

Cátedra libre de pensamiento Cristiano
Seminario San José de La Plata



DIOS *y el* **Hombre**

Dios y el hombre

ISSN 2618-2858
Calle 24 N° 1630
B1904DCJ – La Plata

Equipo editorial

Directores de la revista

Mons. Mg. Alberto G. Bochatey
Pbro. Dr. Diego J. Bacigalupe

Equipo editorial

Ariel Ferrari
Francisco Orioli
Isidro Tomasi Posadas
Juan Francisco Pappalardo
Juan Marcos Degl'Innocenti
Matías Villareal

Consejo académico

Dr. Alberto Palacios
Pbro. Lic. Gonzalo Huarte
Pbro. Lic. Jorge González
Dr. Juan T. Nápoli
Pbro. Dr. Lucio Florio
Pbro. Dr. Luis Alboniga
Pbro. Lic. Manuel Arrieta
Trad. María C. Pérez Galimberti
Prof. María C. Rodríguez Franco

ÍNDICE

<i>Editorial</i>	151
------------------------	-----

Ensayos y artículos científicos

Mons. Dr. Miguel A. Barriola: <i>Aporte paulino al orden social</i>	155
--	-----

Dr. Eduardo Quintana: <i>Ley de educación sexual integral</i>	173
--	-----

Prof. Gastón L. Medina: <i>Los valores y el derecho</i>	183
--	-----

Pbro. Dr. Diego José Bacigalupe: <i>Una discusión sobre el signo formal (1)</i>	197
--	-----

Artículos de divulgación

Subdiác. Alfredo Nezechuck: <i>La unión de Brest</i>	213
---	-----

Sem. Juan Carlos Encina: <i>Llamado a la vocación: San Agustín</i>	231
---	-----

Reflexiones, reseñas y comentarios

Prof. Ezequiel Piro: <i>El valor intrínseco de toda vida humana</i>	239
--	-----

Sem. Juan Francisco Pappalardo: <i>Pouivet, R.: Después de Wittgenstein, Santo Tomás</i>	243
---	-----



EDITORIAL

El año que estamos concluyendo se parece bastante poco al que hemos iniciado. En escasos meses hemos vivido cambios drásticos desde el punto de vista económico o cultural que han tomado desprevenidos a muchos ciudadanos de este país.

Para ser sinceros, *nada* de lo que ha sucedido debería habernos encontrado así: la poca fortuna de ciertas decisiones (o la falta de ellas) nos ha conducido, *volens nolens*, a la situación actual.

Una revista como la que presentamos, titulada *Dios y el hombre*, parece ir a contrapelo de lo que los tiempos que corren nos están sugiriendo. Si la confrontación por la legalización del aborto no nos hubiera bastado, la discusión sobre la separación entre la Iglesia y el Estado se coló entre los pañuelos verdes y celestes. En todo caso, la dialéctica impuesta parecería dictar: *o Dios o el hombre*.

La mentada separación entre la Iglesia y el Estado está resolviéndose en una cuestión económica. Nos preguntamos, sin embargo, dónde quedará el artículo segundo de nuestra Constitución, que dice que *el Gobierno federal sostiene el culto católico apostólico romano*.

Dejemos aparte, para la consideración de los peritos, las cuestiones en torno al significado de la fórmula constitucional y su alcance práctico. Lo cierto es que se transformará en letra muerta –lo cual debería hacernos pensar en qué valor tiene el resto de la Constitución Nacional–. Efectivamente, la Constitución no se justifica por sí misma ni por la voluntad de los hombres que la sancionaron o modificaron. Sólo será válida si se adecua a algo que no sea ella misma. Hay una historia y una herencia común en esta tierra y en sus habitantes que da lugar a un cierto orden legal que puede ser aceptado. Si no se tiene en cuenta ni la historia ni la herencia, si no se vela en primer lugar por la prosecución del verdadero *bien común* adecuado a lo que el hombre es, mal se puede juzgar el valor de los artículos constitucionales.

Más allá de todo esto, yendo a lo concreto, la separación Iglesia – Estado redundará en la eliminación de los aportes estatales a la Iglesia Católica. Entendemos que ése no es el objetivo de quienes propugnan tal *separación*. Se trata antes bien de una *no injerencia y sumisión* de la religión. Ahora bien, la

pregunta que puede surgir es desde qué óptica puede proponerse algo así o, mejor aún, cuál es el modelo de *praxis* política que puede sustentar tal postura.

Probablemente, la respuesta será una lógica de consensos entre los distintos actores sociales, tendiente a lograr una convivencia civil donde se respeten los diversos derechos. Semejante práctica política impone, al menos, una serie de acuerdos de base sobre los cuales se pueda edificar todo lo demás. En particular, urge la definición de cuáles sean los derechos que deban ser respetados y en virtud de qué puedan ser considerados tales.

La discusión sobre la legalización del aborto y la ideología de género dan por tierra toda posibilidad de acudir a un derecho fundado en la naturaleza del hombre en cuanto hombre. O, mejor dicho, demuestran que ni siquiera hay acuerdo acerca de qué sea el hombre. De un cúmulo de células a un ser espiritual, de una contingencia de la evolución a un ser que *se construye*, la variedad de conceptos es inmensa. Pero en esta variedad no debe haber lugar para la fe ni para Dios.

Detrás de la bandera de la separación entre la Iglesia y el Estado subyace la idea (vigente desde el Iluminismo, con variantes) de excluir todo lo que haga a la religión, y en particular al Cristianismo, de la vida social y limitarla a la esfera privada, sometida en su comportamiento y prédica exterior a los dictámenes políticos. Para esto puede argüirse la fragmentación de la fe religiosa en el pueblo argentino. Sin embargo, no se ve por qué un legislador que hiciera su profesión de fe y que fuera así conocido por sus electores debería no profesarla en el Congreso. Se le estaría pidiendo que cambiara su Credo cristiano por el *credo laicista*¹, que excluye al anterior sin dar ningún fundamento sólido para hacerlo, salvo una encendida arenga en favor de políticas *públicas*, que serían *para todos* excluyendo toda diferencia. Sin embargo, estas presuntas políticas públicas, al mismo tiempo, *incluyen la diferencia*, puesto que favorecen una postura reduccionista, la laicista, cuyas afirmaciones de base descartan y contradicen a veces las convicciones morales y religiosas de muchos ciudadanos, de muchas *familias*, que se ven avasallados por disposiciones casi totalitarias. Pretendiendo anular la discriminación, la terminan pregonando

¹ El Papa Benedicto XVI, analizando los diversos matices de la noción de *laicidad*, ha mostrado como, en origen, se refiere a la autonomía del quehacer temporal sin exclusión de las realidades espirituales (Benedicto XVI, Discurso al 56° Congreso Nacional de la Unión de Juristas Católicos Italianos, 2006). *Laico* significa, en principio, *el que no es religioso ni sacerdote*. No se trata de una oposición dialéctica: los religiosos y los sacerdotes se ocupan principalmente de las cosas divinas, los laicos tienen como propio "tratar de obtener el reino de Dios gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios" (Lumen Gentium, n. 31). El laicismo es tan distinto de una *sana laicidad* como la tiranía lo es del orden civil.

universalmente y con fuerza de ley, casi como una primera disposición de un nuevo e incipiente *Leviatán*².

La cuestión de fondo es, nuevamente, qué es el hombre. Sin un reconocimiento de su propia naturaleza como una verdad objetiva³, nunca existirá siquiera la posibilidad de vivir en un orden civil adecuado a los ciudadanos que crecen en las familias que conforman nuestros barrios, colonias, ciudades y provincias.

Detrás de la promovida separación Iglesia – Estado, entonces, hay algo que no es económico. No bastará la renuncia a los aportes del Estado (sea esto justo o no, conveniente o no). Se trata de algo más profundo, de las raíces espirituales de la Nación.

Negar la dimensión religiosa del hombre en la vida social es negar la racionalidad propia del mismo (Spaemann, 2005), abierta a la trascendencia; luego, es negar al hombre mismo. Y es negar también al Dios que se hizo hombre y que nos reveló al Padre eterno, así como lo que estamos llamados a ser, sus hijos. Por eso no podemos en modo alguno separar y decir *o Dios o el hombre*. Afirmamos al hombre porque afirmamos a Dios y viceversa. Pero para esto hace falta una mirada amplia que supere los prejuicios de moda y la propaganda de los ideólogos de turno, que arrastran a tantos hombres y mujeres de buena voluntad, particularmente jóvenes, a pensar en contra de lo que ellos mismos son.

Por eso decimos *Dios y el hombre*. Y consideramos que esta revista tiene que ser un lugar donde podamos confluir en un humanismo integral que no niegue ninguna dimensión humana.

En la sección inicial (*Ensayos y artículos científicos*) tenemos, en primer lugar, un artículo del Pbro. Miguel Barriola acerca de un complicado pasaje de la Primera Carta a los Corintios, que da lugar a hablar sobre la posición de san Pablo respecto de la esclavitud y, en general, entre evangelización y orden social. En segundo lugar, el Dr. Eduardo Quintana nos ilustra acerca de los proyectos de reforma de la ley de Educación Sexual Integral y menciona sus aspectos constitucionales e ideológicos. En tercer lugar, encontramos un artículo del Prof. Gastón L. Medina acerca de la relación entre los valores y el derecho, con matices personales respecto a la axiología. Por último, tenemos un artículo que retoma una noción de la semántica de la escolástica renacentista, el *signo formal*, y desarrolla una discusión en torno a ella.

² Ahora bien, la lógica que debería imperar no es la *imposición* de una postura. Si así fuera, nos cegaríamos en la búsqueda de la verdad, viviendo alternativamente en, al menos, dos *ideologías*. En efecto, puede suceder que, al oponerse a un error, se afirme otro error.

³ El rechazo del acervo común de las grandes tradiciones de la humanidad, coincidentes, como ha mostrado C. S. Lewis, en no pocas afirmaciones morales, nos llevará, como el mismo autor señala, no sólo a la esterilidad de un nuevo orden moral, sino a la misma *abolición del hombre* (Lewis, 2000).

En la segunda sección (*Artículos de divulgación*) encontramos una investigación histórica, elaborada por el subdiácono Alfredo Nezechuck, acerca de la *unión de Brest*, esto es, la unidad entre la Iglesia Greco Católica Ucrania y la Sede Apostólica acaecida hace 400 años. Tenemos también un análisis detallado de la vocación de San Agustín y sus etapas, hecho por el seminarista Juan Carlos Encina.

En la tercera sección (*Reflexiones, reseñas y comentarios*) el Prof. Ezequiel Piro nos habla acerca del valor intrínseco de toda vida humana, y el seminarista Juan Francisco Pappalardo nos ofrece una reseña del libro de R. Pouivet titulado *Después de Wittgenstein, Santo Tomás*, una de las fuentes fundamentales del llamado *tomismo analítico*.

Esperamos que disfruten el presente número y que tengan un buen fin de año.

Pbro. Dr. Diego José Bacigalupe

Bibliografía

(1964). *Lumen Gentium*. En *Concilio Vaticano II*.

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html.

Benedicto XVI. (2006). *Discurso al 56° Congreso Nacional de la Unión de Juristas Católicos Italianos*. http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20061209_giuristi-cattolici.html.

Lewis, C. S. (2000). *La abolición del hombre*. Santiago de Chile: Andrés Bello.

Spaemann, R. (2005). *Ciudadanos en democracia*.

<http://www.conelpapa.com/dossier/politica3.htm>.



APORTE PAULINO AL ORDEN SOCIAL

Debates en torno a I Cor 7, 17–24

PAULINE CONTRIBUTION TO THE SOCIAL ORDER

Debates around I Cor 7, 17-24

Mons. Dr. Miguel Antonio Barriola¹

Resumen

Se proponen las controversias provocadas por el complicado pasaje de I Cor 7, 17 - 24, en lo relativo a la condición de los cristianos esclavos. ¿Se mostró S. Pablo condescendiente con la general postura pagana de menosprecio por los esclavos? ¿Fue poco valiente al no promover una clara condenación de aquella injusta situación social?

Se discuten posiciones, ofreciendo motivos esclarecedores de la postura paulina, a la vez prudente y en el fondo revolucionaria.

Abstract

We propose the debates produced by the complicated passage of I Cor 7, 17 - 24, about the Christian slaves' state. Maybe St. Paul was acquiescent with the general pagan position, which contemned the slaves, show his cowardliness, not condemned clearly that unjust social situation?

We debate the different positions, showing enlightening reasons that support the pauline position, prudent and deeply revolutionary simultaneously.

¹ Dr. en Sagradas Escrituras

Nadie duda de la grandeza histórica, religiosa y de vigoroso poder de transformación, debidos al legado espiritual del Apóstol Pablo.

No obstante, se le endilgan también debilidades y hasta cobardía en cuanto a urgentes cambios sociales, frente a los cuales, parece haber sido remiso.

No vendría mal, entonces, enfrentar un punto concreto de sus posturas sociales, muy sentido en la problemática teológica y práctica de la fe cristiana, que ha surgido, entre luces y sombras y en décadas recientes, en América Latina.

Justamente, toda la historia de la Iglesia en nuestras regiones, con sus aciertos y defectos, tuvo como un sello característico, la evangelización de los menos favorecidos, pobres y marginados.

La Vª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe en Aparecida, retomó, como no podía ser menos, una vez más esta preocupación de todo discípulo y misionero del Evangelio.

Así, nos encontramos con esta decidida declaración:

Nos comprometemos a trabajar para que nuestra Iglesia Latinoamericana y Caribeña siga siendo, con mayor ahínco, compañera de camino de nuestros hermanos más pobres, incluso hasta el martirio. Hoy queremos ratificar y potenciar la opción del amor preferencial por los pobres hecha en las Conferencias anteriores (cf. Episcopado Latinoamericano, 1968, 14, 4; 1979, 1134-1165; 1992, 178-181). Que sea preferencial implica que debe atravesar todas nuestras estructuras y prioridades pastorales. La Iglesia latinoamericana está llamada a ser sacramento de amor, solidaridad y justicia entre nuestros pueblos (Episcopado Latinoamericano y del Caribe, 2007, 396).

Pero, justamente sobre esta dimensión tan evangélica, se han levantado dudas respecto a la valentía de San Pablo, de llevar tal empeño hasta sus últimas consecuencias.

Nadie podrá poner en tela de juicio la preocupación paulina por el amor y en particular por los últimos. Así es cómo recuerda a sus corintios, tan pendencieros y ávidos de singularizarse: "No hay entre Uds. muchos sabios, hablando humanamente, ni son muchos los poderosos ni los nobles" (I Cor 1, 26). En la misma carta, volverá al origen, fuente y culminación de toda vida eclesial², la Eucaristía, precisamente, en razón de las diferencias sociales, que inciden en la misma celebración y con el fin de extirparlas:

Cuando se reúnen, lo menos que hacen es comer la Cena del Señor, porque apenas se sientan a la mesa, cada uno se apresura a comer su propia comida, y mientras **uno pasa hambre el otro se pone ebrio** (11, 20).

² "Por lo cual, la Eucaristía aparece como fuente y cima de toda evangelización" (Concilio Vaticano II, *Presbyterorum Ordinis*, 1965, 5).



Con todo, no ha faltado quien ha acusado a Pablo de poco coherente, esgrimiendo un pasaje difícil, de esta misma carta respecto a la condición social de los esclavos, en aquellos duros tiempos del imperio romano.

Así, por ejemplo, A. Bonhöffer³, en la primera década del siglo XX, acusaba por igual a los estoicos y a Pablo de que “ni siquiera hubieran pensado en el progreso social” (Bonhöffer, 1911, pág. 379). Por desgracia, semejante impresión perdura casi hasta nuestros días.

Sirva de ejemplo lo que leemos en una reciente publicación dedicada a la doctrina ética paulina:

Pablo tiene bien claros los principios (baste recordar Gál 3, 27 – 28...); sin embargo, al tratar temas como el de la esclavitud, no parece tener la misma claridad y, sobre todo, el mismo coraje para sacar las consecuencias prácticas (cf. I Cor 7, 21 ss; Flm 10 ss) (Álvarez Verdes, 2000, pág. 18)⁴.

El problema

El cap. 7 de la Iª Corintios se ocupa predominantemente de responder a inquietudes de aquella Iglesia, en la capital de la Acaya, sobre el matrimonio y la virginidad.

Pero, a un momento dado de su expresa consideración sobre dichos temas, Pablo abre la perspectiva de su consideración, extendiéndola a considerar también el ámbito *religioso* (intento de ocultar la circuncisión en cristianos de origen judío o, al revés: escrúpulo por circuncidarse en cristianos provenientes de paganismo: v. 18) y *social* (esclavos – cristianos: v. 21).

A primera vista parece extraña esta ampliación, que pasa de un asunto estrictamente matrimonial a otros de índole diferente. No sin razón S. S. Bartchy propone una explicación plausible:

[Pablo] elige estos ejemplos, que enlazan firmemente 7, 17 – 24 con el resto del capítulo; estos ejemplos aparecieron en la mente de Pablo porque eran dos partes de un esquema tripartito de pensamiento, que también expresaría en Gal 3, 28: «No hay judío ni griego, no hay *esclavo ni libre, no hay varón ni mujer*: porque todos Uds. son uno en Cristo Jesús (Bartchy, 1973, pág. 163-164).

Encontrándose, pues, tratando en este cap. 7º del último binomio (varón – mujer y sus relaciones en el matrimonio), espontáneamente conecta con los otros dos, que estaban muy ligados en su pensamiento.

La concatenación, supliendo los pasos, que se saltea o abrevia Pablo en su razonamiento, podría ser así:

³ No se trata del célebre teólogo y pastor protestante D. Bonhöffer, que murió víctima de los nazis.

⁴ Al final de su obra (como veremos), el autor matizará más esta afirmación.

¿Quién te dice que puedas salvar a tu marido (o mujer), si te quedas con él (o ella)? (7, 16). Por lo tanto, no te separes, sino que (ei mê), como recomiendo en general (v. 18), cada uno camine (siga) en el estado en que se encontraba, cuando lo llamó el Señor.

El Apóstol, con esta apertura de panorama, desea subrayar que, con tal de adherir a Cristo por medio de la fe, muchas de las profesiones, estados sociales o ritos religiosos, eran compatibles con la vida cristiana.

El esclavo cristiano según un difícil pasaje paulino

Prescindiendo del caso de orden religioso (circuncisión o incircuncisión en cristianos de origen pagano o judío), nos detendremos en el ejemplo de orden social, que es para nosotros (aunque no para los antiguos), más asombroso, tanto que su desentrañamiento a lo largo de los tiempos ha sido siempre muy discutido, siéndolo todavía en nuestros días.

El sentido general parece obvio: ¿Fuiste llamado cuando eras esclavo? Entonces no busques la libertad, ya que la condición servil no es un impedimento para vivir de verdad la fe en Cristo. Pablo quiere enseñar que ninguna condición de vida, aún la que se lleva en la situación social más abyecta, puede impedir una exigencia según la fe. En consecuencia, no es que apruebe estas condiciones de injusticia para con los esclavos y, por lo mismo, tampoco las justifica. Más bien afirma que, aún en ellas, mientras los creyentes no han logrado todavía su cometido de transformar las estructuras oprimentes de una sociedad dada, así y todo es posible alimentar la esperanza de una vida superior.

Después, brinda una explicación: el esclavo en el orden social, llamado al cristianismo, o hecho cristiano, en verdad es libre; pues es liberto de Cristo. También, al revés, un cristiano, proveniente de un estamento libre en la sociedad, es siervo de Cristo, pues ha sido hecho posesión del mismo Redentor, que lo compró con un contrato del todo válido (vv. 22 – 23). Según B. Prete:

La osadía del pensamiento paulino consiste justamente en afirmar que el común denominador entre el esclavo y el libre, después de la llamada a la fe, es la adquisición de una nueva libertad para ambos: la libertad de quien se encuentra en la condición social de esclavo y libertad para quien vive en la condición social libre, porque la nueva libertad consiste en estar a total servicio de Cristo, que instaura en el hombre esta nueva libertad (Prete, 1979, pág. 194).

Sin embargo (y aquí llegamos al punto incandescente de la cuestión), el v. 21 es escabroso y causa dificultad a muchos. Por eso no pocos intentaron dulcificarlo o volverlo totalmente inofensivo. Según estas posturas, Pablo no aconsejaría quedarse en cautiverio, en caso que al esclavo cristiano se le presentase la oportunidad de liberarse, sino que lo estaría induciendo a aprovechar la nueva perspectiva de la libertad.



Lo contrario, como ya hemos comprobado al comienzo, dejaría mal parada a la religión cristiana, dado que muchos, a raíz de tal interpretación, concluyen que el cristianismo no tiene clase alguna de preocupación social, ni aporta nada al progreso de los más desheredados. Y no sólo de hecho, sino por sus mismos principios. Sería, en una palabra el "opio del pueblo".

La esclavitud en la antigüedad

Antes de pasar a la búsqueda de un intento de solución, bueno será ganar una idea de las condiciones de los esclavos en aquellos tiempos.

1 – En Grecia

Nos informa W. Schrage:

Para la antigüedad la esclavitud es en gran parte un hecho natural y del todo obvio. Los esclavos son clasificados entre las propiedades, tan es así que con frecuencia son enumerados en los elencos patrimoniales junto con el dinero, bienes reales, terrenos, etc. Hacen parte de los bienes muebles y en cuanto tales pueden ser vendidos, hipotecados, heredados y alquilados. El esclavo es una parte viviente de la propiedad (Aristóteles, *Pol.* I, 1254 b), una cosa (*res*). En virtud de la *dominica potestas* el patrón tiene siempre un amplio poder sobre sus esclavos, no sólo sobre su fuerza de trabajo (1999, pág. 279).

