del país, quienes deberán trabajar en estrecho contacto con representantes del personal docente y directivo, para poder resolver con criterio práctico y conocimiento técnico, los problemas concretos que se presenten. En este sentido, consideramos fundamental que el personal docente cuente con las garantías necesarias de estabilidad, mejoramiento y justa remuneración que le permitan desempeñar plenamente su función formativa y social.

Asimismo, dentro del cuadro general de la enseñanza media, la enseñanza técnica debe merecer atención especial, en cuanto es, quizá, la que está más íntimamente vinculada al gran esfuerzo de desarrollo que el país tendrá que emprender.

El Gobierno constitucional que hoy se inicia asegurará la autonomía universitaria y prestará a las Universidades la ayuda que corresponde, a fin de que estos institutos de cultura superior puedan cumplir con sus funciones específicas y promover el progreso científico y tecnológico que el país reclama con urgencia. Las Universidades podrán convertirse así en instrumento de renovación y progreso espiritual y material del pueblo argentino.

2. Vida moral y bienestar social

Este proceso exige también la plena vigencia de los valores morales. Sabemos que la moral no se impone por decreto. Es un modo de vida, un clima que impregna todo el quehacer humano. La República anhela vivir una auténtica vida moral. Hemos dicho que bajamos el telón sobre lo que ha ocurrido antes de ahora, pero a partir de hoy todos tenemos el deber de asumir una conducta ejemplar en nuestra vida pública y privada. La ley sancionará severamente a quienes violen las normas que aseguran la pureza en el ejercicio de la función pública.

El progreso del país no será seguido por la corrupción administrativa ni por el resquebrajamiento de las bases éticas de nuestra sociedad. En este sentido apelamos a la responsabilidad de los órganos de difusión: publicaciones, cinematógrafos, radiodifusoras y medios de publicidad, para que operen como factores positivos en el proceso de fortalecimiento de la moral social e individual.

Para que las fuerzas del espíritu, del trabajo y de la moral se desarrollen plenamente, es necesario cuidar de la salud y el bienes-

tar del pueblo. Nuestra medicina asistencial, tan buena en sus aspectos personales, debe llegar organizada hasta el último rincón del país y hasta el más humilde sector social, en igualdad de posibilidades y de eficiencia para todos. La grave crisis de viviendas debe ser conjurada en sus aspectos más urgentes, estableciéndose las bases para que toda familia pueda disponer de un alojamiento decoroso. No podríamos reclamar energías y avanzar con un pueblo debilitado por las enfermedades y los vicios, por la mala alimentación, la mala vivienda o la inseguridad. El P.E. propiciará planes que aseguren bienestar, seguridad y asistencia social. Desde la niñez hasta la vejez, nuestra mano solidaria concurrirá a asegurar el bienestar del cuerpo y del espíritu para que la Argentina sea el rico patrimonio de un pueblo feliz.

VI. Fuerzas armadas y desarrollo nacional

Hemos hablado de las instituciones políticas, económicas, sociales y culturales. Quiero referirme ahora a las Fuerzas Armadas de la Nación.

He llegado hasta este recinto acompañado por representantes de las tres armas, que acaban de llevar hasta el fin el cumplimiento de la palabra empeñada. La República rinde homenaje a los soldados, marinos y aviadores de la patria que, al custodiar el comicio y entregar el poder, han prestado un servicio histórico a la causa de la democracia en América.

El período revolucionario ha terminado. De aquí en adelante las Fuerzas Armadas no deciden. Ahora deciden los representantes del pueblo, del cual forman parte los ciudadanos que componen a aquellas. He aquí un hermoso destino para miles de jefes, oficiales, suboficiales y conscriptos argentinos. Tienen las armas en la mano y van a acatar la Constitución, los mandatos de V. H. y de las Legislaturas provinciales, las decisiones de la justicia y las órdenes del Presidente como jefe supremo de las fuerzas de aire, mar y tierra, de acuerdo con la Constitución. Somos hombres materialmente desarmados, pero tenemos la fuerza moral que proviene de nuestra investidura.

El Ejército retorna a sus cuarteles, la Marina a sus buques y la Aeronáutica a sus bases, para cumplir las decisiones constitucionales e incorporarse al gran esfuerzo nacional que hoy se inicia. No de-

liberan más. Como ciudadanos tienen todos los derechos y deberes. Como integrantes de las Fuerzas Armadas obedecen los mandatos de los representantes del pueblo. Es el pueblo quien juzga a sus mandatarios. Ninguno de nosotros osará desviarse y, si lo hiciera, la Constitución prevé la corrección. El veredicto final lo pronunciará el pueblo en el comicio.

Como jefe Supremo de la Nación, el Presidente no hará política. No habrá partidismo en la función pública, ni en las Fuerzas Armadas. Ello no significa que las Fuerzas Armadas se desentiendan de los problemas nacionales y populares. Las queremos al servicio de la Nación y no como guardia pretoriana del Presidente.