2 – En Roma

De forma semejante, notifica J. Festugière:

En Roma el esclavo es una **res**; una cosa que se puede comprar. Para el campesino Catón, un esclavo fuera de servicio cuenta menos que una vieja vaca, por lo menos a ésta se la puede comer. Después de referir la matanza de todos los esclavos de una casa, Tácito añade: **vile damnum** (un perjuicio de poco valor)⁵. A aquellos desheredados la Buena Nueva se lo daba todo: el sentido de su dignidad, de su condición de personas humanas. Los había amado un Dios; había muerto por ellos. Les aseguraba mejor lugar en su reino. Las personas bien acomodadas no tenían en él ninguna ventaja. En las asambleas, tenían que mezclarse con aquella gente sucia, cuyo aliento apestaba a cebolla y vino barato. Aquellos seres de otra raza a los que podía con una sola palabra hacer que fueran azotados y muertos, eran hermanos suyos. Que no diga nadie que este progreso es el resultado de las costumbres del tiempo o de los preceptos del estoicismo⁶. Las hermosas palabras de Séneca no llevaron a ningún cambio.

⁵ Interrumpimos la cita, añadiendo que se trataba de 400 esclavos (Tacito, 14, 43 s.).

⁶ Intercalamos, con todo, que "la filosofía estoica ha contribuido, por cierto, a una cierta humanización de las condiciones de los esclavos mediante el reclamo a la común naturaleza humana. Tampoco se debe desconocer que la especie de suerte reservada concretamente a los

Después de haber perfilado la carta XLVIII a Lucilo, Séneca no se había puesto a comer junto con sus esclavos, ni hubiera probado con ellos la carne de los sacrificios. Por lo menos se habrían puesto dos mesas. Esa igualdad en la práctica no empezó más que con la Cena del Señor. Eso es uno de los mayores milagros de la religión cristiana (1941, pág. 104-105).

Modo en que la fe cristiana influyó en este cambio⁷

Ante todo se ha de considerar el contexto histórico. Pablo escribió su carta para solucionar los problemas de los corintios, no los nuestros⁸.

Ahora bien, la conversión al judaísmo implicaba consigo necesariamente cambios en la vida civil o social; especialmente la condición servil era un obstáculo insuperable, para que se pudiera cumplir con la ley mosaica: el trato con los paganos, las comidas prohibidas, los idolo⁹titos, el descanso sabático. Toda esta legislación hebrea era imposible de observar para un esclavo en el mundo pagano. Reinaba el mismo estado de ánimo judío ante el matrimonio con un infiel: el o la *partner* judío (a) se contaminaban. Pablo, al contrario, en relación al mismo matrimonio, subrayó la superioridad cristiana: el infiel se santifica (o está en vías hacia ello), conviviendo maritalmente y en paz con un cristiano o una cristiana.

Por todo lo cual, la primera preocupación de un esclavo que quisiera adoptar el judaísmo, era la obtención de la manumisión, la libertad. Esto era un prerequisite indispensable.

No sucedía así cuando se abrazaba la fe cristiana. Ninguna condición social la obstaculizaba. Para inculcar lo cual, el Apóstol elige el caso extremo de los esclavos (como acaba de hacerlo con la circuncisión: I Cor 7, 18 - 19).

Entonces, por más que las circunstancias concretas hayan desaparecido (no se da ya más una esclavitud extrema, como en aquellas épocas), nadie

esclavos dependía, naturalmente, en gran medida del cada uno de los patrones; el comportamiento de un Vedio Pollión, que quiere dar su esclavo en comida para las murenas de su acuario, no puede, obviamente, ser considerado representativo (Séneca, *Ira*, 3, 40); en cuanto a la legislación imperial que ponía límites precisos a la crueldad hacia los esclavos" (Schrage, 1999, pág. 279). Así y todo, el estoicismo, como se verá, está lejos todavía del aporte propiamente cristiano.

⁷ Con añadidos, nos inspiramos en lo que sigue fundamentalmente en Lyonnet, 1965-1966, pág. 129-130.

⁸ Si bien la Escritura es Palabra de Dios, valedera por encima de lugares y tiempos (Is 40, 8; Lc 21, 33), su inevitable anclaje histórico no siempre se reitera en todas las encrucijadas de la cultura o en cualquier época. Se ha de discernir, pues, qué se debe abandonar, por demasiado ligado a una etapa provisoria y superada y que, aún allí, sigue siendo aplicable y provechoso para otras latitudes y períodos.

⁹ O carnes ofrecidas a los ídolos, falsos dioses paganos, que eran las que después se vendían en los mercados. Ver la problemática moral, que surge entre los cristianos, por este tipo de escrúpulos en I Cor 8.



dejará de ver qué actual es el problema: se trata del fundamental principio del apostolado cristiano según categorías sociales: eres obrero, sigue siéndolo; trabajas en la oficina, quédate allí y sé allí testigo de Cristo. Si te retiras, para que puedas vivir de un modo cristiano con los solos cristianos, tus compañeros quedan privados del único testimonio del Evangelio que pueden tener. Así se esparció el Evangelio mucho más rápidamente que más tarde, cuando los cristianos optaron por vivir entre ellos solamente, porque quisieron en primer lugar preservar su propia fe y costumbres y no tanto lograr que otros fueran cristianos¹⁰.

Pablo, como ya se dijo, no exalta la vocación cristiana como "anestésico", ni recomienda que el esclavo permanezca en su condición por la bondad intrínseca de la esclavitud. Sólo establece este principio general: el creyente puede caminar según la fe, aún cargado de cadenas, en cualquier estado y condición civil; y por cierto, una tal fe, es mucho más liberadora que la judía, porque, lejos de ser el narcótico entontecedor de la conciencia del pueblo, aporta una libertad mucho más radical que la proveniente de la estructura social más ideal; pues es cierto, por una parte, que por su natural dinamismo, el Evangelio empuja a no descansar hasta el advenimiento de siempre mejores posibilidades de vida; pero a la vez, las relativiza a todas, por dos motivos, al menos: **primero**, porque en cualquier coyuntura, aún quienes

¹⁰ Es consonante con esta apertura testimonial, que invita a salir a los diferentes "areópagos" (Juan Pablo II, 1990, 37) esta recomendación de nuestros obispos en Aparecida (Episcopado Latinoamericano y del Caribe, 2007, 369): "Ninguna comunidad debe excusarse de entrar decididamente, con todas sus fuerzas, en los procesos constantes de renovación misionera, y de abandonar las estructuras caducas que ya no favorezcan la transmisión de la fe". También es verdad (como se debe advertir asimismo respecto a los "matrimonios mixtos", hoy en día, tantas veces causa de naufragio en la fe, para el cónyuge cristiano), que no todos deben arriesgarse, según meditaban los Padres, trayendo a colación antiguos mitos griegos. Era muy común la referencia a Odiseo (Ulises), que, debiendo pasar por el mar de Sicilia, cerca de un promontorio habitado por las Sirenas, conociendo que su canto dulce y atrayente desviaba a los marinos hacia aquellas rocas, donde después los monstruos hacían que se estrellaran, el héroe homérico se ató previamente al mástil maestro de su nave, tomando igualmente la precaución de cerrar con cera los oídos de sus remeros. Al respecto, Hipólito de Roma aconsejaba: "Sabiéndolo, Odiseo tapó con cera las orejas de sus compañeros. Él, en cambio, se hizo ligar al árbol maestro y así pasó sin peligro delante de las Sirenas y atentamente escuchó su canto. A aquellos que se ocupan de éstas (las herejías) doy este consejo: o, considerando la propia debilidad, pasar delante de las opiniones heréticas con los oídos tapados, para no escuchar aquello que, al igual que en el canto agradable de las sirenas, puede excitar la concupiscencia; o sino, y mejor, hacerse atar al leño de Cristo, para no quedar confundidos por aquello que se oye, sino permanecer fieles y erguidos, abandonándose a la fuerza de aquel leño, al que uno se ha ligado" (1986, VII, 1, 2-3). Un muy instructivo estudio al respecto ofrece: Rahner, 1971, pág. 357-417. Todo lo cual, tan antiguo, es sin embargo de total actualidad, si se considera la facilidad, con que teólogos y pastores se dejan encandilar por las propuestas "de moda", "avanzadas", pero opuestas por el diámetro al Evangelio: indulgencia extrema con la ideología de género, condescendencia falsamente misericordiosa con la sodomía, etc.

poseen la primacía del Espíritu, nunca dejarán de “gemir, esperando la adopción de hijos de Dios, la redención de nuestro cuerpo” (Rom 8, 23), que es la estructura primigenia y constitutiva, base y meta de todas las demás. Y **después**, porque dentro mismo de la situación social más sórdida, es capaz de hacer entonar un canto de esperanza, no de iluso autoengaño, sino apoyado en quien es “más grande que nuestros corazones” (I Jn 3, 20). Recordemos a Pablo y Silas, presos en Filipos, pero cantando, por más que estuvieran en el cepo (Hech 16, 25). La Carta a los Filipenses, escrita desde el calabozo, es la que con más frecuencia exhorta a la alegría: 1, 18; 2, 17 – 18. 28; 3, 1; 4, 4.10.

Pasaje oscuro, de difícil interpretación.

Pero, con este telón de fondo más amplio acerca de la acción cristiana, no reducida a un *ghetto*, sino debiendo ser “sal de la tierra y luz del mundo” (Mt 5, 13 – 14), vengamos ahora a un versículo del enfoque paulino sobre la esclavitud en I Cor 7, que, según se anunció más arriba, ha hecho correr mucha tinta entre los exégetas.

V. 21 a: “¿Has sido llamado esclavo? No te preocupes”.

Análoga recomendación (“no te preocupes”) aparece frecuentemente en los estoicos con el mismo sentido. Por ejemplo, en Epicteto: “¿Por qué te preocupas acerca de cuál será el camino que te llevará al Hades? Todos son iguales”.

V. 21 b: “Pero, si puedes hacerte libre, aprovéchate más (mállon jrésai)”

Esta segunda parte del v. 21 ha causado las diferentes apreciaciones y también traducciones diversas, que se puede encontrar en diferentes ediciones de la Biblia¹¹.

Es factible interpretar este verso de dos modos:

¹¹ El imperativo no lleva aquí complemento directo. ¿De qué, pues, se ha de aprovechar el esclavo en oportunidad de verse libre: de esta posibilidad o de seguir en su estado de servidumbre? Por diferentes razones, algunos suponen que debería referirse a: “eleuthería” (aprovechar de la **libertad**); otros en cambio a: “douléia” (servidumbre). Creemos que un traductor ha de respetar la ambigüedad del texto, que está sometiendo a versión, reservando para las “notas”, los motivos que lo inclinan hacia una u otra interpretación.

En cambio, para sólo referirnos al ámbito latinoamericano, nos encontramos con las siguientes presentaciones: A. Levoratti y equipo: “Aprovecha más bien **tu condición de esclavo**” (El Libro del Pueblo de Dios - La Biblia, 2015, *ad locum*). Biblia Latinoamericana: “Pero si puedes conseguir la libertad, **no dejes pasar esa oportunidad**”, (Biblia Latinoamericana, 1995, *ad locum*). Queda claro, que ambas ediciones añaden al texto original el complemento directo, que coincide con la propia interpretación: **la condición de esclavo** (Levoratti); **la oportunidad** de conseguir la libertad (Biblia Latinoamericana). Como se verá: por razones serias, nos inclinaremos por la primera postura. Pero respetando la ambigüedad del texto griego.



- a) **Pero** (menospreciando cualquier preocupación), aunque puedas liberarte, mejor usa la condición en que ya estás (o sea: la esclavitud).
- b) **Con todo** (o sea: contra la norma general, que viene aconsejando), si puedes hacerte libre, usa más bien de esta condición de libertad, que puedes obtener. El problema (ya lo hemos previsto en la nota 16) se plantea porque el verbo "jrésai": "aprovéchate", que se encuentra sin complemento directo. ¿De qué se ha de aventajar el esclavo: de una posible liberación o del mismo estado de esclavitud?

En una primera impresión, nosotros diríamos que la esclavitud no presenta atractivo alguno por el cual podría alguien "aprovecharse" de la misma. Nos inclinaríamos, pues, por explicitar el sustantivo "libertad".

Sin embargo, casi todos los Padres antiguos, hasta el siglo XVI, exceptuados unos pocos, como Orígenes y S. Efrén, sostuvieron que Pablo exhortaba a sacar partido de la "esclavitud".

¿Por qué motivos? Primero por el sentido obvio del pasaje. De por sí, **ei kai (= y aún cuando)** introduce una proposición concesiva, o sea, significa "aunque", "por más que". No es una simple condicional (**si, en caso en que**). A no ser que el contexto pida esta segunda acepción.

Ahora bien, el conjunto, lejos de obstar a esta interpretación, más bien la favorece, ya sea el antecedente ("no te preocupes, sino...": v. 21), ya sea el subsiguiente ("es libre en el Señor": v. 22). Es decir: en lo que sigue continuará razonando en la suposición de que el cristiano permanece en su situación de esclavo.

La "preocupación" que causa el estado de servidumbre será superada sólo por la nueva situación en Cristo. La libertad sociológica, es sólo una eventualidad¹².

Ya así lo veía Juan Crisóstomo:

Como nada ayuda la circuncisión y nada daña la incircuncisión, así ni la esclavitud (daña) ni la libertad (meramente civil ayuda). Lo cual, para manifestarlo más claramente, añade: pero, aunque puedas hacerte libre, aprovéchate más, es decir: sirve más. ¿Y por qué al que puede hacerse libre, le manda que siga siendo esclavo? Para mostrar que la esclavitud nada daña, más aún es provechosa. Tampoco se me escapa, por cierto, que algunos piensan que ha sido dicho acerca de la libertad aquel «aprovéchate más», explicando: si puedes, adquiere la libertad. Pero, no puede exhortar al siervo a que busque la

¹² Cosa que, como se explicará, no significa desentenderse de las repercusiones concretas que el mensaje cristiano ha de desplegar en la vida y la historia, sino establecer una jerarquía de valores, quedando en claro que los principales de todos ellos pueden ser mantenidos en cualquier coyuntura, por más que no siempre se podrán obtener enseguida y al alcance de la mano todas las consecuencias del amor cristiano en determinadas y complicadas circunstancias.

libertad, al mismo tiempo que está consolándolo, al decirle que la esclavitud no le es nociva. Pues el esclavo podría responder; si, al fin y al cabo, puedo liberarme, me falta todavía algún bien. Por lo tanto, no dice eso, sino, como lo expliqué: queriendo mostrar que nada de bueno se le agrega, si llega a ser libre, dice: aunque esté a tu alcance hacerte libre, quédate más bien esclavo (1862, pág. 165).

Las pocas excepciones patrísticas a tal interpretación común, más bien la confirman, pues Orígenes, Jerónimo y Efrén entienden la libertad alegóricamente, extendiendo fuera del caso concreto de la esclavitud el sentido de "libertad": los dos primeros instan a obtener la libertad del matrimonio, que da la continencia; el tercero: hacerse libre, saliendo a predicar el Evangelio.

La posición b) comienza a ser difundida a partir del siglo XVI (Erasmus, Lutero, Calvino, Cornelio a Lápide. Por ende, tanto entre protestantes como entre católicos).

Razones: la filología la tolera. Porque en la locución **ei kai**, la partícula puede unirse también con la palabra siguiente y así no es concesiva¹³.

El contexto también permite tal exégesis: en tal caso, el v. 21b aparece como un paréntesis y el v. 22 ha de ser conectado directamente con el 21a. Parafraseando, se obtendría algo así:

¿Fuiste llamado esclavo? No te preocupes –v. 21 b– (pero, **si también** puedes liberarte, aprovéchate de esa oportunidad –v. 22–). De todos modos, pueda o no llegar a ser libre, el siervo que fue llamado por el Señor, es liberto del Señor.

El imperativo aoristo: **jrésai** (aprovéchate), puede designar también el acto de adquirir la libertad, no sólo el de conservar el estado de esclavitud¹⁴.

¹³ Como en II Cor 11, 15: "El mismo Satanás se transfigura en ángel de luz, por lo tanto no es de admirar **si también (ei kai)** sus ministros se transfiguran...". Filip 3, 12: "(Lo) persigo, (**ei kai**) a ver **si** (lo) alcanzo". En ambos ejemplos la condicional mira al segundo miembro de la frase ("sus ministros" – "alcanzarlo"), al que asimila con lo que se acaba de decir: Satanás se transforma en luz, en lógica consecuencia **también** sus secuaces. Persigo, voy en pos de, para obtener (no para perder). La misma partícula, **con sentido concesivo**, se abre a una panorámica opuesta: aunque puedas (se otorga, se concede), no lo hagas (se disuade, desechando esa oportunidad). Este sentido solamente "concesivo" es defendido por la primera interpretación

¹⁴ Más aún, muchos, en el pasado y la actualidad, conciben la instantaneidad, propia del aoristo, como mayormente compatible con la nueva oportunidad, que se presenta: "toma **enseguida, no bien** aparezca la oportunidad de liberarte". Así ya lo hacía notar Allo (1956, pág. 174) en referencia a Robertson – Plummer (1911), que veían un consejo de liberación a causa del imperativo, "que connota un comienzo, la posición de un acto nuevo, por lo tanto el logro de la **libertad** y no la prolongación de un estado anterior (**la esclavitud**).

W. Schrage insiste también en el "valor puntiforme" del aoristo (1999, pág. 281). En la actualidad, del mismo modo opina Álvarez Verdes: "Por otra parte, el uso del aoristo (jrésai) parece hacer referencia a una acción instantánea, que se aplica mejor a la ocasión de liberación presentada en un momento dado, y no a la actitud continuada de permanecer en la esclavitud" (2000, pág. 192, n. 18). Sin embargo, creemos que Allo, había ya replicado correctamente, respetando tanto el aspecto de "instantaneidad" del aoristo, como su aplicabilidad a la



Ubicándonos en el tiempo

Según S. Lyonnet, pese a estas razones de orden gramatical, que podrían también abogar por un consejo de Pablo hacia la elección de la libertad, la razón principal y la única decisiva para los que propugnan esta sentencia sería apologética: librar a Pablo de haber dado un consejo de tinte "esclavista". Por eso, a lo largo de la historia, esta interpretación aparece, cuando las ideas modernas sobre la esclavitud y la libertad comienzan a divulgarse¹⁵. Sólo que esto no pasaba entre los antiguos (Lyonnet, 1965-1966, pág. 133).

Basados en la pura gramática, el contexto no parece excluir la segunda sentencia. O sea: Pablo pudo hablar así, recomendando que el esclavo mantuviera su condición de tal, siempre y cuando no se le presentara la ocasión de emanciparse¹⁶.

"permanencia" en el estado de esclavitud, pues la "novedad" no ha de ser considerada sólo en la comparación de las situaciones civiles (**esclavitud**, que ya viene de antes y **manumisión** que se presenta como horizonte distinto), sino en el **modo cristiano y nuevo** de vivir la **anterior esclavitud**. "Esta razón (de Robertson – Plummer) es superficial, porque el aoristo puede significar igualmente: (ahora que eres cristiano), **ponte a aprovechar** de un estado (del que no aprovechaste antes)" (Allo, 1956, pág. 174). Es extraño que (por lo que hemos podido examinar) nadie haya retenido esta explicación, ni siquiera para refutarla.

¹⁵ Así se ve, por el modo de hablar de los comentaristas. Por ejemplo: A. Robertson – A. Plummer: "Esto va contra la bondad del corazón del Apóstol y contra la firmeza de su juicio" (1911, *in locum*). H. Simón y J. Prado: "Puede parecer algo singular e inaudito que el Apóstol exhorte a los esclavos, no sólo a que se queden pacíficamente en la servidumbre, si no pueden separarse de ella; sino, además, que desprecien la oportunidad de alcanzar la manumisión" (1952, II, pág. 187). "Las afirmaciones del Apóstol no pueden entenderse tampoco como una llamada a adoptar una actitud pasivamente resignada ante las propias circunstancias, sobre todo cuando éstas circunstancias son adversas. Semejante interpretación se excluye completamente del pensamiento de Pablo, cuando se leen los términos en que se expresa al desarrollar el principio de que venimos hablando en relación con un segundo ámbito de diferencias; las que existen entre un hombre esclavo y un hombre libre" (Díaz Rodelas, 2003, pág. 133-134). A la verdad –se nos ocurre– que no parece que sea una llamada a la "pasividad resignada", exhortar a vivir la fe cristiana, aún en la difícil situación de la esclavitud. Más acorde a la realidad histórica nos parece esta otra postura: "Cierto que Pablo ve con muy buenos ojos la emancipación de los esclavos (cf. Flm –Carta a Filemón–), pero ahora se limita a la afirmación de una verdad cristiana fundamental, la redención por Cristo de todos, esclavos y libres. Ella, con el tiempo llevaría a la abolición de la esclavitud. Pero eso requería largo tiempo" (Pérez, 1999, pág. 425-426).

¹⁶ En 1995 J. A. Harrill (1995, pág. 118) aporta argumentos novedosos en pro de esta sentencia, según la cual, Pablo estaría aconsejando el aprovecharse de la libertad, cuando se ofreciere. No teniendo a disposición la obra, nos guiamos sólo por la recensión, que de la misma presenta J. Murphy-O'Connor (1997, pág. 466). Pablo se guía por un principio general en todo el capítulo: no se ha de comenzar ningún tipo de cambio social. Pero tal cambio debería ser aceptado, si se presenta forzado por alguna presión externa o interna. En tal caso un esclavo debería asumir el pase a la nueva condición y usar de la posibilidad de libertad. La contribución más original de Harrill consiste en brindar confirmación filológica a esta interpretación, la cual, cosa que es más importante, es exigida por el contexto (según Murphy-O'Connor). Una indagación llevada a

Sin embargo, el mismo contexto favorece más a la posición primera, pues: casi lo mismo ocurría con Epicteto, que había sufrido la esclavitud en carne propia. Así razonaba (1993, IV, 1, 33-40), al describir a lo largo y a lo ancho las “ventajas” de la esclavitud (todo el cap. 1º trata de la libertad):

“El siervo enseguida desea ser liberado¹⁷. ¿Por qué?...Alguno piensa que vive infeliz y está impedido, porque hasta ahora carece de libertad. «Si me libras – dice – al momento todo me será próspero: no cuido a nadie, hablo con todos por igual y a la par; voy donde quiero, vengo de donde quiero». Después fue liberado; y acto seguido no tiene donde comer, por eso empieza a buscar a quién adular, con quién podrá cenar... y si llega a encontrar algún pesebre, recae en una esclavitud mucho más grave que la anterior. O, aún llegó a adquirir riquezas, siendo un hombre inepto, se prendó de alguna muchacha y deplora sus calamidades, deseando (volver a) la pésima servidumbre. Pues ¿qué mal padecía entonces? Otro me suministraba los vestidos, otro los calzados, otro me procuraba el alimento, otro en mi enfermedad me cuidaba; en pocas cosas lo servía. Ahora, en cambio, miserable, ¡todo lo que padezco, teniendo que servir a más de uno”.

Hay que acotar también que muchos comentadores antiguos y modernos (como se anticipó) no refieren exactamente la mente de Pablo. Presentan su postura al respecto como si exaltara la condición servil por sí misma. No es con ese espíritu que Pablo recomienda al esclavo que permanezca en su estado. Sólo aconseja y por razones del todo especiales. Él no teje las alabanzas de la esclavitud.

cabo con el auxilio de computadora en el *Thesaurus Linguae Graecae*, pasando revista a 17 ejemplos de **mállon jrésai** en 14 autores, indicó que todos los casos implican dos situaciones. Cuando son similares, la fuerza de **mállon** es intensiva (“más aún”), pero cuando son opuestas, **mállon** es adversativo (“en lugar de ello, preferentemente”). Ahora bien, en I Cor 7, 21, la oposición es explícita (se recomienda permanecer; pero puede presentarse la oportunidad contraria de dejar la servidumbre). “Entonces el adverbio **mállon** es adversativo, no respecto a la prótasis («si puedes en realidad llegar a ser libre»), sino a la precedente apódosis («no te preocupes al respecto», que era “apódosis”, en relación a la pregunta anterior: “¿Eras esclavo al escuchar el llamado de Dios?": v. 21a). La negación implicada en la adversativa miraría al principio general y no a la perspectiva concreta, diversa, que se abre con la manumisión. Una situación diferente llama a un proceso diferente de la acción. En caso de que la manumisión **es** (de hecho) ofrecida, el esclavo **debería** verse involucrado”. No contando más que con la síntesis que presenta el reseñador de la obra, no nos es posible entrar más a fondo en la discusión de las razones. Así y todo, parece quedar en pie el hecho masivo de que **todos los padres griegos** (que conocían su lengua y las circunstancias sociales de la época) interpretaron en el sentido que aquí sigue: “Aprovechate más **de tu servidumbre**”, según el principio general, que se viene inculcando en toda la perícopa.

¹⁷ J. G. Dunn, siendo partidario de que Pablo aconsejaría volver a la libertad, no bien se presente la ocasión, confirma su tesis con la siguiente consideración y testimonio de Epicteto: “La manumisión es la meta de todo esclavo: «El esclavo ruega ser liberado inmediatamente» (Epicteto, 4, I, 33)” (1999, pág. 671, n. 125). Pero omite lo que sigue en la consideración del filósofo – esclavo, como se puede observar en nuestra cita, más extensa del mismo pasaje.



En realidad, lo único que pretende es establecer el principio general: el cristiano puede “vivir” su religión en cualquier estado o condición civil. Es verdad que en el Nuevo Testamento se encuentran alabanzas a la pobreza, o sea, la condición donde cada uno tiene lo necesario, no lo superfluo, por oposición a la situación de miseria. “No me des pobreza ni riqueza, sino lo necesario para mi alimento” (Prov 30, 8). Pero en ningún lugar hay una alabanza de la esclavitud. Cristo fue pobre, no esclavo¹⁸.

Además, hay que notar que Pablo habla aquí a los esclavos, no a los patronos. Ahora bien, cuando escribe a un señor (Filemón) sobre su esclavo Onésimo, no le pedirá directamente que lo libere, sino que lo reciba nuevamente como “hermano muy querido” (Film 16). Lo cual es menos que la libertad, pero también mucho más; porque el liberto para un no – cristiano no tenía que ser amado como un hermano queridísimo¹⁹.

Como explica S. Lyonnet:

Si Onésimo llegó a ser para su dueño un «hermano muy querido», su condición servil de hecho ha cesado, aún antes de que el derecho ratifique el cambio. Y, suponiendo que un tal cambio no quede aislado, sino que venga a ser un dato del conjunto de la sociedad, deberá necesariamente traducirse en las leyes de esta sociedad, si un tal reconocimiento tardara en producirse, habría que concluir solamente que los miembros de esta sociedad no son cristianos sino de nombre y que el esclavo no llegó a ser para su dueño cristiano «un hermano muy querido», sino que él siguió siendo como antes un simple esclavo (Perfection du Chrétien animé par l'Esprit et action dans le monde selon saint Paul, 1965, pág. 252-253).

Esta es la revolución que trae el cristianismo, por cierto más profunda, más íntegra, total y al mismo tiempo pacífica. Se ve por esto todo lo que la religión cristiana aporta al progreso social, y al mismo tiempo, la manera cómo lo promueve, o sea, en cuanto cambia el corazón del hombre más que las mismas instituciones, insertando el fermento en la masa, por el cual toda la masa debe transformarse hasta tal punto que, si no da señales de innovación, sería signo inequívoco de que en realidad no había una auténtica levadura²⁰.

¹⁸ Asume “la forma de esclavo” (Filip 2, 7), nadie se la impone a la fuerza. Haciéndolo, además, para someterse a la obediencia que libera y le da el “nombre sobre todo nombre” (*ibid.*, v. 9).

¹⁹ El ex - dueño se despreocupaba en absoluto de sus libertos, dejando que se arreglaran como pudiesen. Se desentendía de los ex – siervos, como lo demuestran las situaciones descritas por Epicteto, respecto a quienes ansiaban la manumisión, sin ser precavidos respecto a la futura situación, muchas veces peor que las pocas, pero seguras y elementales necesidades, que tenía cubiertas sirviendo a otro.

²⁰ Un protestante opina: “Hubiera sido una revolución social (abolir la esclavitud) apenas realizable en el medio cristiano, por circunscrito que haya sido: imposible a los ojos de los señores, cuya fortuna consistía sobre todo en los esclavos; imposible para los esclavos, privados así de la mayoría de los medios de subsistencia que recibían de sus señores” (Dobschütz, 1902,

Es que el Evangelio actúa a otras profundidades, a las que no tiene acceso la percepción del sociólogo más agudo y hacia horizontes que no se ciñen a los de este mundo. En esta misma carta dirá San Pablo: "Si sólo mirando a esta vida tenemos la esperanza puesta en Cristo, somos los más miserables de todos los hombres" (I Cor 15, 19). Porque, la liberación del pecado no puede limitarse a considerar las taras y complejos psicológicos o de sanear la organización de la sociedad; debe penetrar muchos más adentro, hasta el corazón y allí producir la conversión, el cambio radical de la persona.

Si la situación de higiene mental o social ayuda o sabotea –según los casos– la justicia y el amor cristianos, no es menos cierto que un corazón torcido puede echar a perder la vida más técnicamente organizada, porque "del corazón salen los designios perversos, los homicidios, adulterios, inmoralidades, robos, testimonios falsos, calumnias" (Mt 15, 19).

La estructura plasmada por las manos mismas de Dios, la creación, básico soporte de toda la ordenación posterior, fue estropeada sólo por el pecado del hombre; desde entonces "la creación entera gime y siente dolores de parto a la espera de la llegada de la gloria de los hijos de Dios" (Rom 8, 21).

Lo expresaba, a su vez, H. U. von Balthasar con singular agudeza:

Las estructuras externas de esta sociedad pueden ser tocadas por el cambio interior indirectamente, muy indirectamente; (y, al revés) de forma muy indirecta se puede concluir un agente que está cambiado en la sociedad, a partir de un tal cambio de estructuras. La figura (sjéma), la estructura de este mundo pasa (I Cor 7, 31). La estructura cambiada no es garantía de un espíritu cambiado²¹, aún cuando un espíritu cambiado haya sido la causa de un cambio de estructuras (1972, pág. 68).

pág. 89). Unos años antes ya lo había explicado León XIII: "La Iglesia no quiso apurarse en procurar la manumisión y libertad de los esclavos, lo cual, por cierto, no podía llevarse a cabo sino de forma tumultuosa, con el daño de los mismos esclavos y detrimento de la cosa pública" (*In pluribus*, citado por Dutilleul, 1913, pág. 516). La historia mostraba, por otra parte, la inutilidad de la gesta heroica de un Espartaco, cuya revolución de esclavos concluyó con la crucifixión de todos los insurrectos. "Si S. Pedro hubiese recomenzado el intento de Espartaco, no se ve qué habrían ganado los esclavos con ello y, por otra parte, S. Pedro no tenía misión para esto" (Dutilleul, 1913, pág. 516).

²¹ Aclaremos: quiere decir, según percibimos, que puede darse una espléndida ordenación social (La Unión Europea, EEUU), pero con un corazón pecaminoso, todo ese confort no sirve para lo más humano. No en vano en esos países hay un alto porcentaje de suicidios, divorcios, abortos, incremento de la eutanasia. ¿Qué fue mejor para Israel: el esplendor decadente y corrupto de Salomón o el despojo del exilio babilónico, donde, sin embargo, el pueblo de Dios se reencontró consigo mismo y floreció la promesa de una "nueva alianza" (Jer 31, 31ss.; Ez 36, 26 ss)?



Compendiando

Parece, que se podría redondear estos análisis, atendiendo a la propuesta de S.S. Bartchy, según el cual Pablo, en I Cor 7, 21 quiere reclamar la atención del esclavo sobre las nuevas exigencias de la fe, que ha aceptado. Por consiguiente, la forma elíptica **mállon jrésai**²² no ha de ser integrado con los sustantivos: te (i) douleia (i) (= esclavitud), o bien te (i) eleuthería (i) (libertad), sino con la fórmula: táis entoláis Theoú (=las leyes de Dios) o con : te (i) klése (i) (=la llamada); en tal modo el versículo en cuestión puede ser traducido de estos dos modos: "Tú de todos modos, vive según los mandamientos de Dios" o si no: "tú de todos modos vive según tu llamado (en Cristo)" (Bartchy, 1973, pág. 156-157).

Pero, dado que en el versículo examinado, Pablo insiste sobre el llamado, más que en vivir según los mandamientos, es preciso pensar que quiere poner de relieve el vivir según la nueva vocación a la fe.

Volviendo al comienzo de estas consideraciones y retomando a Álvarez Verdes, hacemos nuestra su última conclusión, mucho más matizada, según parece, que la utilizada en su prólogo:

La resolución pragmática de este principio (esclavos y señores han sido igualmente liberados por el Señor: I Cor 7, 21–24) a nivel sociológico la deja sólo insinuada en Flm 21 ("espero que hagas aun mucho más de lo que te pido"). Algunos hubieran preferido una toma de posición más explícita y radical. No debemos, sin embargo, exigir a Pablo pronunciamientos concretos a los que la sociedad y la Iglesia han tardado siglos en llegar. La clarividencia de Pablo hay que situarla ante todo en los principios. A este nivel, encontramos en él la base para la carta más progresista de derechos humanos: la base de la inalienable igualdad – fraternidad de todos los hombres en Cristo (2000, pág. 516).

Bibliografía

Biblia Latinoamericana. (1995). Madrid.

El Libro del Pueblo de Dios - La Biblia. (2015). China.

Allo, E.-B. (1956). *Saint Paul – Première Épître aux Corinthiens.* Paris.

²² Piensa este autor que el verbo **jráomai** tiene, en el pasaje paulino, el sentido de "vivir según..." (**jré**: necesidad, **usanza**, obligación; **jréma**: cosa que se usa (riqueza, dinero, posesión; **jréstós**: útil). De hecho se remite a algunos textos de Flavio Josefo, en los cuales el verbo **jráomai**, especificado por el complemento (**tóis**) **nómois** o **éthesin**, asume el significado de vivir según las leyes o las costumbres del pueblo hebraico

- Álvarez Verdes, L. (2000). *Caminar en el Espíritu – El pensamiento ético de S. Pablo*. Roma.
- Balthasar, H. U. (1972). *Im Gottes Einsatz leben*. Einsiedeln.
- Bartchy, S. S. (1973). *Mállon jrêsai: First Century Slavery and the Interpretation of I Corinthians 7, 21*. Missoula – Montana.
- Bonhöffer, A. (1911). "Epiktet und das Neue Testament". *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*(10).
- Concilio Vaticano II (1965). *Presbyterorum Ordinis*.
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_presbyterorum-ordinis_sp.html.
- Crisóstomo, J. (1862). *Homiliae in I Corinthios*. Paris: Patrologia Graeca 61.
- Díaz Rodelas, J. M. (2003). *Primera Carta a los Corintios*. Estella.
- Dobschütz, E. v. (1902). *Die urchristliche Gemeinden*. Leipzig.
- Dunn, J. G. (1999). Vivere tra due mondi: La schiavitù (I Cor 7, 20 - 23). En J. G. Dunn, *La Teologia dell'Apostolo Paolo*. Brescia.
- Dutilleul, J. (1913). Esclavage. En *Dictionnaire de Théologie Catholique* (Vol. 5). Paris.
- Epicteto. (1993). *Disertaciones por Arriano*. Madrid.
- Episcopado Latinoamericano y del Caribe, V. C. (2007). *Documento de Aparecida*.
http://www.celam.org/conferencias_aparecida.php.
- Episcopado Latinoamericano, I. C. (1968). *Documento Final de Medellín*.
http://www.celam.org/conferencias_medellin.php.
- Episcopado Latinoamericano, I. C. (1979). *Documento de Puebla*.
http://www.celam.org/conferencias_puebla.php.
- Episcopado Latinoamericano, I. C. (1992). *Documento de Santo Domingo*.
http://www.celam.org/conferencias_domingo.php.
- Festugière, J. (1941). *L'enfant d' Agrigente*. Paris.
- Harrill, J. A. (1995). *The manumission of Slaves in Early Christianity*. Tübingen.
- Hipólito de Roma. (1986). *Refutatio omnium haeresium*. Berlin.
- Juan Pablo II. (1990). *Redemptoris Missio*. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html.
- Lyonnet, S. (1965). Perfection du Chrétien animé par l'Esprit et action dans le monde selon saint Paul. En S. Lyonnet –de la Potterie, I., *La Loi selon l'Esprit - Condition du Chrétien*. Paris.



- Lyonnet, S. (1965-1966). *Annotationes in Priorem Epistulam ad Corinthios (ad usum privatam auditorum)*. Romae.
- Murphy-O'Connor, J. (1997). Slavery. *Revue Biblique*(104).
- Pérez, G. (1999). Esclavitud. En A. VV., *Diccionario de San Pablo*. Burgos.
- Prete, B. (1979). *Matrimonio e continenza nel cristianesimo delle origini – Studio su I Cor 7, 1 – 40*. Brescia.
- Rahner, H. (1971). Odiseo all'albero maestro. En H. Rahner, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*. Bologna.
- Robertson, A. - Plummer, A. (1911). *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians*. Edimburgh.
- Schrage, W. (1999). *Etica del Nuovo Testamento*. Brescia.
- Simón, H. - Prado, J. (1952). *Praelectiones Biblicae – Novum Testamentum*. Taurini - Romae - Madrid.
- Tacito. (s.f.). *Annales*.
http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/historia/tacito/indice.html.



LEY DE EDUCACIÓN SEXUAL INTEGRAL

Proyectos de reforma: introducción de la ideología
de género y supresión del ideario institucional en colegios
de enseñanza pública no estatal (privados)

COMPREHENSIVE SEXUAL EDUCATION LAW

Reform projects

Dr. Eduardo Martín Quintana¹

*A los alumnos y ex alumnos del Seminario Mayor
San José de la Arquidiócesis de La Plata.
Confío en sus oraciones.*

Resumen

El autor estudia desde un punto de vista jurídico el nuevo proyecto de ley de educación sexual integral. Se considera su constitucionalidad, su referencia a la familia y a la Iglesia, y se expone la opinión de distintos Papas sobre el tema.

Abstract

Author study the new project of comprehensive sexual education law from a juridical point of view. He considers its constitutionality and its reference to the family and the Church and exposes the opinion of some Popes about the matter.

¹ Doctor en Ciencias Jurídicas.

1. Los padres y la educación de sus hijos.

El ser humano es el más desvalido de todos los vivientes. No sólo necesita para sobrevivir atención de mayores para su sobrevivencia física (alimentación, etc.), sino a la vez un entorno de afecto y educación que posibilite el desarrollo armónico de todas sus facultades. Desde tiempo inmemorial hasta el presente, se encuentra demostrado que los padres y la familia son quienes mejor asumen esa función, la que sólo puede ser suplida en caso de abandono o graves falencias. Pero además, ya desde la antigüedad se expresaba que a partir de la familia la sociabilidad humana requería de asociaciones intermedias (entre ellas educativas) y finalmente de la presencia del Estado, como "sociedad de sociedades" cuyo fin es el bien común de todos sus integrantes. Sin perjuicio de ello, respecto a los niveles de enseñanza básica y secundaria, donde los educandos son niños o adolescentes o sea menores, los padres conservan el derecho de elegir el establecimiento educativo y en caso de las escuelas públicas, que clase de contenidos reciben sus hijos. Estos derechos se encuentran protegidos tanto en nuestra Constitución Nacional, como también en todos los tratados internacionales que se refieren al tema y que desarrollaré sintéticamente en estas líneas. En el espacio educativo, como en tantos otros, el Estado tiene una función subsidiaria y de supervisión del cumplimiento de los fines constitucionales, por lo tanto no debe asumir las tareas propias de las sociedades intermedias.

2. Ley de Educación Sexual Integral (no menciona la palabra "genero")²

Según se establece en la ley (art. 1°) se entiende como "educación sexual integral la que articula aspectos biológicos, psicológicos, sociales, afectivos y éticos". Cabe destacar que no menciona en ninguna de sus disposiciones la palabra "genero", que como se dirá luego es el eje de la reforma que se propone. Agrego que tiene singular importancia lo que este cuerpo legal denomina "el diseño de las propuestas de enseñanza" y "la inclusión de los contenidos y didáctica de la educación sexual integral en los programas de formación de educadores", ya que en última instancia son ellos los lineamientos que recibirán los alumnos (art. 8°). De aquí la importancia que los establecimientos educativos privados puedan impartir la materia conforme a su ideario. Conforme a este principio, dispone que **"cada comunidad educativa incluirá en el proceso de elaboración de su proyecto institucional, la adaptación de las propuestas a su ideario institucional y a las convicciones de sus miembros"** (art. 5°).

² Ley 26.150, 4/10/2006, actualmente vigente.



También debe tenerse en cuenta la disposición según la cual, “todas las jurisdicciones deberán organizar en los **establecimientos educativos espacios de formación para los padres o responsables que tienen derecho a estar informados y vincular más estrechamente la escuela y la familia** para el logro de los objetivos del programa” (art. 9°), ya que significa que los familiares directos participan del ámbito escolar y pueden estar al tanto de cuáles son los contenidos de la educación sexual que se les importe a los niños y adolescentes.

3. Proyecto de reforma de la ley 26.150 de Educación Sexual Integral en la Cámara de Diputados del Congreso de la Nación y en la Legislatura de la Provincia de Buenos Aires.

3.1. Cámara de Diputados de la Nación.

Se presentaron varios proyectos que recibieron un predictamen de las Comisiones informantes. Por tanto, a noviembre de 2018 aún no se ha iniciado el debate en el recinto. Excede el marco y objetivo de este trabajo analizar las numerosas modificaciones, por ello me referiré a las dos que considero más significativas.

a) Inclusión de la ideología de género³. Se modifica el artículo primero incluyendo la palabra “género” que como dije está ausente en la ley actualmente vigente. Sostiene que:

Todos los estudiantes tienen derecho a recibir educación sexual integral, **respetuosa de la diversidad sexual y de género**, con carácter formativo, **basada en conocimientos científicos y laicos, en los establecimientos educativos públicos, de gestión estatal y privada**, de las jurisdicciones nacional, provincial, de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y municipal. **La presente ley es de orden público** (art. 1°).