Por su obediencia a la Constitución, a la ley y a los reglamentos, en las Fuerzas Armadas no habrá otros méritos que los que resulten de la capacidad profesional y de la vocación republicana. Nadie tendrá derecho a apartarse del cumplimiento del deber. En nombre de la jerarquía legítima que la ley establece, el P.E. discernirá y hará respetar los grados alcanzados en la carrera de las armas. En nombre de la disciplina, no habrá otra autoridad que la dispuesta por la ley ni otra orden que la que emane legalmente del superior jerárquico. En las Fuerzas Armadas no puede haber grupos, logias ni fracciones. Hay sólo un Ejército, una Marina y una Aeronáutica. La política partidista está totalmente excluida. Para los militares, como cuerpo, el único partido es la Nación.

Rodeadas por el respeto y la consideración del pueblo, las Fuerzas Armadas tendrán todos los recursos para alcanzar altos niveles de capacitación y contar con los equipos más modernos.

Las Fuerzas Armadas argentinas son guardianes de la soberanía y baluartes de la defensa nacional, pero tienen también a su cargo importantes sectores de la economía del país. Su vocación civilizadora tuvo altas expresiones individuales que no le van en zaga a la vocación libertadora de los próceres fundadores. Son el brazo armado de la Nación Argentina y también brazo impulsor del desarrollo nacional.

Las Fuerzas Armadas argentinas son parte de la nacionalidad, de sus ideales y de sus intereses. Así las concibieron los grandes patriotas que forjaron sus cuadros. Así las quiere el pueblo en cuya entraña se nutren. Las quiere así, presentes en todas las horas en que se decide la suerte del país. En las horas cruentas de las batallas por la defensa del honor y del suelo argentino y en las horas incruentas

pero fecundas, como éstas que vivimos, en las que la patria se juega entera en la conquista de su grandioso destino nacional.

VII. Argentina en el mundo

La República Argentina es una nación soberana. La constituye, en un ambiente geográfico definido, un pueblo consciente de su comunidad de destino, con una historia que alienta este presente y nos empuja hacia el porvenir. Tenemos voluntad y decisión de continuar construyendo la Nación. Lo haremos, lenta o rápidamente, pero lo haremos.

Esta voluntad creadora es la misma que impulsa a los pueblos hermanos de Latinoamérica. Juntos nacimos a la vida independiente y juntos debemos lanzarnos a la conquista de nuestra realización. América Latina es mucho más que un conjunto de naciones unidas por la geografía, por la historia, por las instituciones y por la fe. América Latina es un destino común y una empresa común de redención humana.

Esta comunidad que integramos los pueblos latinoamericanos se asienta sobre un continente que es una unidad en su expresión geográfica y en sus raíces históricas, y que está unido también, por un común anhelo de realización democrática. Pero ello no puede hacernos ignorar el hecho de la desigualdad que se manifiesta, con dolorosa evidencia, entre el progreso y el bienestar alcanzado en una parte de América, y el atraso y la miseria en que viven sumidos millones de seres en la otra parte de América, en nuestra América.

Nuestra primera obligación como americanos es velar por la suerte de esos seres y lograr que ellos gocen los mismos niveles de progreso espiritual y material alcanzados en otras latitudes. Sólo entonces, cuando la comunidad de la geografía, de la historia y del ideal se integren con la similitud del progreso económico-social y del desarrollo espiritual, sólo entonces cabrá afirmar la existencia de una cabal unidad continental.

También es cierto que históricamente pertenecemos al mundo cultural de Occidente, que para nosotros no es condición de antagonismo. Por el contrario, nos sentimos herederos de un legado espiritual basado en el reconocimiento de la condición sagrada y de la capacidad creadora de la persona humana. Por eso, precisamente porque somos hijos de Occidente, nos sentimos parte de la comunidad

universal de los pueblos y sentimos como nuestras las luchas que se libran por la libertad y el progreso en todos los rincones de la tierra.

Por todo ello podemos afirmar que la Argentina actuará en el mundo movida por su vocación autóctona de ser una gran Nación, e impulsada también por su vocación ecuménica de servir a la causa de todo el género humano.

1. Política internacional

En virtud de estos principios, la política internacional argentina deberá colocarse al servicio de la hermandad latinoamericana, del entendimiento entre todos los pueblos y de la vigencia de una moral internacional basada en la libertad, la democracia, la paz, el progreso, la autodeterminación y la plena soberanía de todas las naciones, en un plano de absoluta igualdad. Retomaremos así la doctrina que sintetizó Hipólito Yrigoyen, cuando afirmó que “los hombres son sagrados para los hombres y los pueblos son sagrados para los pueblos”.