No deja de llamar la atención el término “laicos” pues si se refiere a conocimientos empíricos era suficiente la calificación precedente de “científicos”.

b) obligación de impartir los contenidos curriculares elaborados por las autoridades del Estado sin tener en cuenta el ideario de los colegios. En efecto, la reforma propone que:

Cada institución educativa incluirá, en su proyecto institucional, a la Educación Sexual Integral de manera transversal y a través de espacios curriculares específicos. Los contenidos que hacen a la aplicación de la presente y de las resoluciones del Consejo Federal de Educación deberán incluirse en la currícula y modalidad de todos los niveles educativos de forma obligatoria, **constituyéndose en disposiciones de orden público, independientemente**

³ Desarrollo el concepto de “ideología de género” en las citas del punto 5 de este trabajo.

de la modalidad, entorno o ámbito de cada institución educativa, sea de gestión pública o privada (art. 5°).

3.2. Cámara de Diputados Provincia de Buenos Aires (Proyecto aprobado a consideración de la Cámara de Senadores)

Sigue los patrones de los proyectos de nivel nacional de lo que se deduce sin mayor esfuerzo que hay una fuente común a todos ellos:

La educación sexual integral científica, laica y con perspectiva **de género** será de carácter obligatorio como materia con espacio curricular propio y contenidos transversales en todos los niveles y modalidades del sistema educativo de la Provincia desde el nivel inicial hasta el nivel superior de formación docente, la educación técnica no universitaria, tomando en consideración la edad del educando con sentido de gradualidad y especificidad (art. 6°).

Con mayor elocuencia que el proyecto nacional dispone que:

El organismo de aplicación estará a cargo de una Comisión integrada por representantes de la Dirección General de Educación, **Centros de Estudiantes de las Escuelas Secundarias e Institutos Terciarios, sindicatos docentes, representantes de organizaciones defensoras de los derechos de las mujeres y de la diversidad sexual y de género.**

Como puede advertirse, los directivos de cada establecimiento, los padres y las familias desaparecen del panorama escolar. La composición de este organismo de aplicación fue calificada periodísticamente como irrazonable, "pues además que se pueden proponer candidatos mucho más calificados, lo que más asombra es la falta de toda mención sobre la comunidad educativa, formada por padres y maestros, considerados los más idóneos para decidir sobre la educación sexual de los chicos en edad escolar" (Editorial, 2018).

3.3. Ataque frontal y agravios a la Iglesia Católica.

Los fundamentos del proyecto aprobado por la Cámara de Diputados de la Provincia de Buenos Aires explicita claramente su blanco de ataque y hace recordar la fase de los muchos ilustrados franceses del siglo dieciocho que descargaban su odio a la Iglesia y Dios bajo el lema "*écrasez l'infâme*":

Las instituciones confesionales presentan la situación más grave ya que la ley 26.150 autoriza a las iglesias a dictar la educación sexual según sus **preceptos obscurantistas, prejuiciosos y discriminadores.**

La **Iglesia Católica es hoy quien encabeza la resistencia a la legalización del derecho al aborto valiéndose de su lugar privilegiado como Estado dentro del Estado.** Ante las prácticas binarias que llevan a la invisibilidad de la heterodisidencia, la homosexualidad, las infancias y adolescencias trans y problemáticas como el aborto y el embarazo adolescente los y las estudiantes



denuncian una falta de educación sexual que abarque todas estas cuestiones de manera crítica, científica y con perspectiva de género.

La finalidad de la reforma es “desarrollar una sexualidad plena y permitir el desenvolvimiento de una crítica a cómo se expresa en las relaciones entre las personas en el presente de nuestra sociedad. Una toma de conciencia a través del debate con un abordaje laico y científico **y la crítica a toda perspectiva religiosa, oscurantista, opresora, discriminatoria, coercitiva o explotadora en la sexualidad y a toda forma de abuso y violencia sexual**”.

4. Inconstitucionalidad de los proyectos de reforma de la ley de Educación Sexual Integral (26.150).

Como lo he advertido en otras publicaciones, desde hace tiempo nuestro país padece un proceso de desinstitucionalización en los más altos niveles del Estado, que se refleja en que no se ciñen al rol que les corresponde, en el caso que nos ocupa el poder legislativo hace caso omiso de expresas disposiciones de rango superior contenidas en la Constitución Nacional (Quintana, 2018). Sin mayor ahondamiento mencionaré las normas que rigen la materia cuyos parámetros son dos: libertad de los ciudadanos y derechos de los padres y de la familia por sobre el poder del Estado, con la limitación que estos incumplan a la vez otra disposición de la carta magna lo que no sucede en el caso.

El art. 14 consagra entre otros el derecho de enseñar y aprender precedido por el derecho a profesar libremente su culto, que se encuentra fuertemente imbricado pues resulta difícil vivenciar una concepción religiosa cuyos preceptos se encuentran colisionados por una enseñanza no sólo distinta sino claramente agravante. Por otra parte el art. 19 referido a la sanción de leyes que consoliden la unidad nacional expresamente menciona entre sus elementos “la participación de la familia y la sociedad”.

La referencia explícita a los derechos de los padres respecto a la educación de sus hijos tiene su más firme y clara expresión en los tratados internacionales incorporados con rango constitucional en el art. 75 inc. 22. Entre ellos mencionaré:

Declaración Universal de Derechos Humanos:

Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y **de religión...** así como la libertad de manifestar su religión o creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado **por la enseñanza**, la práctica, el culto y la observancia (art. 18).

Los padres tendrán derecho preferente a escoger el tipo de educación que habrá de darse a sus hijos (art. 26 inc. 3).

Convención Americana de Derechos Humanos:

Los padres, y en su caso los tutores, tienen derecho a que sus hijos o pupilos reciban **la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones** (art. 12 inc. 4).

Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos:

Los Estados Partes en el presente Pacto se comprometen a respetar la libertad de los padres y, en su caso, los tutores legales, para garantizar que los hijos reciban **la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones** (art. 18 inc 4).

Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales:

Se debe conceder **a la familia**, que es el elemento natural y fundamental de la sociedad, la más amplia protección y asistencia posibles, especialmente para su constitución y mientras sea responsable del cuidado **y educación de los hijos a su cargo** (art. 10 ap. 1°).

Convención Internacional sobre los Derechos del Niño:

Las cuestiones vinculadas con la planificación familiar atañen a los padres de manera indelegable de acuerdo a sus principios éticos y morales (Reserva de la República Argentina al art. 24 inc. f).

Como corolario de este acápite me referiré a expresiones de uno de los más grandes constitucionalistas que tuvo el derecho argentino, José Manuel Estrada, quien a fines del siglo dieciocho fue el adalid de la lucha librada contra el liberalismo ideológico y la masonería. Afirma que:

Los padres tienen el pleno derecho a escoger las doctrinas bajo las cuales sus hijos han de ser educados y los maestros a los cuales han de confiar su educación. Para nuestro sistema constitucional la iniciativa, la responsabilidad y el gobierno corresponde a los padres de familia, a diferencia de los sistemas estatistas, en los que los niños son pupilos de la escuela, los padres son pupilos del gobierno, los municipios educacionales pupilos del Estado y aunque con menos grosería que en Esparta, el papel de la familia queda destruido por el imperioso social y absoluto del Estado cuyo papel en materia de enseñanza es puramente subsidiario o sea debe intervenir cuando los particulares y otras asociaciones no pueden hacerlo (Estrada, 1927, pág. 247).

5. La ideología de género: San Juan Pablo II, S.S. Benedicto XVI y S.S. Francisco.

Desde que hicieron su aparición diversas ideologías cuya finalidad ha sido licuar la imborrable impronta sexual del ser humano para convertirla en un uso discrecional alejado de todo parámetro objetivo, destruyendo entre otras cosas la perdurabilidad de la familia, los tres últimos pontífices han sido



explícitos en advertir su deletérea expansión. Son innumerables los textos, por tanto la elección ha corrido a mi arbitrio⁴.

San Juan Pablo II:

Pienso, por ejemplo, en las fuertes presiones del Parlamento Europeo para que las uniones homosexuales sean reconocidas como una forma alternativa de familia, a la que correspondería incluso del derecho de adopción. Es lícito e incluso preguntarse si no sigue operando ahí una nueva ideología del mal, quizá más sutil y encubierta que intenta aprovechar los derechos del hombre contra el hombre y contra la familia (Juan Pablo II, Memoria e identidad, 2005).

S.S. Benedicto XVI:

Según Simone de Beauvoir "mujer no nace, se hace". En estas palabras se expresa la base de lo que hoy se presenta bajo el lema "gender", como una nueva filosofía de la sexualidad. Según esta filosofía, el sexo ya no es un dato originario de la naturaleza, que el hombre debe aceptar y llenar personalmente de sentido, sino un papel social sobre el que se decide autónomamente, mientras que hasta ahora era la sociedad la que decidía. La falacia profunda de esta teoría y de la revolución antropológica que subyace en ella es evidente. Niega la propia naturaleza humana y decide que esta no se le ha dado como hecho preestablecido, sino que es él mismo quien se la debe crear... Hombre y mujer como realidad de la creación, como naturaleza de la persona humana ya no existen. El hombre niega su propia naturaleza. Ahora es sólo espíritu y voluntad. La manipulación de la naturaleza, que hoy deploramos por lo que se refiere al medio ambiente, se convierte aquí en la opción de fondo del hombre respecto a sí mismo (Benedicto XVI, Discurso de felicitación de Navidad a la Curia Romana, 2012).

S.S. Francisco:

Otro desafío surge de diversas formas de una ideología, genéricamente llamada *gender*, que niega la diferencia y la reciprocidad natural de hombre y de mujer. Esta presenta una sociedad sin diferencia de sexo y vacía el fundamento antropológico de la familia. Esta familia lleva a proyectos educativos y directrices legislativas que promueven una identidad personal y una intimidad afectiva radicalmente desvinculadas de la diversidad biológica entre hombre y mujer. La identidad humana viene determinada por una opción individualista, que también cambia con el tiempo. Es inquietante que algunas ideologías de este tipo, que pretenden responder a ciertas aspiraciones a veces comprensibles, procuren imponerse como un pensamiento único que determine incluso la educación de los niños (Francisco, 2016, n° 56).

⁴ Me parece relevante tener en cuenta que el Catecismo de la Iglesia Católica expresa que los actos homosexuales son intrínsecamente desordenados (n° 2357) pero también que un número apreciable de hombres y mujeres presentan tendencias homosexuales instintivas. "No eligen su condición homosexual; esta constituye para la mayoría de ellos una prueba... Se evitará respecto a ellos todo signo de discriminación injusta..." (n° 2358).

6. Conclusión: pretenden que los hijos ya no son de los padres sino del Estado y ellos son el Estado.

El objetivo de esta ideología dirigida ahora a vulnerar nuestra legislación para introducirse en los colegios, es metamorfosear la naturaleza humana (nunca podrán destruirla) mediante el ataque antropológico más profundo que se pueda realizar: disolver la sexualidad según deseos mutantes cuya consecuencia es la debilidad y/o desaparición de la familia, quedando así el individuo inerte frente al estado. Si bien son numerosas las raíces de los presupuestos que aquí denunciemos, no puede dejarse de lado que el objetivo es la destrucción de lo que llaman "sociedad opresora y obscurantista" y que ya en el siglo diecinueve fue asumida por la dialéctica marxista entendida como lucha de clases, proletariado contra burguesía. Quizá ante su fracaso, sobre todo en las regiones del mundo que dominaron autoritariamente durante décadas, ahora la estrategia ha cambiado de rumbo y la dialéctica que se ha instalado en el seno más íntimo de las relaciones humanas: hombre y mujer, donde según el arquetipo difundido y replicado por los medios, aquel es el opresor y esta la oprimida. Estas no son deducciones conspirativas de mi parte, sino expresiones de Federico Engels, socio intelectual de Carlos Marx:

El hombre es en la familia el burgués; la mujer representa en ella el proletariado... En cuanto los medios de producción pasan a ser propiedad común, la familia individual deja de ser la unidad económica de la sociedad. **La guarda y educación de los hijos se convierte en asunto público**; la sociedad cuida con el mismo esmero de todos los hijos (Engels, 1971, pág. 87).

Bibliografía

- Benedicto XVI. (2012). *Discurso de felicitación de Navidad a la Curia Romana*. http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121221_auguri-curia.html.
- Editorial. (11 de septiembre de 2018). Legislar para una educación sexual integral. *La Nación*, págs. <https://www.lanacion.com.ar/2170764-legislar-educacion-sexual-integral>.
- Engels, F. (1971). *El origen de la familia, la propiedad y el Estado*. Buenos Aires: Claridad.
- Estrada, J. M. (1927). *Curso de Derecho Constitucional* (Vol. 1). Buenos Aires: Editorial Científica y Literaria Atanasio Martínez.
- Francisco. (2016). *Exhortación Apostólica Post Sinodal Amoris Laetitia*. http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html.



Juan Pablo II. (2005). *Memoria e identidad*. Madrid: La esfera de los libros.

Quintana, E. M. (2018). Incertidumbre actual del derecho y la seguridad jurídica.
En *Anales de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas* (Vol. 1).
<https://www.ancmyp.org.ar/user/FILES/3-QUINTANA.pdf>.



LOS VALORES Y EL DERECHO

¡Cuán corta es la palabra y cuán vacío mi concepto!
(Alighieri, pág. 446)

VALUES AND THE RIGHT

Prof. Gastón L. Medina¹

Resumen

Hay una frase del Tratado de San Luis María Grignon de Montfort, que reza: **“Enmudezca aquí toda lengua”** (Grignon de Montfort, 2014, párrafo 158). La frase es aclamada por el Santo ante la revelación por el Santo Espíritu de Dios sobre el decisivo rol de la Bienaventurada siempre Virgen María a lo largo de la historia de la Salvación y, con especial énfasis, al fin de los tiempos. De igual modo, el gran poeta de Italia, tal como surge de la cita del epígrafe, se quejó de la pobreza de la palabra ante la sinigual experiencia de la visión Beatífica de la que formaba parte la Santísima Virgen, y lo hizo a pesar de haber sido él quien era considerado el re-fundador de la lengua italiana².

Ambas frases tienen en común, además del sentimiento mítico que las aúna, el carácter categórico y sugestivo, no sólo por la autoridad que conllevan sino porque se refieren a la palabra morigerándola; limitando su idoneidad; privándola de eficacia; al menos, en relación al conocimiento de determinadas realidades del mundo que, sin olvidar el sentimiento religioso que ambas detentan, puede ser aplicada, sin hesitación, a la comprensión de los valores en general.

Lo dicho es el prelude de la tesis central de esta reflexión: **La ineficacia de las palabras y de la razón para alcanzar -llegar a conocer- los valores.**

Intentaremos demostrar que los valores no se expresan a través de las palabras, simplemente, porque no se explican a través de la razón humana.

Los valores se comprenden, es decir, se alcanzan a través de la emoción que genera en el sujeto la vivencia supra-empírica que de ellos se haga.

¹ Profesor de Derecho Romano en las Facultades de Derecho de la U.N.L.P y de la U.N.PAM. Miembro fundador y secretario del Instituto de Derecho Romano del C.A.L.P.

² Dante, adquirió fama -entre otras razones- por ser el fundador del llamado “nuevo y noble estilo”.

Así, no siendo su fundamento *-su "naturalis"-* racional, la misma suerte correrá su medida *-su "ratio"*. Cf. (Maggio, 1992).

De allí que la explicación lógico-causal de los valores mediante las palabras sea un método inadecuado para su comprensión.

Por ello, como lo expresa acertadamente el más grande poeta de Italia, ***a veces, la palabra se hace corta y se hace vacío el concepto.***

Palabras clave: derecho- valores- sentido jurídico- comprensión.

Abstract

There is a sentence of the Treaty of *Saint Louis-Marie Grignon de Montfort*, which reads: "**Silence all language here.**" The phrase is acclaimed by the Saint before the revelation by the Holy Spirit of God on the decisive role of the Blessed Virgin Mary always, throughout the history of Salvation and, with special emphasis, at the end of time. In the same way, the great poet of Italy, as it emerges from the quotation of the epigraph, complained of the poverty of the word before the peerless experience of the Beatific vision, of which the Blessed Virgin was part, and he did it, to Despite having been he, who is considered the re-founder of the Italian language.

Both phrases have in common, in addition to the mythical feeling that unites them, the categorical and suggestive character, not only because of the authority they entail, but because they refer to the word by restraining it; limiting its suitability; depriving it of effectiveness; at least, in relation to the knowledge of certain realities of the world that, without forgetting the religious feeling that both hold, can be applied, without hesitation, to the understanding of values in general.

What has been said is the prelude to the central thesis of this reflection: The ineffectiveness of words and reason, in order to reach -to know- values. We will try to demonstrate that values are not expressed through words, simply because they are not explained through human reason.

The values are understood, that is, they are reached through the emotion generated in the subject by the supra-empirical experience that is made of them.

Thus, not being its foundation - its "naturalis" - rational, same luck will run its measure - its "ratio".

Hence, the logical-causal explanation of values, through words, is an inadequate method for understanding them.

Therefore, as the greatest poet of Italy rightly expresses, sometimes the word becomes short and the concept becomes empty.

Keywords: right-values- legal sense- comprehension.



I. El conocimiento de los valores.

Lo cierto es que tanto la frase de Montfort como la de Dante enaltecen la ausencia de toda lengua: la mudez; que nos remite, inequívocamente, al silencio.

Esta idea de preeminencia del silencio también ha sido formulada al otro lado del mundo, en el Lejano Oriente, en China, donde el llamado *Libro de las cinco mil palabras*³, que se atribuye al profeta Lao, comienza diciendo: *El Camino que se enseña a través de las palabras, no es el verdadero camino*, y finaliza afirmando: *La sabiduría no reside en la palabra*, haciendo hincapié, en ambos casos, en la falencia de la *verba* -en latín: palabra- para expresar todo el conocimiento, toda realidad.

Sin embargo, llama la atención que, históricamente, la palabra haya sido valorada con suma consideración por la cultura antigua.

Así, los romanos, durante muchos siglos de su primera etapa de desarrollo, subordinaron a la palabra la validez y eficacia de los actos jurídicos más relevantes. Baste pensar en el contrato de *Nexum*, o de *Mancipatio*, o de *Sponsio* para advertirlo. Todos ellos necesitados de la utilización de fórmulas verbales, categóricas y predeterminadas, de expresión exacta, cuya pronunciación errática dejaba sin derecho (*sine ius*) a la persona.

La cultura antigua en general siempre creyó en la fuerza sobrenatural de las palabras⁴ y, cabe decir, dicha creencia también es cristiana.

En este sentido, el libro del Génesis del Antiguo Testamento nos cuenta que en el principio el Espíritu de Dios -el Verbo: la Palabra- se movía sobre las aguas. La expresión *el Verbo se hizo Carne y habitó entre nosotros* (La Santa Biblia. La Palabra de Dios, 2003, Jn 1, 14 que significa que la Palabra, es decir, la Sabiduría (Logos), la Segunda Persona de la Sma. Trinidad, se hizo Hombre -carne-), también revela la impronta de la Palabra en la historia de la Salvación. Sin palabras no hay cultura. Sencillamente porque no hay lenguaje. Es decir, un sistema codificación de información acumulable y transmisible de generación en generación.

Pero, no obstante ello, siempre se ha creído que la palabra es superflua y sospechosa; siendo la plenitud una calidad reservada al silencio, que por esta razón el profeta ha dicho que es el lenguaje de los Bienaventurados del Cielo, y que los hombres deberemos responder por cada palabra ociosa salida de nuestra boca.

Los romanos también lo supieron y, en efecto, cuando tuvieron que manifestar algo, clara e inequívocamente, recurrieron siempre al acto silente más que a la palabra para significarlo.

Baste recordar, nuevamente, a la "*mancipatio*" y al "*nexum*" (en donde el silencio significa renuncia a la propiedad sobre la cosa y reconocimiento de la

³ El título oficial de la obra es "Tao Te Ching" (El Libro del recto camino).

⁴ Conf. Varrón (1999) en "De lingua latina".

deuda, en uno y en otro caso, respectivamente); o la "exposición del *alieni recién nacido*" (manifestación clara de repudio del carácter legítimo); o la "*confessio*", en la cual el silencio del *reo* significaba, sin equívocos, el reconocimiento de las imputaciones formuladas contra su persona en el ámbito del proceso. Por sólo citar algunos casos de entre muchos otros, en donde el silencio del interpelado cumplía un rol decisivo en el mundo del Derecho.

Asimismo, dentro de la cosmovisión cristiana, la pulcritud⁵ ínsita del silencio nos remite, directa y perfectamente, a lo divino.

Se cree que la palabra -amén de sus virtudes innegables- es de Dios, pero también es del hombre. Por el contrario, el silencio es sólo de Dios.

Los antiguos bien sabían de los límites de la razón y de las palabras para alcanzar los grandes valores.

El sagrado fuego de Troya, que luego fue de Roma -según nos cuenta la Eneida de Virgilio- fue objeto de suma devoción a cargo de las seis sacerdotisas Vestales especialmente elegidas, que debían velar día y noche para que la llama no se consumiera. Y ello porque ¿acaso hay alguna otra cosa que se parezca más a Dios que la llama de fuego? En ella están ínsitos los dos signos de la perfección divina: la Luz y el Silencio, se dice del Cirio que nos ilumina calladamente.

Así, siendo el silencio incólume a la contaminación del hombre reside en él la perfección; la falta de mancha; lo impoluto.

En este orden, baste recordar a Saulo de Tarso -San Pablo- cuando aseveró que allí donde sobran las palabras no faltaba el pecado, y aconsejó desconfiar de la palabra porque suele ser lengua de fuego que esclaviza el alma y nos acerca al pecado. De igual modo, se ha dicho, que somos esclavos de nuestra palabra y señores de nuestro silencio, porque al fin de los tiempos todo hombre deberá responder por cada palabra ociosa que haya pronunciado su boca. Con razón, asimismo, se ha dicho que el silencio es el lenguaje de los Bienaventurados del Cielo.

La palabra es imperfecta, por más buena intención y falta de toda malicia de su autor, porque está munida de humanidad. Porque es hija predilecta de la razón humana que, más allá de su noble origen divino y de ser la cualidad distintiva del hombre frente a los demás seres de la Creación, no logra superar sus limitaciones implícitas para la comprensión y transmisión de los valores.

In suma:

Los valores no se expresan a través de las palabras, simplemente, porque no se explican a través de la razón humana.

Los valores, se comprenden, es decir, se alcanzan a través de la emoción que genera en el sujeto la vivencia empírica que de ellos se haga.

Los valores se experimentan en el corazón humano, siendo su conocimiento el resultado de una revelación, de un descubrimiento

⁵ Del vocablo latino *pulcrum*, que quiere significar "bello".



personalísimo, más que de una enseñanza transmitida por otro mediante las palabras.

El iluminismo moderno occidental, hijo de la razón y hermano de la palabra, ha sido muy eficaz para edificar definiciones -limitando así la realidad- mediante la construcción de significado.

Sin embargo, no ha podido disimular su tamaña incapacidad para edificar valores mediante la construcción de sentido. Y ello, porque, como ya dijimos, sólo la emoción o experiencia íntima de un valor es el único medio idóneo para la comprensión de su sentido, para alcanzarlo.

Los conceptos e ideas son construcciones de significado que se explican. Los valores son construcciones de sentido que se comprenden, cuya esencia o fundamento, es decir, su constitución natural, inherente, objetiva y diferenciadora (su *naturalis*) no es racional, por lo que su medida (su *ratio*) tampoco lo es.

Baste leer definiciones de: "Justicia", "Paz", "Igualdad", "Confianza", "Honestidad", "Libertad" -muchos de ellos ideales jurídicos- en los diccionarios del enciclopedismo moderno, para que se nos dibuje en el rostro una media sonrisa que no podremos disimular. Nos encontraremos ante conceptos inacabados, incompletos, vagos, ambivalentes, ineficaces.

He aquí, la confirmación elíptica de la hipótesis inicial: la ineficacia de la razón y de las palabras para alcanzar -llegar a conocer- los valores.

Sólo una cosa es cierta: A la justicia como a la injusticia hay que padecerlas; como a la felicidad o a la angustia; al amor o al odio.

No resulta suficiente leer su definición en un diccionario o manual jurídico, por más buenos que sean.

Como ya dijimos, en efecto, no es la razón la manera de lograr la comprensión de los valores, sino que estos se alcanzan mediante el entusiasmo y el estremecimiento que nos produce su experiencia supra-sensible a nivel de nuestra consciencia.

Así, el "hecho" de vivir los valores, su experiencia, sustituye el "decirlos", de igual modo que el silencio, a la palabra, y su comprensión emocional, a la explicación racional que de ellos se haga.

II. Los valores y el Derecho.

Sentado todo lo dicho, abordemos ahora la proclamada impronta de los valores en el Derecho.

Podemos afirmar, sin temor a equívocos, que los valores cumplen un rol fundamental y necesario en el Derecho.

El Derecho, como objeto de estudio de la Ciencia Jurídica, configura un fenómeno cultural, ergo, está pleno de sentidos o valores que, a su vez, se hallan en constante cambio o evolución.

Cabe remitir aquí, a la teoría general del Derecho elaborada por la célebre escuela Histórica de Derecho de Alemania⁶, para la cual el fenómeno jurídico, como fenómeno cultural, es siempre un producto espiritual del pueblo, y como tal, está sometido al principio de evolución jurídica.

Así, de igual modo que la literatura, el arte, la religión, la música, de un pueblo dado, cambian con el paso del tiempo, el Derecho también cambia. La primera consecuencia que resulta de este principio es que el Derecho es algo vinculado íntimamente con el sentir o valoración de un Pueblo, en un lugar y época determinados. Lo segundo: que es algo dinámico, algo vigente (vivo), mutable conforme la realidad histórica de la que se nutre de sentido.

La *Teoría Pura del Derecho* de Hans Kelsen (1984) configura una doctrina de madura y acabada elaboración, contraria a dicho principio evolutivo. Toda vez que, si bien dicha teoría refiere a un sentido jurídico y específico del Derecho, configurando su núcleo duro y puro, niega el carácter dinámico y evolutivo de ese sentido, siendo por el contrario dogmático o abstracto, general y permanente, inmutable.

La expresión *prohibir y castigar* sintetiza el ideal del Derecho por excelencia, para dicho autor. Siendo ésta la única finalidad de la ley. Como si el Derecho se tratara de una ecuación matemática o un silogismo de pura razón, Kelsen, considera que el Derecho se agota en ser un modo de expresión lógico-formal de ideas jurídicas, fruto de la "sana razón".

Así, la "norma jurídica", se convierte en el único y específico objeto de la ciencia jurídica. Lo que es igual que afirmar que la exclusiva finalidad del Derecho es la de ser un modo formal y coherente de prohibir conductas sociales, agotando aquí su valor y finalidad. Siendo los valores (es decir: sus razones; sus fundamentos) absolutamente prescindibles y ajenos a la ciencia jurídica.

Nos confesamos críticos de esta postura. Por el contrario, creemos en el rol fundamental del contenido axiológico del Derecho. La expresión clara y precisa, la razón formal y lógica son medios valiosos y necesarios para el Derecho, pero en modo alguno acaban su contenido y finalidad.

El Derecho, como la cultura, se haya munido de una serie de ideales que configuran una valoración de grado o nivel superior a la lógica jurídica y sus virtudes.⁷

El Derecho no puede validarse, únicamente, mediante la lógica-formal, porque en materia jurídica ese fundamento se nos muestra como insuficiente y frívolo para la justificación del sistema jurídico en su totalidad. Sólo los valores brindan al Derecho un horizonte infinito y una profundidad emocional tal, que lo convalidan en términos de justicia, el supremo ideal jurídico.

⁶ Cuyo máximo precursor -no así su fundador, que fue Gustav von Hugo- fue el gran jurista Federico Carlos Von Savigny. Más cercano, encontramos como exponente de mérito al maestro Pietro Bonfante, entre otros romanistas.

⁷ Como veremos más adelante, siguiendo a López Quintás: realidad de segundo nivel o grado.



Por el contrario, la lógica puede llegar a validar sistemas jurídicos ostensiblemente injustos, por la sola aplicación del principio de no contradicción o coherencia interna. Lo cual, deja en claro lo peligroso de la lógica como único criterio de convalidación de las normas.

Filósofos y pedagogos, de la talla de Romano Guardini (El Señor. Meditaciones sobre la Persona y la vida de Jesucristo, 2005) y Alfonso López Quintás (El conocimiento de los valores: Verbo Divino, 1989), han explicado este fenómeno mediante la distinción de realidades de conocimiento, es decir, distintas dimensiones (niveles) de comprensión de sentido:

Un primer nivel de realidad, representado por el conocimiento de las cosas del mundo. Este nivel configura un ámbito en donde se logran sólo relaciones de poder, posesión, dominación, control, utilización y manipulación de los objetos de la realidad material. No cabe lugar, en este nivel, para los valores e ideales.

Aquí, se trata del carácter instrumental de las cosas al servicio de la satisfacción de las necesidades, impulsos primarios, instintos y apetencias. Las llamadas teorías puras del Derecho, parecerían reducirlo, a este nivel básico de realidad. Así, el Derecho se nos muestra como un instrumento formal, coherente, eficaz o útil para *prohibir* y *castigar* conductas sociales.

Un medio de dominación, de control social y disciplinamiento colectivo muy eficaz. En síntesis: un medio de poder. Por ello, esta clase de interpretación del Derecho ha sido, con razón, tildada de ideología del poder.

Un segundo nivel de realidad, representado por la comprensión de los valores y configurando el único ámbito en que resulta posible el auténtico *encuentro* humano, esto es, un ámbito de realidad, construido y mantenido a merced de determinadas *condiciones del encuentro*, es decir, de grandes valores como la generosidad, la apertura, la autenticidad, la confianza, la lealtad, etc.

Así, este nivel de realidad conlleva un sentido diferente de lo jurídico, a saber:

La mera obligación deja de ser sólo la expresión formal y precisa de un mandato determinado cuyo incumplimiento es la responsabilidad civil, para convertirse en un deber moral o, al menos, ético ciudadano, cuyo cumplimiento es el resultado de un acto de conciencia del sujeto, no del temor a la sanción.

La regla del gran *prudens* Ulpiano que prohíbe dañar a otro (*alterum non laedere*), deja de ser una mera y formal prohibición, cuyo incumplimiento trae aparejado un castigo que se teme y se pretende evitar, para convertirse en el resultado del entusiasmo y el compromiso con ideales superiores, como la justicia y paz sociales, el respeto mutuo, el trato igualitario y digno, la buena fe o confianza en las buenos modos de las relaciones humanas.

Los objetos de la *primera realidad* se explican, los de la *segunda*, se comprenden mediante su experiencia emocional o suprasensible.

Ello, pone en evidencia que la consideración de los valores en el mundo del Derecho resulta insoslayable. Sin ellos, el Derecho se vacía de contenido,

siendo reducido a un simple cuenco, vano y estéril, perdiendo su función formativa (educadora) que, sobre la Sociedad toda, detenta. Hete aquí, la base de su impronta.

Los romanos bien lo supieron al llamar *sententia* (sentencia) a la decisión final del Iudex lego que resolvía el conflicto. Porque ellos no ignoraron que el "Ius" debía de ser conocido pero, asimismo y necesariamente, debía de ser "**sentido**", quiero decir, **ser fruto de un juicio de valor sobre la conducta humana**.

Por fortuna, los **Máximos Tribunales de Justicia de la Nación** han sentado desde siempre *la necesidad de un contenido axiológico en el Derecho*. Dentro de dicho contexto, se destaca la protección del *valor dignidad del ser humano*, como valor o ideal supremo en la escala axiológica de los bienes jurídicos.

La **dignidad**, confiere al hombre un carácter supremo, ya que le otorga el valor de "**ser fin en sí mismo**" y, a su vez, "**ser fin último**" y centro de todo el sistema jurídico. Se habla así, actualmente, de la dignidad como el fin supremo de realización humano, a través de la cual la simple y compleja condición humana adquiere su auténtica existencia.

Antes de finalizar, cabe señalar que el actual **art 10** del Código Civil y Comercial de la Nación, al regular sobre el abuso de derecho, establece que:

Abuso del derecho. El ejercicio regular de un derecho propio o el cumplimiento de una obligación legal no puede constituir como ilícito ningún acto. La ley no ampara el ejercicio abusivo de los derechos. **Se considera tal el que** contraría los fines del ordenamiento jurídico o el que **excede los límites impuestos por la buena fe, la moral y las buenas costumbres...**⁸ (Código Civil y Comercial de la Nación, 2015).

De este modo, si la buena fe, la moral y las buenas costumbres (valga la redundancia de la norma) son un límite al ejercicio de las prerrogativa jurídica, con más razón, lo serán a la hora de orientar la conducta hacia el comportamiento recto o ajustado a derecho, en un inestimable rol formativo.

III. Moral de "medio" y moral de "resultado".

En el capítulo precedente nos referimos a los distintos niveles de realidad, entendiendo por ello, los diferentes ámbitos graduales de comprensión de los valores.

Si bien, podría pensarse que la capacidad de comprender el mundo que nos rodea, de sentirlo, es una cuestión netamente subjetiva o de consciencia del sujeto que no puede dar lugar a otra cosa que no sea siempre un juicio relativo del individuo. Pensamos que dicha aseveración es errónea.

⁸ El subrayado es nuestro



En rigor, confiamos en la existencia de determinadas **virtudes (capacidades naturales para la comprensión de los valores)** inherentes al hombre, ínsitas en su naturaleza humana, para la **comprensión de los valores**.

Si como fue afirmado por Protágoras, siglos atrás, el hombre es la medida de todas las cosas, lo es y será siempre, por hallarse en su seno fundante, la virtud para descubrir la naturaleza y razón de todas las cosas, el ser. Sentado ello, cabe ahora ahondar en los dos primeros niveles de realidad enunciados.

Ante todo, debemos tener presente que para cada nivel, existen una serie de virtudes o dones de conocimiento adecuados a esa realidad. Así, la dominación, la posesión, el control, el uso, la explotación serán modos naturales dentro de la primera realidad, ya que dichas acciones sintetizan lo que es propio de la relación del hombre con las cosas de que dispone, esto es, su aprovechamiento.

Como ya dijimos, la relación referida puede ser calificada de *instrumental*, toda vez que las cosas del mundo son medios o instrumentos al servicio de la satisfacción de las necesidades del hombre.

Dicho ámbito de comprensión configura una moral de *resultado*, ya que el único juicio que admite es el resultado material, el nivel o grado de utilidad que la cosa brinde. En rigor de verdad, dicho ámbito de acción es más **“a-moral”** que **“moral”**, ya que el aprovechamiento que haga el hombre de las cosas escapa al juicio axiológico que sólo se circunscribe sobre la conducta de los seres.

No corresponde juzgar **“bueno o malo”**, **“justo o injusto”**, dicho uso.

Ello devela el grado superficial de cualificación que este nivel elemental amerita. A lo sumo, resulta adecuado hablar de la eficacia de una u otra cosa, pero allí agotaríamos el escenario de valoración posible.

Como ya demostramos, el Derecho no puede moverse en este nivel básico o elemental de comprensión sin perjuicio de vaciarse de contenido y convertirse en una ciencia de *trocha angosta* y en un instrumento de dominación, sin más.

El Derecho, como ámbito de relación intersubjetivo de dimensión social pertenece, necesariamente, al segundo nivel de realidad que hemos de llamar moral de *medio* o *código de honor*.

La moral antigua, fruto de la *mens* del hombre antiguo, es decir, de su particular y hegemónico modo de ver y sentir el mundo, puede sintetizarse en el llamado código de honor. Un sistema moral, apoyado en la piedra angular del valor dignidad (*dignitas*). Una dignidad, si bien de linaje o connatural a determinada estirpe, familia, o clase social (*patrici*), que estuvo al servicio de la desigualdad social más que al de fundar su unidad, no careció por ello de eficacia reguladora configurando un férreo y supremo orden de tradición: las *mores maiorum*.

Nos atrevemos a decir que estas reglas de tradición oral, fueron un auténtico código de honor para los romanos, como toda costumbre lo fue para los pueblos de la antigüedad.

Así, la historia nos lo demuestra a cada paso, en varios acontecimientos.

Un ejemplo claro lo configura el trágico desenlace que Homero⁹ atribuye al máximo héroe troyano, Héctor. Desde el punto de vista de la moral de resultado, la opción preferida por aquel príncipe, por ese Hombre entre los hombre, de mantenerse quieto y distante al otro lado de la legendaria e invencible muralla, a la espera de la muerte que con "pies ligeros"¹⁰ le venía al frente, se nos muestra como un acto insensato, inútil y escandaloso. Pero ello, será así, sólo si lo comprendemos desde el primario y elemental nivel de realidad que hemos definido como moral de "resultado" o nivel instrumental.

A igual juicio llegaremos ante el caso de Atilio Régulo. Aquel cónsul y militar romano, héroe de las guerras contra Cartago, quien prefirió morir de sueño y hambre a terminar sus días en el cálido lecho de su villa de retiro por fidelidad (*fides*) a su juramento de honor. Al respecto, nos cuenta Pierre Grimal (2008), en su "*Historia de Roma*" que, luego de influenciar en el Senado romano para que continuaran las hostilidades contra los Cartagineses, puesto que era segura la victoria, "*emprendió tranquilamente el camino a Cartago, aun sabiendo muy bien lo que le esperaba*", y todo, porque había jurado por los Dioses y la memoria de sus ancestros divinizados (Manes) que volvería si fracasaba en sus gestiones de paz.

Como podrá advertirse, llegado el punto, en este segundo nivel de realidad que hemos dado en llamar *moral de medio* -como el código de honor- el fin no justifica los medios, sino que el modo o manera de conducta es, en sí mismo, el fin y valor a consideración, toda vez que la misma virtud, que es valor hecho principio rector de conducta, configura la piedra angular o basal del sistema; la pauta de ponderación judicial; la condición esencial, dentro de este ámbito de relación intersubjetivo. Cf. (Ihering, 2003).

Sólo en este nivel, cabe lugar para los valores e ideales. Sólo aquí, por caso, la dignidad -entendida como fin supremo de realización humana¹¹- alcanza su principio constitutivo, su razón de ser.

¿Acaso, merecen alguna otra comprensión, el voluntario sorbo de cicuta¹²; el callado y pasivo Holocausto del Madero¹³?

Dentro de la cosmovisión Cristiana, el Misterio de la Cruz¹⁴, se enmarca en el seno de la moral de *medio*, ya no por honor, sino por Misericordia y

⁹ En su obra épico-lírica *Ilíada*. (Homero, 2006)

¹⁰ En alusión al más ágil y veloz guerrero antiguo, Aquiles, llamado por Homero "de los pies ligeros".

¹¹ El sentido del valor *dignidad* como fin supremo de realización humana es desarrollado en otro trabajo de esta autoría.

¹² En referencia a Sócrates quien, a pesar de poder retractarse, prefirió la condena.

¹³ La Cruz de Cristo.

¹⁴ El Misterio de la Pasión de Nuestro Señor.



Caridad¹⁵. Así, un mismo hecho es considerado por algunos una locura¹⁶ y por otros un escándalo¹⁷, siendo comprendido por sus fieles como un acto de suma libertad, la libertad de dar la vida por el prójimo. Un acto de amor supremo. (La Santa Biblia. La Palabra de Dios, Jn. 15,13).

IV. Conclusión

Para ser un hombre de Derecho no basta con haberlo estudiado en su aprendizaje, ni haberlo pensado en su ejercicio o práctica, como bien refería el maestro Eduardo Couture en sus mandamientos; es necesario, además, haber desarrollado la capacidad de sentir los valores ínsitos en las múltiples formulaciones jurídicas.

La capacidad de *sentir los valores como principio rector*, es lo que los romanos llamaban virtud (**virtut**: capacidad; del vocablo latino "**vir**", referente a la máxima capacidad de todo hombre, a su disciplina interna o auto-determinación). Ello era lo que hacía de todo hombre *un buen varón (vir)*.

Se suele escuchar, hoy en día, que la sociedad atraviesa una crisis de valores, lo cual es cierto. Empero, al ser los valores las condiciones necesarias del encuentro humano, convertidos estos en principio rector de los actos, la crisis recae, en rigor de verdad, sobre el mismo encuentro entre los seres, lo cual es más grave.

El positivismo cientificista, configura una reducción mezquina y malsana del Derecho, el cual por fortuna, trasciende con sobra las fronteras de la formal legalidad y de la pura lógica, esto es: del derecho reducido a sus reglas positivas.

Por el contrario, el Derecho que se escribe con mayúsculas, es *Razón Universal*. Es *razón suprema*, que se funda en la naturaleza de las cosas, "*ya que todas estas, mantienen entre sí un orden, que es la forma que hace semejante el universo a Dios*" (La Divina Comedia, pág. 318).

Por último, reivindicamos una vez más la función formativa del Derecho que, como ciencia jurídica y social, genera valores sobre las nuevas generaciones de estudiantes y de ciudadanos, cuando se los transmite por medio del entusiasmo y el estremecimiento que genera su experiencia emocional. Porque como expresamos más arriba, **"...el "hecho" de vivir los valores, su experiencia, sustituye el "decirlos", de igual modo, que el silencio a la palabra, y su comprensión emocional, a la explicación racional que de ellos se haga" (...)** **"Los valores se experimentan en el corazón humano, siendo su conocimiento el resultado de una revelación, de un descubrimiento personalísimo, más que de una enseñanza transmitida por otro mediante las palabras"**.

¹⁵ El principio de Caridad, también llamado Piedad o Amor de Dios, se contrapone al principio de Iniquidad.

¹⁶ Para los paganos, según San Pablo.

¹⁷ Para los judíos, según San Pablo.

Porque el descubrimiento de los valores, de todos estos, desde el más íntimo y pequeño hasta la máxima universal, prescinde de la razón, dependiendo exclusivamente del acto emocional, del estremecimiento y del entusiasmo de nuestra alma, generado por el contacto con esa realidad óptica de segundo nivel o grado en donde se perfecciona el encuentro humano.