Las relaciones con los países hermanos de Latinoamérica deberán ser llevadas a un plano de completa identificación, especialmente en lo que se refiere a los países limítrofes. Debemos concluir con los pequeños problemas de límites y abocarnos a la concertación de acuerdos tan amplios como sea posible, tendientes a impulsar el desarrollo y la integración económica dentro de cada uno de los países. Para que Latinoamérica sea una poderosa comunidad de naciones es indispensable que cada una de ellas alcance la mayor prosperidad posible, pues el desarrollo de cada nación latinoamericana permitirá acelerar el desarrollo de las demás.

Argentina deberá permanecer en la Organización de Estados Americanos para defender estos grandes principios de solidaridad continental. Deberá permanecer también en las Naciones Unidas y demás organismos internacionales de cooperación cultural, social, técnica y humanitaria, pues todos ellos son avances trascendentes hacia la realización de la moral universal a que aspiramos y hacia la instauración de un efectivo derecho internacional.

En el seno de los organismos internacionales, nuestros representantes deberán abogar por el respeto a las normas y a los principios jurídicos que integran el ideario nacional y por el derecho de todos los pueblos a la realización e integración de sus respectivas naciones, eliminando toda forma de colonialismo y dependencia política, económica o militar.

En virtud del anhelo de paz y entendimiento universal, Argentina deberá sostener la necesidad de que la solución de los problemas de carácter internacional se trate y se lleve a cabo dentro de las Naciones Unidas y por los órganos naturales que sus estatutos determinan.

Con ese mismo espíritu, Argentina deberá comerciar con todas las naciones de la tierra, sin discriminaciones y sin inmiscuirse en los problemas internos de otros países. El comercio ha sido, históricamente, un vínculo de unión entre los pueblos y puede cumplir, en nuestra agitada época, un extraordinario papel como factor de integración mundial.

Fieles a una concepción moral que ordena observar una misma conducta en las relaciones entre los hombres y entre los pueblos, cumpliremos todos los compromisos que el país tiene legalmente contraídos. Ello no resultará, pues, de una imposición externa, sino de una consciente y voluntaria decisión del pueblo argentino. En nuestras relaciones buscaremos siempre las vías más expeditivas y el trato más directo, que es la manera como se entienden los pueblos cuando están echando, con optimismo y esperanza, los cimientos de un mundo nuevo.

VIII. En marcha hacia el futuro

Nos aguarda una inmensa tarea. Tenemos que librar una lucha sin cuartel contra el atraso, el estancamiento, el desánimo y la desesperanza. Tenemos que extirpar hasta sus raíces la ignorancia, la miseria, la enfermedad y el miedo al futuro. Tenemos que aplicar toda nuestra fuerza y toda nuestra inteligencia para levantar a este país y lanzarlo hacia adelante. Habrá que construir puentes, diques, caminos, oleoductos, usinas y fábricas sobre toda la República. Habrá que volcar tractores, equipos electrógenos, talleres y máquinas agrícolas sobre todos los campos. Tendremos que multiplicar los caminos, los vagones y las locomotoras. Las alas argentinas surcarán todos los cielos y la bandera de la patria flameará sobre todos los mares, como una mensajera del progreso. Tendremos que movilizar todas las energías y todos los recursos. El destino nos ha lanzado un desafío, y el pueblo argentino lo ha aceptado. Tenemos que vencer, porque esta lucha sin cuartel la hemos de librar en nombre de la justicia y de la libertad.

En esta gigantesca movilización, el único protagonista será el pueblo argentino. En ella no habrá conductores, sino intérpretes de una voluntad multánime, que ha encontrado la hora propicia para su realización. El destino nos ha dado la tremenda responsabilidad de ocupar el primer rango de esta columna que hoy se pone en marcha. Tenemos plena conciencia de que apenas somos instrumentos de una decisión colectiva, pero asumimos la plenitud de los deberes y responsabilidades que ello impone. Apelamos a las reservas morales de la patria para que nos infundan su fe y su tenacidad, para que nos guíen y nos auxilien.

Pedimos a Dios que nos conceda la fuerza necesaria para enfrentar y vencer todos los obstáculos; para tener serenidad, decisión y energía frente a las más graves dificultades; para tener capacidad y equilibrio y para ser justos.

Pedimos a Dios que nos infunda la sagacidad que nos permita reconocer la mayor sabiduría de los demás y utilizarla al servicio del país.

Pedimos a Dios que nos otorgue bondad para amar al prójimo, capacidad para inspirar confianza y humildad para reconocer nuestros propios errores.

Quiera Dios iluminar a Vuestras Honorabilidades, y guiar a este gran pueblo argentino que merece paz, libertad y progreso, por el camino de su felicidad y su grandeza. Pero quiera también el pueblo no esperarlo todo de la Providencia y decidirse a enfrentar el porvenir con ánimo resuelto y esperanzado corazón.