Bibliografía

- Alighieri, D. (2011). *La Divina Comedia*. La Plata: Terramar.
- Atienza, M. (2007). *El Sentido del Derecho*. Madrid: Trotta.
- Chesterton, G. K. (2008). *El Hombre eterno*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Chesterton, G. K. (2014). *San Francisco de Asís*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Código Civil de la República Argentina*. (1982). Buenos Aires: AZ Editora.
- Código Civil y Comercial de la Nación*. (2015). Buenos Aires: Errepar.
- Confucio. (2001). *Los cuatro libros*. (J. P. Arroyo, Trad.) Barcelona: Círculo de lectores.
- Grignon de Montfort, L. M. (2014). *Tratado de la Verdadera Devoción a la Santísima Virgen*. Chile: Heraldos del Evangelio.
- Grimal, P. (2008). *Historia de Roma*. Buenos Aires: Paidós.
- Guardini, R. (2005). *El Señor. Meditaciones sobre la Persona y la vida de Jesucristo* (2° ed.). Madrid: Cristiandad.
- Homero. (2006). *Ilíada*. Madrid: Gredos.
- Ihering, v. R. (2003). *La lucha por el Derecho*. Biblioteca Virtual Universal.
- Kelsen, H. (Teoría pura del Derecho: Introducción a la ciencia del Derecho). 1984. Buenos Aires: Eudeba.
- La Santa Biblia. La Palabra de Dios*. (2003). Bahía Blanca: Paulinas.
- López Quintás, A. (1989). *El conocimiento de los valores: Verbo Divino*. Madrid: Estella.
- López Quintás, A. (1998). *Romano Guardini, maestro de vida*. Madrid: Palabra.
- López Quintás, A. (2005). *La Grandeza de la Vida*. Buenos Aires: Puerto de Palos.
- Lucrecio. (2003). *De rerum natura. La naturaleza de las cosas*. Madrid: Gredos.
- Maggio, L. A. (1992). Sobre la Naturalis Ratio. *Prudentia Iuris*(30).
- Tomás de Aquino, S. (1888-1906). *Summa Theologiae* (Edición Leonina ed., Vols. Tomo IV-XII). Romae: Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.
- Tomás de Aquino, S. (2012). *De los principios de la Naturaleza*. Barcelona: GLOBUS Comunicación.



Tomás de Aquino, S. (s.f.). *Summa contra Gentiles*. Corpus Thomisticum.

Tse, L. (2014). *Tao Te Ching*. Barcelona: Kailas.

Unamuno de, M. (2012). *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Barcelona: GLOBUS Comunicación.

Varrón, M. T. (1998). De lingua latina. En M. T. Varrón, *Obras Completas*. Madrid: Gredos.

Virgilio. (2004). *La Eneida*. La Plata: Terramar.



UNA DISCUSIÓN SOBRE EL SIGNO FORMAL (1)

A DISCUSSION ON FORMAL SIGN (1)

Pbro. Dr. Diego José Bacigalupe

Resumen

En este artículo, discutimos la teoría del signo formal de Juan de Santo Tomás. En primer lugar, mostraremos algunas objeciones que M.-D. Roland-Gosselin hizo a esta teoría. En segundo lugar, intentaremos responderlas, pero modificando algunos puntos de la elaboración de Juan de Santo Tomás. Una evaluación de la tesis en su integridad quedará para un próximo artículo.

Abstract

In this article, we discuss John Poinot's theory of formal sign. First, we show some objections that M.-D. Roland-Gosselin has made to this theory. Second, we answer them, but modifying some points of Poinot's statements. We leave an evaluation of the whole thesis for a next article.

Todo estudiante de filosofía, una vez puesto delante de los contenidos de antropología o gnoseología, tiende a hacerse ciertas preguntas respecto del conocimiento: ¿cómo es posible que algo dentro de mí se refiera a algo exterior a mí, difiriendo en tanto que algo en mí es universal y fuera de mí, particular? ¿Y cómo puede explicarse que algo distinto de mí de alguna manera esté en mí? ¿Cómo explicar, además, que eso dentro de mí sea conocido con posterioridad a la cosa a la cual se refiere? ¿Y cómo evitar decir que, conocida la cosa, es menester que fuera conocido su representante interior? ¿Cómo sostener la existencia de conceptos y al mismo tiempo no hacerlos pasar por objetos conocidos? ¿Y cómo, en última instancia, resolver la tendencia cartesiana de considerar una intencionalidad de dos pasos, es decir, de conocer la cosa-en-mí para después conocer la cosa-en-sí? Preguntas de esta especie surgen cuando

estudiamos estos temas, preguntas tales que pueden acompañarnos muchos años.

En mi caso, un ensayo de J. Maritain titulado *Signo y símbolo* incluido en los *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal* (1988) –que me hiciera conocer convenientemente Mons. Héctor Aguer–, me iluminó con una noción que, aunque antigua en sí, resultó novedosa para mí: Maritain trataba allí al concepto como un *signo formal*. En las abundantes notas del texto había una referencia casi exclusiva a Juan de Santo Tomás.

La teoría, en líneas generales, afirma que las características propias del signo se dan en el concepto. Ellas se reducen, fundamentalmente, a ser dos entidades distintas de las cuales una se refiere a otra. Así, cuando juzgo que *el tren está por llegar*, los conceptos en juego –y el juicio también– hacen presente una realidad que no son ellos mismos. Sin embargo, es un hecho que los signos, en general, son conocidos *antes* que sus referentes. Así, una señal de tránsito, como un paso a nivel, me indica algo que está *por venir*. En esto, el concepto difiere de los signos en general, puesto que no es conocido *antes* que las cosas, sino que, haciendo presente algo distinto de sí, él mismo no aparece a la consideración explícita de la inteligencia. Por esta razón es que se lo llama *signo formal*, distinguiéndolo de los *signos instrumentales*, en los que el signo *ut res* aparece a la consideración de los sentidos o de la inteligencia con anterioridad lógica al significado.

La solución a las preguntas con las que abrimos este estudio parece dada por esta teoría, pero basta hurgar un poco en la bibliografía para empezar a comprender que, al menos, no es una solución pacífica. Particularmente una recensión de Roland-Gosselin a las *Réflexions sur l'intelligence* de Maritain (1984) nos puede hacer entender que no es tan evidente para todos que el concepto sea, efectivamente, un signo. El texto dice así:

Por reacción contra la teoría, atribuida a Vázquez y a Descartes, del 'concepto objetivo' (donde él ve el germen del idealismo), Maritain tiende manifiestamente a disimular o a reducir (no digo: a suprimir) el rol jugado en el conocimiento intelectual por la semejanza del concepto con la realidad. Y, para alcanzar esto, él usa simultáneamente dos medios: 1) En primer lugar, afirma en términos absolutos (demasiado absolutos a mi arbitrio) la identidad de la esencia considerada bajo su modo de existencia real y de la esencia considerada bajo su modo de ser intencional en el concepto o verbo mental. 2) Después, él ve en el concepto, siguiendo a Juan de Santo Tomás, un puro signo *formal*, es decir, un signo que hace conocer lo que significa sin ser primero él mismo conocido. Hasta donde conozco, ni uno ni el otro de estos principios de solución, en el sentido preciso que los toma Maritain, puede apelar a la autoridad de santo Tomás de Aquino. Pero, en todo caso, me parece imposible quererlos fundir en uno solo. Si, en efecto, el concepto, el verbo mental, es puro



signo inconsciente de la esencia que hace conocer, ¿cómo identificarlo con la esencia de la cosa conocida? (Roland-Gosselin, 1925, págs. 201-202)¹.

Dado que el concepto es una semejanza de la cosa conocida (con matices distintos, esto lo sostienen los dos autores), la objeción se articula en cuatro planos:

1. Maritain reduce la *semejanza* a la *identidad*.
2. Maritain reduce la *semejanza* a la *significación*.
3. Las afirmaciones de Maritain no tienen sustento en la obra de Santo Tomás de Aquino.
4. Las afirmaciones de Maritain no tienen sustento en la realidad.

Los cuatro planos de la objeción generan, ampliando el problema, los siguientes cuatro interrogantes:

1. El concepto, ¿es semejante o idéntico a lo conocido?
 2. Siendo semejante o idéntico a lo conocido, el concepto, ¿puede ser llamado *signo*?
 3. Una teoría como la del *signo formal*, ¿tiene sustento en los textos de santo Tomás?
 4. Una teoría como la del *signo formal*, ¿tiene sustento en la realidad?
- Estos interrogantes articularán, pues, la presente investigación.

Qué es el concepto

Las preguntas planteadas suponen una mínima noción acerca de qué sea el concepto. Con la palabra 'concepto' nos referimos al fruto de la primera operación intelectual, esto es, de la simple aprehensión. Se trata de la captación inmediata de la esencia o alguna nota esencial de algo. Es llamado 'palabra de la mente' (*verbum mentis*), aunque bajo esta denominación englobamos al fruto de las dos primeras operaciones intelectuales, no sólo de la simple aprehensión, sino también del juicio (cf. Tomás de Aquino, *Super Evangelium s. Ioannis*

¹ En las traducciones nuestras, ofrecemos el original a pie de página: "Par réaction contre la théorie, attribuée à Vasquez et à Descartes, du « concept objectif », et où il voit le germe de l'idéalisme, M. [Maritain] tend manifestement à dissimuler ou à réduire (je ne dis pas: à supprimer) le rôle joué dans la connaissance intellectuelle par la ressemblance du concept avec la réalité. Et, pour y parvenir, il use simultanément de deux moyens: 1) Tout d'abord il affirme en termes absolus (trop absolus à mon gré) l'identité de l'essence considérée sous son mode d'existence réelle et de l'essence considéré sous son mode d'être intentionnel dans le concept ou verbe mental. 2) Puis il voit dans le concept, à la suite de Jean de Saint-Thomas, un pur signe *formel*, c'est-à-dire un signe qui fait connaître ce qu'il signifie sans être d'abord lui-même connu. A ma connaissance ni l'un ni l'autre de ces principes de solution, au sens précis où les prend M., ne peut se réclamer de l'autorité de saint Thomas d'Aquin. Mais en toute hypothèse il me paraît impossible de les vouloir fondre en un seul. Si, en effet, le concept, le verbe mental est pur signe inconscient de l'essence qu'il fait connaître, comment l'identifier avec l'essence de la chose connue?" Para un análisis de la discusión entre ambos autores, cf. (Bacigalupe, 2014, págs. 371-397).

lectura, 1972, I, l.1, 25). Ambas operaciones están relacionadas: el concepto es *para* el juicio, ya que la inteligencia reposa en la verdad que se da en esta operación, y el juicio incluye *materialmente* a los conceptos, ya que está hecho de ellos. De allí que, aunque la objeción de Roland-Gosselin recaiga sobre los conceptos, la pregunta sobre todo signo formal incluye también al juicio.

En todo caso, previa abstracción, el intelecto en potencia pasa al acto de entender. Ahora bien, para que pueda pasar al acto de entender es necesario un principio formal que permita tal actualización. La vista, sin objetos coloreados visibles en acto (esto es, que estén bajo el influjo de la luz) que de algún modo la determinen formalmente, no puede pasar al acto de ver. No veo cualquier cosa, sino ciertos objetos visibles que determinan mi potencia visiva y *me hacen ver*. Así tampoco el intelecto paciente puede entender en acto sin una forma que lo determine y lo haga entender *esto* (concepto) o *esto es así* (juicio).

¿Qué forma puede determinar al intelecto paciente, en sí inmaterial? Evidentemente, la forma tiene que, por un lado, ser adecuada al intelecto y, por otro, ser la forma *de algo* inteligible. Es más, la forma es *por lo que* algo es inteligible y *por lo cual* algo es lo que es, en toda su riqueza. De donde, que aún el aspecto sensible incluye la presencia de esa forma, pero todavía no adecuada a nuestro intelecto. Una vez abstraída, vuelta inmaterial al modo del intelecto y por esta razón despojada de la materialidad individual que aún subsiste en los sentidos, la forma puede informar, determinar, al intelecto paciente y hacerlo pasar al acto de entender *esto* o *esto es así*.

La forma sustancial está presente, entonces, tanto en la cosa conocida como en el intelecto, pero no de la misma manera. En el primer caso, se encuentra *in esse naturae*, esto es, en su ser natural. Compete a las formas de las cosas materiales estar presente en la materia. No es lógico pensarlas separadas. Pero es que, justamente, sólo están separadas cuando las pensamos, jamás fuera del intelecto. Ahora bien, ¿cómo se encuentran en el intelecto? Las expresiones pueden ser variadas: *in esse intentionali*, *in esse intentionis*, *in esse intelligibili*.

Las primeras dos expresiones señalan dos aspectos importantes. En primer lugar, se contraponen al *esse naturae*, es decir, expresan que la forma se encuentra 'fuera del lugar que le es propio'. Así como la virtud del carpintero, que *in esse naturae* reside en este hombre, se transmite circunstancialmente a sus herramientas cuando las usa y se dice que esa misma virtud está en ellas *in esse intentionali* o *in esse intentionis*, así la forma sustancial se dice *in esse intentionali* o *in esse intentionis* cuando se encuentra en el intelecto (cf. Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de Potentia*, 1965, q.3, a.7, ad7m.). En segundo lugar, estas dos primeras expresiones hacen referencia también a un origen, es decir, al lugar donde está la fuente de la cual brota toda la fuerza y la misma inteligibilidad de la forma en el intelecto. Así como la virtud del carpintero en la herramienta señala todo el tiempo al arte de este hombre como



a su origen, así la forma en el intelecto señala todo el tiempo a la cosa inteligible como al lugar de donde brota toda su fuerza inteligible. Cf. (Hayen, 1939, pág. 387).

La tercera expresión (*in esse intelligibili*) denota en cambio la adecuación al intelecto paciente. El intelecto paciente es, en su ser natural, perfecto por ser inmaterial. Pero en el orden de la operación está en potencia. Sólo en el ser inteligible está en potencia, no porque él mismo no sea inteligible, sino porque, en el orden del ejercicio, puede alcanzar una perfección que de por sí no posee [cf. (Tomás de Aquino, 1996, a.16, ad 8m.)]. El ser inteligible es la expansión del acto de ser original del cognoscente en el orden de la operación.

Las tres expresiones, entonces, señalan la doble adecuación de la forma en la mente. Esa misma forma es tanto la forma de la cosa *in esse naturae* y la forma del intelecto *in esse intelligibili*. En este segundo caso se la llama 'especie inteligible'. A este respecto, conviene retomar un texto de santo Tomás:

Es conveniente que esta especie que es inteligida en acto perfeccione al intelecto en potencia, de cuya conjunción se hace algo uno perfecto que es el intelecto en acto, como desde el alma y el cuerpo se hace algo uno, que es el hombre que tiene operaciones humanas (Tomás de Aquino, *Scriptum super libros Sententiarum*, 1929-1947, I, d. 35, q. 1, a. 1, ad3m.)².

La idea presente en el texto es que la conjunción de materia y forma, en el caso de la sustancia material, y del intelecto y la especie es análoga. ¿Qué es lo relativamente igual en ambos casos? Se trata de la conformación de un *uno perfecto*, esto es, de una sola cosa que tiene distintos principios. En la sustancia material no hay dos cosas, sino principios: "la materia última y la forma son uno y lo mismo, aquello en potencia y esto en acto" (Aristóteles, *Metafísica*, 2000, 1045b 18-19). Así, en el acto de entender, el intelecto paciente funge de materia y la forma sustancial de la cosa funge de forma del intelecto. Mientras que la unión de materia y forma se da como una sustancia *in esse naturae*, la unión del intelecto y la especie se da como un acto *in esse intelligibili*.

En pocas palabras, las sustancias pertenecen al orden de ser entitativo y los actos, al del ser operativo [cf. (Contat, 2012)]. No es el mismo orden, y de allí la desigualdad esencial. La relativa igualdad nos habla de la radical unidad que tiene una sustancia y también un acto, y también del hecho de tener principios constitutivos. Así, el acto de entender no es un proceso con distintos actos, sino un único acto, la determinación del intelecto posible por la forma abstraída para entender la cosa. Cf. (Llano, 1999, pág. 283).

Otra parte de la analogía que nos sirve en este momento es la siguiente: así como de la unión del cuerpo y el alma se sigue el hombre que tiene

² "[...] oportet quod haec species, quae est intellecta in actu, perficiat intellectum in potentia: ex quorum conjunctione, efficitur unum perfectum quod est intellectus in actu, sicut ex anima et corpore efficitur unum, quod est homo habens operationes humanas".

operaciones humanas, ¿habrá algo que *se siga* de la unión entre el intelecto paciente y la especie inteligible? De la plenitud de un acto algo tiende a seguirse. Del fuego en acto se sigue el calor en acto. Y del intelecto en acto se sigue la 'palabra del corazón', el *verbum mentis*, donde el intelecto dice para sí mismo lo entendido. No lo dice al modo de una palabra en una lengua conocida, sino que se trata de la expresión puramente intelectual (acompañada, cuando es posible, de la imaginación) de lo entendido, de la dicción de *esto* o *esto es así* en el interior del hombre que entiende. El concepto (o el juicio) es un acto que procede de un acto. Él mismo es la riqueza del acto de entender manifestada al intelecto que entiende. Y es también lo que manifestamos en palabras a nuestro exterior en la comunicación interpersonal, que continúa siendo –cuando se trata de una verdad que hemos adquirido– una expansión de la riqueza de nuestro entender.

Como es evidente, los conceptos no son estables en el intelecto, puesto que, entendiendo otra cosa, desaparece el concepto anterior. Las especies abstraídas, en cambio, permanecen de manera habitual para ser puestas a disposición de la inteligencia cuando sea necesario, generando otra vez el concepto. Ahora bien, si queremos establecer la categoría a la cual pertenece el concepto, deberemos incluirlo en la de *cualidad* [cf. (Delly, 2008, pág. 339); (Osborne, 2010, pág. 3)]. Sin embargo, nos atrevemos a decir que esto es así *materialmente* hablando. *Formalmente* hablando, al concepto le conviene más la denominación de *acto* que cualquier otra denominación, puesto que se encuentra en el orden operativo, no en el entitativo.

Si el concepto es idéntico o semejante a lo conocido

Habiendo dilucidado mínimamente la naturaleza del concepto, podemos responder la primera pregunta planteada. *Semejanza* e *identidad* son dos nociones relativas que se pueden prestar a confusión. De hecho, en el lenguaje corriente, la palabra 'semejanza' parece referirse a cosas 'que se parecen', mientras que 'identidad' nos habla de 'lo exactamente igual' sólo a sí misma, pero puede ser semejante a otras si comparte una cualidad. La cualidad, al mismo tiempo, se puede entender como un accidente o, por extensión, como la diferencia específica (o, en su lugar, los accidentes propios) que hace que una cosa sea formalmente diversa de otra (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 1888-1906, I, q.77, a.1, ad 7m. y I-II, q.49, a.2, c.). Así pues, dos caballos podrán ser semejantes por ser ambos blancos, y también así se dirán semejantes a un conejo blanco. Pero, en cuanto a la diferencia específica, los dos caballos serán semejantes entre sí, y desemejantes al conejo.

¿Cómo entra la cuestión de la 'semejanza' y la 'identidad' en el caso del concepto y la cosa conocida? Entre las características de la especie inteligible se encuentra la de ser 'una semejanza de la cosa conocida'. Esto denota el hecho



de que la especie y la forma sustancial son, en realidad, una –según la cualidad–. Son, de hecho, la misma forma pero según un modo de ser distinto: *in esse naturae* en la cosa, *in esse intentionali* (o *intelligibili*, según qué aspecto se subraye) en el intelecto. Lo mismo cabe decir de las formas accidentales inteligidas.

Así pues, la especie y la cosa son semejantes. Es más, esta referencia es engañosa: la especie es toda ella *una semejanza*. No se compara la cosa conocida con la especie como se compara un caballo y otro caballo. Los caballos son semejantes entre sí. La especie no se dice semejante a la cosa. Lo que es semejante a la cosa, salvando las distancias, es el acto de entender formalizado por esta especie que es una semejanza de la cosa conocida. Así como la diferencia específica es lo que hace uno a dos caballos, así la especie es lo que hace uno al intelecto y la cosa conocida: “el intelecto en acto y lo inteligido en acto son uno” (Tomás de Aquino, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, 1950, XII, 1. I.11, 2610).

El concepto, sea fruto de la simple aprehensión o del juicio, es el acto en el que se dice lo entendido en acto. Luego, la unidad alcanzada en el acto de entender se expresa en el concepto. El concepto es semejante a la cosa conocida gracias a la especie de la que surge. Otra vez, no estamos delante de dos ‘cosas’, sino de una ‘cosa’ (lo conocido) y un ‘acto’ (el concepto). Son, evidentemente, *dos* desde el punto de vista del ser. Pero, gracias a la cualidad compartida, desde el punto de vista del contenido cognoscitivo son *uno*, uno en la cualidad.

Ahora bien, ¿son idénticos o son semejantes? Estrictamente hablando, son sólo semejantes. Pero, ¿qué es ser semejantes? Es, justamente, ser *uno según la cualidad*. Luego, desde el punto de vista noético, la semejanza implica unidad: un solo contenido cognoscitivo está presente en la cosa y el concepto.

La objeción de Roland-Gosselin no tiene, pues, asidero en este sentido. La insistencia de Maritain por hacer del concepto y la cosa ‘idénticos’ en el contenido esencial no hace más que explicitar en términos más fácilmente inteligibles (según su uso) la ‘semejanza’ que une al fruto del acto de conocer y a la cosa conocida.

Si el concepto puede ser llamado signo

Pasando a la segunda pregunta, que envuelve la segunda objeción de Roland-Gosselin, tenemos que dilucidar si el concepto –semejante a la cosa conocida– puede ser llamado signo o no.

Aquí es donde aparece con fuerza la figura de Juan de Santo Tomás. No ha sido él el primero en considerar que el concepto fuera un signo. Ockham ya lo había hecho previamente, aunque desde una perspectiva totalmente distinta

a la de la metafísica clásica [cf. (Guillermo de Ockham, 1974, I, 12); (Panaccio, 1999, págs. 253-276)]. Pero sí ha sido él quien, en la escuela tomista, de manera más sólida y convincente ha expuesto la teoría del *signo formal*. ¿De qué se trata esta teoría?

Un signo es, según Juan de Santo Tomás, una entidad ordenada a otra cosa (lo designado) que manifiesta esa cosa a una facultad. Es de por sí representativo, pero no basta esto; su medida es lo significado: si no es adecuado para manifestar otra cosa a una facultad, no puede ser signo. Para que sea signo, además, es necesario que sea más conocido, inferior y desemejante a lo significado. Una señal de tránsito, para poner un ejemplo, es una entidad ordenada a otra cosa, como una curva. La misma señal manifiesta la curva a las facultades visiva e intelectual del hombre. Es representativa de la curva si es adecuada para manifestarla; si la curva fuera hacia la izquierda, y la señal indicara que es hacia la derecha, aunque conservaría su carácter de representatividad, ese carácter no sería medido por la curva misma, y la señal de tránsito no sería un signo de esta curva. Además, la señal es más fácilmente conocida que la curva misma: la hace presente toda entera en vez de tener que recorrerla paso a paso; es inferior a la curva, puesto que una es la realidad, la otra simplemente la designa; y es desemejante a ella, puesto que son diversas en su ser: una es un dibujo, la otra, un camino. Cf. (Juan de Santo Tomás, 1930, II, q.XXI, a.6, Appendix).

El concepto es un signo según Juan de Santo Tomás. Por lo tanto, estas características se encuentran en él. Efectivamente, está ordenado a una cosa diversa y la manifiesta a la inteligencia; representa esta cosa por guardar una relación de semejanza con ella, que llega a sus características esenciales. La hace presente a la inteligencia y es diverso en su ser.

La característica de la noción de signo que el concepto no cumple es ser más fácilmente conocido que la cosa misma. En esto reside, precisamente, el hecho de que sea un signo 'formal':

Santo Tomás llama 'verbo' al instrumento por el que la inteligencia conoce algo, no como medio conocido –que es instrumento y medio externo– sino como medio interno, en el que la inteligencia entiende dentro de sí, y ésta es su índole de ser signo formal (Juan de Santo Tomás, *Ars Logica seu De forma et materia ratiocinandi*, II, q. XXII, q. 2).³

El signo formal, por lo tanto, hace conocer aquello que designa antes de darse a conocer a sí mismo en su calidad de signo. El concepto de agua nos hace conocer el agua manifestándola. En un solo acto conocemos el signo y el significado: el concepto de agua nos lleva directamente al agua, siendo un signo

³ “[...] D. Thomas vocat verbum instrumentum, quo intellectus aliquid cognoscit, non tamquam medium cognitum, quod est instrumentum et medium externum, sed ut medium internum, in quo intellectus intelligit intra se, et hoc est esse signum formale”.



que no se manifiesta él mismo, sino perfectamente la realidad significada. Cf. (Juan de Santo Tomás, II, q. XXII, a. 2).

Ahora bien, *de alguna manera* tiene que ser conocido previamente. Si no, toda su realidad de signo se vería desdibujada. Juan de Santo Tomás entiende que, muy probablemente, el signo formal y su opuesto, el signo instrumental, son dos especies del mismo género, puesto que se dicen *signo* unívocamente:

En el parecer de santo Tomás, lo más probable es que el signo formal sea verdadera y propiamente signo, incluso unívocamente con el instrumental, si bien en el modo de significar difieran mucho (Juan de Santo Tomás, II, q. XXII, a.1).⁴

Luego, alguna prioridad en el conocimiento debe tener. Nuestro autor, consciente de esta situación, alega:

Para salvar la propiedad de signo, basta salvar que sea preconocido, lo cual se encuentra en el signo formal, no porque sea preconocido como objeto, sino como razón [*ratio*] y forma (por la que el objeto se vuelve conocido dentro de la potencia) y así es preconocido formalmente [*formaliter*], no denominativamente [*denominative*] ni como cosa conocida (Juan de Santo Tomás, II, q. XXII, a. 1).⁵

Así pues, lo que queda por esclarecer es qué debemos entender por una 'precognición' formal.

A nuestro entender, se trata de dos tipos de consideración del concepto: en sí mismo o en cuanto semejanza de la cosa conocida. En sí mismo es inteligido sólo por reflexión sobre el propio conocer, o sea, cuando se hace de él una cosa conocida. En cuanto semejanza, es inteligido formalmente en la intelección directa, lo cual quiere decir que se lo ve según el contenido inteligible de la cosa inteligida que en él se manifiesta; pero lo conocido propiamente hablando no es el concepto, sino la cosa [cf. (Maritain, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, 1983, págs. 965-966)]. Por esta razón, en cuanto preconocido *formaliter*, se le podría aplicar la noción de 'signo'.

Es verdad que la distinción entre 'formalmente preconocido' o conocido en cuanto *razón formal* y 'denominativamente preconocido' o conocido en cuanto *ente* resulta un tanto difícil de aceptar, pero ilustra bastante bien la situación en la que se halla el concepto. La objeción de Roland-Gosselin es certera al señalar que no se puede denominar 'signo de otra cosa' a lo que se ha llamado 'idéntico a otra cosa'. El desdoblamiento entre 'ser idéntico' y 'ser signo' parecería ir contra el principio de no contradicción. Esto sería así si fuera al mismo tiempo y bajo el mismo respecto. Justamente, el problema aquí es que

⁴ "In sententia S. Thomae probabilius est signum formale esse vere et proprie signum, atque adeo univoce cum instrumentali, licet in modo significandi valde different".

⁵ "Ex quo fit, quod ad salvandam proprietatem signi, sufficit salvare, quod sit praecognitum, quod in signo formali reperitur, non quia sit praecognitum ut obiectum, sed ut ratio et forma, qua obiectum redditur cognitum intra potentia, et sic est praecognitum formaliter, non denominative et ut res cognita".

no es bajo el mismo respecto. En cuanto al contenido cognoscitivo hay semejanza, luego, conocer lo uno es conocer lo otro. En cuanto al ser, hay dualidad, luego uno me lleva (sin manifestarse en su ser) al otro.

Mantendremos, sin embargo, ciertas reservas sobre lo que acabamos de decir según el sentir de Juan de Santo Tomás y J. Maritain. Lo que los textos parecen expresar es que *conozco la cosa a través de los conceptos*, o, con más precisión, *en los conceptos*. De allí el problema de buscar un modo de justificar que hay una precognición del concepto que lleve a conocer la cosa. La precognición *formaliter* aparece como una solución que puede fundamentarse bien y sonar sensata.

Sin embargo, para ser justos, los conceptos *no nos llevan a conocer la realidad* como algo desconocido, ellos *son el fruto de haberla conocido* [cf. (Canals Vidal, *Sobre la esencia del conocimiento*, 1987, pág. 697)]. Luego, su calidad de signo es en cuanto que en ellos el intelecto manifiesta en su interior lo conocido [cf. (Tomás de Aquino, 1965, q. 9, a. 5, c.)]. Porque conozco algo formo un concepto que me reenvía naturalmente a ese algo del cual, en cuanto a su razón esencial, depende enteramente. *Lo conocido*, como es evidente, se dice *denominative* de la cosa, *formaliter* de la razón que aúna a la cosa y al concepto.

¿Qué lugar quedaría a la precognición *formaliter*? Resultaría, a nuestro parecer, una 'cognición' *formaliter*. No hay razón para establecer dicha razón de precognición que haría del concepto un 'signo'. Ahora bien, ¿esto anularía toda la teoría? No nos parece que sea así en primera instancia. Consideramos que vale la pena ahondar algo más en las preguntas que guían la investigación para retomar convenientemente este tema.

Si la teoría del signo formal tiene sustento en los textos de santo Tomás

Juan de Santo Tomás repetidas veces hace alusión al Aquinate para elaborar su propia enseñanza. En este apartado intentaremos ver si la teoría del signo formal puede, justamente, tomar sus principios de los escritos de santo Tomás. Nuestro objetivo no es constatar su fidelidad como intérprete según el sentir de É. Gilson (*Le Philosophe et la Théologie*, 1960, págs. 224-226), porque bien válida podría ser su elaboración sin referencia alguna a santo Tomás. Intentaremos, en cambio, resolver la objeción de Roland-Gosselin: la teoría del signo formal no parece seguirse de los *textos* de santo Tomás.

Hay pocos pasajes del Aquinate directamente relevantes en el asunto que nos concierne. El primero que cabría mencionar es un fragmento del *Comentario a las Sentencias*:



En la cosa fuera del alma hay algo que responde a la concepción del alma, como el significado [responde] al signo (Scriptum super libros Sententiarum, I, d.2, q.1, a.3, c.).⁶

Este texto no permite concluir que el concepto sea un signo, sino que la relación que tiene con la cosa es semejante a la que tiene el signo con el significado: en ambos casos hay un respecto que responde a su contenido cognoscitivo. Queda establecida en esta cita una analogía de proporcionalidad, es decir, una igualdad de proporciones: así como el significado responde al signo, así la cosa fuera del intelecto responde al concepto.

En las *Cuestiones acerca de la verdad* encontramos otros textos que pueden aclarar aún más esta situación:

Propiamente hablando, sólo se puede llamar 'signo' a algo desde lo cual se llega al conocimiento de otra cosa como si se discurriera [...]. Pero en general [*communiter*], podemos llamar 'signo' a cualquier cosa conocida en la que [*in quo*] se conoce otra, y, según esto, la forma inteligible se puede llamar 'signo de la cosa' que se conoce a través de ella (Quaestiones disputatae de Veritate, 1972-1976, q.9, a.4, ad 4m.).⁷

En este pasaje conviene señalar dos temas. El primero es la distinción de dos modos de llamar a algo 'signo': *propriamente* o *en general*. Podríamos decir 'signo en sentido estricto' y 'signo en sentido amplio'. Estrictamente hablando, se llama 'signo' a aquello que nos lleva a conocer otra cosa *como si se discurriera*, esto es, pasando explícitamente de una cosa a otra. Esto es lo que Juan de Santo Tomás llama *signo instrumental*. Así, el humo es signo instrumental del fuego y la voz articulada es signo instrumental de los conceptos de la mente. En sentido amplio, 'signo' es todo aquello en lo que se conoce otra cosa. En este segundo caso, no es necesario un conocimiento explícito del medio que nos lleva a conocer otra cosa distinta de él. De esta manera, 'signo' se puede entender de dos modos: estrictamente y ampliamente, denotando una relación, nuevamente, analógica entre ellos.

Asimismo, este texto pone en evidencia la propiedad analogada entre ambos modos de comprender el 'signo': algo se llama 'signo' si *en él* se conoce otra cosa. *In quo*, ésta es la expresión que usa santo Tomás para explicitar lo común entre los signos estricta y ampliamente tomados. Mientras que el texto del *Comentario a las Sentencias* nos llevaba a pensar que lo común entre el concepto y el signo era que en ambos casos algo responde a ellos, el presente pasaje nos hace ver que la forma inteligible y el signo (instrumental) pueden

⁶ "[...] in re extra animam est aliquid quod respondet conceptioni animae, sicut significatum signo".

⁷ "Ad quartum dicendum quod signum proprie loquendo non potest dici nisi aliquid ex quo deveniatur in cognitionem alterius quasi discurrando [...]. Sed communiter possumus signum dicere quodcumque notum in quo aliquid cognoscatur; et secundum hoc forma intelligibilis potest dici signum rei quae per ipsam cognoscitur [...]".

pensarse como medios de conocimiento porque ambos son en lo cual [*in quo*] algo es conocido.

En el *Comentario al Evangelio de san Juan*, santo Tomás dice que el concepto es aquello en lo que [*in quo*], no por lo que [*quo*], el intelecto entienda (cf. I, I.1, 25). De esta manera, la noción en sentido amplio de 'signo' y el concepto quedan vinculados.

Pero, ¿qué significa que el concepto sea un medio *in quo*? A nuestro entender, la expresión intenta hacer ver que en el concepto se da una doble valencia: por un lado, es lo entendido de la cosa expresado interiormente; por otro, por su universalidad y abstracción permite a la mente referirse a la realidad. Las cosas materiales son, de hecho, inteligidas no directamente, sino por cierta reflexión [cf. (Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de Anima*, 1996, a.20 ad s.c. 1m.)]. Esto significa que, en primer lugar, entendemos inmaterial y universalmente lo que en la realidad se da material y particularmente. Luego, en eso entendido al modo del intelecto, por la sinergia entre el intelecto, la cogitativa y la imaginación, podemos contemplar lo material y concreto en sus razones universales, lo cual se manifiesta en los pronombres y atribuciones que hacen concretos a los nombres de por sí, justamente, universales. Por un lado, entonces, el concepto es *lo inteligido*; por otro, es *por lo que se refiere a lo inteligido*. La fórmula que parece resumir esta situación es decir que el concepto es *en lo que se entiende* algo concreto, como la perfección alcanzada en la operación.

Siendo, pues, un medio *in quo* del entender, el concepto puede ser llamado 'signo', pero en sentido amplio. De hecho, para ser un 'signo instrumental', debería pasarse del concepto a la cosa o estado de cosas *como si se discurriera*. Deberíamos, pues, conocer el concepto *en cuanto cosa* para llegar a lo significado por él *en cuanto cosa*, como se pasa de la señal de tránsito a la curva significada. Ahora bien, eso no sucede, salvo que hagamos del concepto nuestro objeto de atención. Los conceptos sólo expresan *otra cosa*, como también lo hacen en el ámbito sensible los recuerdos y las imágenes⁸. Son, por ello mismo, 'signos', pero en sentido amplio.

En otro pasaje de las *Cuestiones acerca de la verdad*, santo Tomás se ocupa del poder de significación de las palabras. Llamamos 'palabra' [*verbum*], en primer lugar, a la proferida exteriormente, a la voz articulada y significativa.

⁸ Hay autores que no reconocen que los recuerdos o las imágenes sean signos formales: cf. Moya (2012), pág. 161-166 y pág. 166, n. 329. A nuestro entender sí lo son. Es más: son la razón por la que los animales somos capaces de interpretar e instituir todo signo instrumental. La diferencia entre el hombre y el animal no está en moverse o no por signos: mi perro *comprende* lo que le mando e incluso algunos de mis estados de ánimo, así como me hace entender por ciertas señales sus deseos. La diferencia radica en comprender el signo *ut signum*, es decir, en teorizar la relación de significación, algo que, hasta donde alcanza mi conocimiento, no se verifica en las otras especies animales fuera del hombre.



Ahora bien, su significado es el concepto, el cual, en cuanto que en sí mismo expresa y manifiesta interiormente lo entendido, puede llamarse también por analogía *verbum*. La relación entre el *verbum* interior (o concepto) y el *verbum* exterior (o palabra proferida) puede entenderse del siguiente modo:

El verbo interior tiene antes razón de significación y manifestación que el verbo exterior, porque el verbo exterior se instituye para significar solamente a través del verbo interior (Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de Veritate*, 1972-1976, q.4, a.1, ad 7m.).⁹

La palabra proferida es un signo instituido para significar algo. 'El tren está llegando' es una proposición que, pronunciada, se refiere a un estado de cosas. Ahora bien, el modo en el que las palabras articuladas dicen relación a las cosas es por medio de los conceptos. Las palabras significan directamente los conceptos, y los conceptos son semejanzas de las cosas [cf. (Aristóteles, *Sobre la Interpretación*, 1995, 16a 1-8); (Tomás de Aquino, *Expositio libri Peryermeneias*, 1989, 1. 2, 92-100)]. De esta manera las proposiciones acaban en las cosas mismas.

Ahora bien, santo Tomás afirma que al *verbum* interior antes le cabe la razón de manifestación y significación que al *verbum* exterior. Esto es así, según sus palabras, porque el concepto es la fuente desde la cual se instituye la palabra proferida con poder manifestativo y significativo. La palabra existe *para* referirse a otra cosa distinta de ella misma. En este sentido, no cabe duda, el concepto (y los frutos de la memoria y de la imaginación) existe igualmente *para* referirse a cosas distintas de él mismo. Porque existe lo segundo, existe lo primero. De allí que la razón de significación corresponda más al concepto que a la misma palabra.

La situación que acabamos de describir nos permitiría incluso vislumbrar un orden en los signos; sin embargo, estudiaremos esta situación en el próximo apartado. Quede establecido, sin embargo, que Roland-Gosselin carece de razón en esta objeción. Aunque santo Tomás no haya elaborado la teoría del *signo formal*, hay algunos indicios y elementos en sus textos que la sustentan.

Conclusión

Las objeciones de Roland-Gosselin han sido la ocasión de volver a pensar la teoría del signo formal. En particular, podemos decir que hay, al menos, dos temas importantes a estudiar. Uno es si el concepto es medio para conocer o bien nace del conocimiento ya formado. En este último caso, cabe decir que el concepto procede del conocimiento alcanzado como su fruto, y, al mismo tiempo, dirige la mente, por la imbricación con las potencias sensitivas, hacia aquello concreto de lo cual sus razones esenciales fueron abstraídas. Se trata,

⁹ "[...] *verbum interius per prius habet rationem significationis et manifestationis quam verbum exterius quia verbum exterius non instituitur ad significandum nisi per interius verbum*".

pues, de un *fruto* y de un *medio*, de acuerdo al punto de vista que se tome, pero nunca de algo *desconocido* en su contenido noético. Es decir, es conocido *ut ratio*, es desconocido *ut res*.

Otro tema es la relación de analogía entre el signo formal y el instrumental, algo que Juan de Santo Tomás no ha considerado. Podemos llamar 'signo' al concepto porque lleva al intelecto a lo concreto desde sus razones universales. Sin embargo, no parece en modo alguno comportarse como el resto de los signos (instrumentales), puesto que habitualmente un signo lleva al significado *como si se discurriera*, lo cual no sucede con los signos formales. De allí que la relación entre uno y otro no parece ser de univocidad, sino de analogía.

Estos temas tienen que ser tratados en la siguiente parte de este estudio, al responder la última objeción de Roland-Gosselin. En razón de la extensión, conviene dejar esto para otra oportunidad. Allí también tendremos que afrontar algunos desacuerdos de fondo sobre la teoría del signo formal, que enriquecerán nuestra visión de conjunto.

Bibliografía

- Aristóteles. (1995). Sobre la Interpretación. En Aristóteles, *Tratados de Lógica (Órganon)* (págs. 35-81). Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (2000). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Bacigalupe, D. J. (2014). *Las Representaciones Mentales en Santo Tomás de Aquino: Un estudio a partir del debate contemporáneo*. Roma: EDUSC.
- Canals Vidal, F. (1987). *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona: PPU.
- Canals Vidal, F. (1989). La naturaleza de la Actividad Intelectual. El Pensamiento como lenguaje mental. *Angelicum*(66), 91-107.
- Contat, A. (2012). Esse, essentia, ordo. Verso una metafisica della partecipazione operativa. *Espíritu*(143), 9-71.
- Delly, J. (2008). How to Go Nowhere with Language: Remaks on John O'Callaghan, thomist, realism and the linguistic turn. *American Catholic Philosophical Quarterly*(82), 337-359.
- Gilson, É. (1960). *Le Philosophe et la Théologie*. París: Librairie Arthème Fayard.
- Guillermo de Ockham, F. M. (1974). *Summa Logicae*. New York: Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae.
- Hayen, A. (1939). Intentionnalité de l'être et Métaphysique de la participation. *Revue néo-scholastique de philosophie*(63), 385-410.



- Juan de Santo Tomás, O. P. (1930). *Ars Logica seu De forma et materia ratiocinandi*. Marietti, Taurini.
- Llano, A. (1999). *El Enigma de la Representación*. Madrid: Síntesis.
- Maritain, J. (1983). *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir* (Vol. Tomo V). Fribourg-París: Éditions Universitaires-Éditions Saint-Paul.
- Maritain, J. (1984). *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre* (Vol. Tomo III). Fribourg-París: Éditions Universitaires-Éditions Saint-Paul.
- Maritain, J. (1988). En J. Maritain, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle* (Vol. Tomo VII, págs. 51-280). Fribourg-París: Éditions Universitaires-Éditions Saint-Paul.
- Moya, P. (2012). *El Conocimiento: nuestro acceso al mundo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Osborne, T. (2010). The concept as a formal sign. *Semiotica*(179), 1-21.
- Panaccio, C. (1999). *Le discours intérieur de Platon à Guillaume d'Ockham*. París: Editions du Seuil.
- Roland-Gosselin, M. D. (1925). Métaphysique-Théorie de la connaissance et systèmes généraux. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*(14), 200-216.
- Tomás de Aquino, S. (1888-1906). *Summa Theologiae* (Edición Leonina ed., Vols. Tomo IV-XII). Romae: Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.
- Tomás de Aquino, S. (1929-1947). *Scriptum super libros Sententiarum* (Vols. Tomos I-IV). Parisiis: Lethielleux.
- Tomás de Aquino, S. (1950). *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. Taurini-Romae: Marietti.
- Tomás de Aquino, S. (1965). *Quaestiones disputatae de Potentia*. En S. Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae II*. Taurini-Romae: Marietti.
- Tomás de Aquino, S. (1972). *Super Evangelium s. Ioannis lectura*. Taurini-Romae: Marietti.
- Tomás de Aquino, S. (1972-1976). *Quaestiones disputatae de Veritate* (Vol. Tomo XXII). Roma: Editio Leonina/1-3 Editori di san Tommaso.
- Tomás de Aquino, S. (1989). *Expositio libri Peryermeneias* (Vol. Tomo I*). Romae-Paris: Commissio Leonina-Vrin.
- Tomás de Aquino, S. (1996). *Quaestiones disputatae de Anima* (Vol. Tomo XXIV). (E. Leonina, Ed.) Romae-Paris: Commissio Leonina-Éditions du Cerf.



LA UNIÓN DE BREST

Subdiác. Alfredo Nezechuck

Introducción

En el año 2016, se celebraban en Roma, con una solemne Divina Liturgia Pontifical presidida por el Arzobispo Mayor de Kiev-Halych Su Beatitud, Patriarca Sviatoslav Shevchuk, los 420 años de la renovación de la plena comunión de la Iglesia Ucraniana con la Sede de Pedro, conocida como la Unión de Brest¹ firmada en Roma el 23 de diciembre de 1595 y proclamada en Ucrania en un sínodo convocado el 16 de octubre de 1596 en Brest.

Esta breve presentación no pretende agotar todos los argumentos históricos referentes a la Unión de Brest, sino tiene como objetivo hacernos conocer y compartir una parte de la historia de la Iglesia poco conocida en el occidente cristiano.

El patriarca de Antioquía Máximo IV dice: *Los cristianos se amarían más si se conocieran mejor*. El problema interritual entre la Iglesia de rito latino y las Iglesias Orientales no es incompatibilidad litúrgica o doctrinal sino un profundo desconocimiento, incomprensión y desconfianza, y, por consiguiente, un alejamiento recíproco. Algunos se preguntan ¿Quiénes son los ucranianos? ¿Porque no son latinos? ¿Qué diferencia hay? ¿Qué sentido tiene? Generalmente se nos considera ortodoxos (separados) o católicos de segunda categoría, o sea algo intermedio entre ortodoxos y verdaderamente católicos, que sería la Iglesia de rito latino.

El Concilio Vaticano II insiste en la necesidad de conocimientos mutuo:

Aquellos, pues, que por razón del cargo o del ministerio apostólico tengan frecuente trato con las Iglesias orientales o con sus fieles, sean adiestrados cuidadosamente en el conocimiento y práctica de los ritos, disciplina, doctrina, historia y carácter de los orientales según la importancia del oficio que desempeñan (*Orientalium Ecclesiarum* N°6).

Para poder comprender mejor el tema a tratar se hace necesario detenernos un momento en conocer el desarrollo histórico previo a la unión

¹ La ciudad de Brest, anteriormente conocida como Brest-Litovsk es una ciudad de Bielorrusia, cercana a la frontera con Polonia, en la confluencia de los ríos Bug Occidental y Mujavéts, de allí recibe el nombre la unión.

que tuvo la Iglesia en tierras rutenas². Para tal motivo presentamos una apretada síntesis histórica previa a la unión, resaltando los aspectos eclesiales y políticos más relevantes. Nos serviremos para ello de datos aportados por diversos autores.

El cristianismo en tierras de la Rus-Ucrania

Según crónicas ucranianas y extranjeras, el cristianismo en tierras de la Rus-Ucrania, tiene su origen durante los primeros siglos. Una primera noticia se refiere a la posible aparición del apóstol San Andrés en Kiev. Otra presencia de cristianos romanos desterrados se da en las colonias carcelarias de Crimea, donde el tercer Papa, Clemente Romano, murió desterrado en el año 100.

Pero la gran difusión del cristianismo se debió sin duda a la misión de los santos Cirilo y Metodio y sus misioneros que quedaron en territorios ucranios. Durante el principado de Ihor (siglo X) existía ya una comunidad cristiana en Kiev y la iglesia de San Elías. Esta difusión del cristianismo en tierras ucranias fue pacífica y sin persecuciones en oposición a lo sucedido en el Imperio Romano.

El príncipe Vladimiro, el "Grande", soberano del Estado de Kiev, otorgó un gran impulso al cristianismo con el bautismo de la Rus de Kiev en el año 988. Además de la construcción de iglesias, Vladimiro se preocupó por la instrucción y difusión del cristianismo entre la población ucrania. Ordenó la traducción de libros religiosos, mantuvo pacíficas relaciones con la Europa occidental, especialmente con la Sede de Pedro. En 991 el Príncipe envió una delegación a Roma. El Papa Juan XV (985-996) y Silvestre II (999-1003), mantuvieron intercambios epistolares y de delegaciones con la Rus de Kiev.

En cuanto a los primeros Obispos y Metropolitas llegados a Kiev, es difícil determinar su procedencia. Algunos opinan que vinieron de Bulgaria, otros en cambio, de Bizancio. Ciertamente la metropolía de Kiev, dependía del Patriarcado Constantinopolitano. El primer Metropolitano fue Miguel, lo siguieron Leoncio, Anastasio, Iván, Teopempt, Cirilo, Ilarión. Se nombró metropolitano para Kiev, y más tarde obispos griegos para las sedes de Chernihiv, Pereiaslav, Turiv, Bilhorod, Volodimir, Rostov, etc. Estos Obispos dependían luego del metropolitano de Kiev.

En el año 1037 el príncipe Iaroslav, con respecto a la vida eclesial ucrania, dio un gran apoyo en todos los niveles: mandó construir la Catedral de "Santa Sofía", muy semejante a la de Constantinopla; también otras catedrales para los obispos, e iglesias en diversas ciudades ucranias. Uno de los hechos más importantes fue reunir un sínodo ucranio, donde los obispos eligieron al primer

² Rutenos o "pequeños rusos" para distinguirlos de los rusos propiamente. Esta denominación ha sido utilizada por la cancillería romana y polaca hasta prácticamente el siglo XX. Actualmente en la provincia de Uzhorod al sud-este de Ucrania existe la Iglesia Greco-Católica Rutena.



metropolitano ucraniano: Ilarión. De esta manera Iaroslav, buscó impedir las injerencias de los bizantinos en la vida eclesial interna de Kiev, salvaguardando así la universalidad y particularidad de la iglesia ucraniana.

Junto al florecimiento de la vida eclesial, el monaquismo también tuvo su desarrollo en Ucrania, ejemplo de ello es el monasterio de Pecherska Lavra, cuyos fundadores fueron Antonio y Teodosio, ambos santos.

La ruptura formal de las Iglesias orientales de la comunión visible con el Obispo de Roma en 1054 fue un acto que desde muchos siglos estaba gestándose; pero a dicha ruptura no adhirió plenamente la Iglesia de Kiev como veremos más adelante.

Los motivos y causas de esta ruptura fueron los rituales de sacristía, las distintas formas litúrgicas de celebración, las mentalidades, cultura e idioma (latín y griego), oportunismo político, etc. Además se encuentran los problemas teológicos entre orientales y occidentales: la Procesión del Espíritu Santo, el Purgatorio, el Primado del Romano Pontífice, el pan (ázimo y fermentado) para la Consagración, el "Filioque", etc. (Glinka, 1986, pág. 27).

Las excomuniones lanzadas entre el Cardenal Humberto Silva de Cándida y el Patriarca bizantino Miguel Cerulario fueron la formalización de una realidad que desde siglos estaba preparándose. Desde esa fecha la Iglesia Apostólica perdía una importante iglesia: la bizantina.

Mientras la polémica continuaba entre latinos y bizantinos, la Iglesia ucraniana de Kiev mantenía una vida tranquila, ajena a tensas cuestiones eclesiales. Se puede comprobar que por ciento cincuenta años, la metropolía de Kiev se mantuvo neutral y sólo a fines del siglo XI aparecieron los primeros escritos antilatinos y anticatólicos en esa ciudad, publicados por los griegos. El clero ucraniano y los fieles se mantenían ajenos a la polémica. Además el Papa Gregorio VII, en 1075, aceptó bajo su protección apostólica al Estado de Kiev y envió la corona apostólica al príncipe Iziaslav. También el príncipe Vsevolod siguió manteniendo relaciones diplomáticas con el occidente católico latino. Estos y otros hechos históricos demuestran las buenas relaciones de los príncipes ucranios con Roma y Europa.

Durante el período de los Príncipes ucranios de Kiev hasta la decadencia, esa ciudad fue el centro de la cristiandad eslava. Se habían construido más de cuatrocientas iglesias y el monaquismo oriental fue el motor de la vida espiritual y cristiana del pueblo, fundándose los monasterios de Halych, Peremyshl, etc. Se tradujeron libros litúrgicos, se codificaron las primeras Leyes Eclesiales en el libro *Verdad Rutena*; el nivel cultural religioso ucraniano de los siglos X y XI estaban a la altura de los centros europeos occidentales.

En el año 1274 el metropolitano Cirilo se destaca por la convocación al Sínodo ucraniano de los Obispos en Volodimir, donde se aprobaron doce *Estatutos disciplinarios para el clero y la legislación eclesial ucraniana*. Suzdal,

centro muy importante de eslavos en el norte, continuó con la política eclesial separatista, aprovechando la decadencia de Kiev por la presencia de los tártaros. Los príncipes de esta ciudad pretendían tener una metropolía, separada de Kiev, obteniéndola en 1299, cuando el metropolitano griego Maksim, abandonaba definitivamente Kiev para establecer en Suzdal. Pero tampoco esta ciudad pudo gozar de un largo tiempo de paz, pues, la inmediata presencia de los tártaros hizo que perdieran el dominio Nord-oriental y en su lugar surgiría el Principado Moscovita que, con el pasar de los años, llegó a centralizar todos los territorios nórdicos en el Imperio Ruso, actual.

Tras la decadencia y destrucción del Estado de Kiev y de la ciudad misma, el centro político, comercial, cultural y religioso ucranio, se trasladó hacia el oeste, en dirección a los territorios del Reino de Galitzia. Estos territorios forman parte de la historia ucraniana, aún antes del gran Príncipe ucranio Vladimiro. Desde el año 1200 los príncipes de Kiev mantuvieron relaciones con Alemania, Polonia, Hungría e intercambios epistolares con el Papa Inocencio III, (1198-1216), que le había ofrecido la Corona Apostólica. Las relaciones con los latinos fueron pacíficas y tolerantes en el Principado. Hacia el siglo XI existía ya un Obispo eparca ucranio en Peremyshl, y en el siglo XII en Halych, (ciudad más importante de Galitzia). En el año 1235 la ciudad de Kholm tenía también un obispo ucranio. De esta forma la Iglesia de Galitzia estaba preparándose para recibir toda la tradición ucraniana, traída de Kiev. Pero la tolerancia entre latinos y ucranios en Galitzia no se mantuvo por mucho tiempo.

La situación internacional había contribuido desfavorablemente al Principado de Galitzia durante el siglo XIV. Casimiro, Rey de Polonia llevó una política militar de ocupación de los territorios ucranios. Los húngaros a su vez, ocuparon territorios galitzianos. Los lituanos tenían sus pretensiones territoriales, y por otro lado los tártaros no habían disminuido sus continuos ataques, mediante el pillaje y la destrucción. Así se llegó al año 1387, cuando el Rey polaco Casimiro, incorporó definitivamente los territorios de Galitzia a Polonia, los lituanos, la Volinia y los húngaros se llevaron su porción.

La Iglesia ucraniana de Galitzia, también estaba sometida a las dificultades políticas del tiempo. En 1303, el Emperador Bizantino Andronico y el Patriarca Atanasio declararon la erección de la Metropolía de Halych, a la que pertenecían las Eparquías bizantinas de Halych, Peremyshl, Volodimiria, Kholm, Lutch y Turiv. El primer Metropolitano fue el griego Nifonte.

La Metropolía de Halych no pudo permanecer independiente, pues, en 1345 no tenía ningún metropolitano y pasó a depender nuevamente del metropolitano de Kiev, que entonces residía en Moscú, y se había titulado metropolitano de toda la Rus. En 1371, por mérito de Casimiro, Rey de Polonia, la Metropolía de Halych fue por segunda vez reconocida por el Patriarca de Constantinopla nombrando a Antonio como Metropolitano de la misma sede.



En 1470, la situación ucrania empieza hacerse difícil:

El Rey polaco Casimiro había tomado una actitud negativa hacia los ucranios, llegando hasta nombrar un lugarteniente de Rito Latino en Kiev. La actitud de los polacos hacia los ucranios, llevó a éstos a acercarse a los moscovitas, buscando establecer relaciones con los eslavos del norte (Glinka, 1986, pág. 26).

Toda esta situación política y militar que tuvo que vivir el pueblo ucranio también la vivió la Iglesia ucrania de Kiev: tuvo que sufrir también por las pretensiones rusas de querer dominar y hacer depender la metropolía de Kiev a Suzdal.

Los metropolitanos de Kiev que también llevaron el título de toda la Rus fueron: Cirilo, Makcym, Pedro, Teognost, Aleksy, Cipriano, Focio, Gregorio, Isidoro (que participó del Concilio de Florencia en 1439), Gregorio II (1458-1473). En 1458 la metropolía de Kiev fue definitivamente dividida en dos, la "Moscovita" y la de "Kiev-Bielorrusia", siendo metropolita de ésta Gregorio. Después de Gregorio, siguieron Mysaíl, Simeón, Iona, Macario, Iosyf, Iosyf II, Iosyf III, Macario, Silvestre, Illia y Onisofor Divochka (1570-1589) estos metropolitanos, generalmente residían en Vilna (Lituania), a veces en Novhorod o en Kiev, según que las circunstancias políticas permitieran. Hasta aquí un panorama general de la vida eclesial en Ucrania.

Antecedentes de la unión de la Iglesia Rutena a la Sede Apostólica

Al efecto describimos algunos de los hechos más singulares al respecto de las relaciones de comunión que existían entre la Iglesia Rutena³ y la Sede Apostólica según los testimonios de la historia.

Es muy cierto que en esta época el gran príncipe de Kiev reconocía expresamente la autoridad del papa, lo mismo que san Teodosio y todos sus seguidores.

Ciertamente, para el 1075 se pagaba el tributo convenido a la Santa Sede, y aun se cree que el papa Gregorio VII coronaba los príncipes de Kiev (Santos Hernández, 1978, pág. 527).

Como mencionamos más arriba el cisma entre Oriente y Occidente no afectó directamente a la Iglesia de Kiev. No existen pruebas históricas para demostrar que la Iglesia de Kiev se haya adherido al cisma separándose de Roma (Hazuda).

Indirectamente, el distanciamiento de la Iglesia de Kiev con la de Roma, se debió a dos motivos: los intereses de los rusos ortodoxos que buscaban extender sus dominios de autoridad sobre todos los ucranios, presentándose como los verdaderos defensores de la ortodoxia oriental y la prepotencia de los

³ Para esta presentación se utilizará indistintamente los términos de Iglesia Rutena e Iglesia Ucraniana como sinónimos.

latinos hacia los ucranios, particularmente tomando una actitud anti-ortodoxa⁴ y polémica hacia las costumbres y tradiciones eslavas.

La ruptura eclesial de los bizantinos y su separación de la catolicidad no tuvo un inmediato efecto sobre la Metrópoli ucraniana de Kiev, que se manifestó a causa de las presiones bizantinas y rusas.

La separación de Roma por parte de la Iglesia Ucraniana, más que por una ruptura formal, se produjo lentamente a través de los siglos por diversas circunstancias históricas por falta de contacto, por desconocimiento y por alejamiento. A esto contribuyeron los patriarcas bizantinos quienes nombraban para la Sede de Kiev metropolitanos griegos, anti-latinos y anti-romanos y polémicos, llevando lentamente a la Iglesia de Kiev al aislamiento y alejamiento de Europa. Apuntamos algunos hechos históricos.

El primer metropolitano de Kiev que rompió los lazos de unión con Roma, reconociendo ahora la jurisdicción del patriarca constantinopolitano, fue el griego Nicéforo, en el 1104. Pero en el 1147 el concilio de obispos ucranianos rompía, a su vez, con el patriarca de Bizancio, y, por mayoría de votos, concedía la dignidad metropolitana de Kiev al ucraniano Clemente Smolatyč. Se le dio la bendición con las reliquias del papa san Clemente. No duraría mucho tiempo esta situación, pues los partidarios de la Iglesia ortodoxa bizantina, ayudados por los príncipes de Suzdal, arrojarían de la sede de Kiev al metropolitano Clemente, y establecerían en ella nuevamente a metropolitanos griegos.

A partir de 1126 nació el nuevo ducado de Halych a expensas del de Kiev. Conseguida la independencia política, nada de particular que buscaran asimismo la independencia eclesiástica. Desde el 1141 los príncipes o duques de Halych habían conseguido ya la erección de una metrópoli propia, independiente de la de Kiev. Aunque después de la muerte del titular Antonio, no tendría metropolitanos propios, a partir de la segunda mitad del siglo XIV.

Volvieron a reanudarse las relaciones con Roma, y así, en el 1245, el arzobispo ucraniano Pedro, y probablemente el metropolitano de Kiev, Pedro Akerovycz, participaron en el primer concilio ecuménico de Lyon. En todo caso, no sería más que una unión efímera.

Tras las uniones fracasadas, no se había dejado de lado ese acuciante problema de la unión. Se trataría nuevamente en el concilio de Constanza (1417-1418), y luego en el de Florencia, de 1439. En el de Constanza tomó parte el metropolitano de Kiev Gregorio; se puso al frente de otros 19 obispos griegos, también presentes en aquel concilio, que tenían poderes para entablar negociaciones con las autoridades romanas, y llegar incluso, si ello fuera posible, a la unión. El proyecto no tuvo éxito.

⁴ Aquí hay que aclarar que las más de las veces la Iglesia de Roma asoció equivocadamente a las iglesias de Rito Bizantino como ortodoxas (separadas de la comunión), confundiendo el rito con el ser católico.



Lo que no pudo conseguirse en Constanza, se conseguiría años más adelante en Florencia, concilio al que asistía en calidad de padre conciliar el metropolitano de Kiev y de toda Rusia, Isidoro.

El metropolitano Isidoro llevaba a Moscú la misión específica de preparar aquella Iglesia para un entendimiento con la Iglesia de Roma, lo mismo que estaba tratando de hacer la Iglesia de Constantinopla. Sin apenas haber conocido el ambiente de Moscú, se trasladó a Ferrara en el 1437⁵, designado, además, representante del patriarca de Antioquía. Él, juntamente con el también célebre Bessarion, había de ser en aquel concilio uno de los más destacados campeones de la unión de las Iglesias. Al finalizar el concilio, en el que se firmó por ambas partes la unión, el propio Isidoro, uno de los firmantes, tanto en nombre propio, como en el del patriarca antioqueno, marchó a su sede de Kiev y Moscú, pasando antes por el territorio de Lituania. La unión proclamada por el metropolitano Isidoro fue favorablemente acogida en Ucrania y en Bielorrusia. Tanto el clero ucraniano como los fieles todos, recibieron al metropolitano con señales de respeto, sobre todo en Kholm y en Kiev. De Kiev, Isidoro se dirige a Moscú para encontrarse con el Príncipe moscovita Basilio y con la jerarquía ortodoxa rusa. El Príncipe Basilio recibió a Isidoro solamente para informarse de lo acaecido en Roma y para asegurarse que los bizantinos firmaron la Unión Católica. Después de la amplia exposición presentada por Isidoro, fue puesto en cárcel por orden del Príncipe moscovita.

A pesar de todo, esta unión no pudo echar hondas raíces en el territorio ucraniano. Hubo varias causas que influyeron en el fracaso; es que Moscú se oponía radicalmente a ella, sobre todo su príncipe Basilio, y, cosa extraña, también no pocos católicos polaco-lituanos, entre ellos el obispo latino de Vilna, Mateo. Tras una lucha de unos 60 años, fracasaría nuevamente aquella unión proclamada por Isidoro.

Gregorio II⁶ (1458-1472) llegaba a Ucrania con cartas del papa para la Iglesia ucraniana. Había sido escogido por el mismo Isidoro, y consagrado en

⁵ El Papa Martín V y su sucesor Eugenio IV hicieron todo lo que estuvo a su alcance para llegar a la unidad con los bizantinos en un Concilio Ecuménico como pedían los ortodoxos. Gracias al empeño de los dos Pontífices, los orientales asistieron al Concilio, primero en Ferrara (1437), luego Florencia. Durante las sesiones tanto los Orientales Ortodoxos, como los Latinos han discutido todas las cuestiones teológicas que existían entre las dos Iglesias. Aclaradas las dificultades, finalmente se llegó a la firma de la Bula de la Unión Católica el 5 de julio de 1439. Todos los griegos firmaron el documento, únicamente se negó a hacerlo el Metropolitano Marcos Eugenio, que, abandonando la Asamblea Ecuménica antes de su final, volvió a Constantinopla para propagar su posición contraria a la unión firmada en Florencia.

⁶ Gregorio Mammas tuvo los siguientes títulos o nombramientos eclesiásticos: metropolitano de Kiev de 1436 a 1458, cardenal de la Iglesia, primer cardenal de rito oriental, juntamente con Bessarion.

Roma por el patriarca constantinopolitano, como metropolitano de Kiev. El papa pedía al rey Casimiro IV que recibiera con toda benevolencia al nuevo metropolitano; bajo su inmediata jurisdicción quedaban las diócesis siguientes: Kiev, Vladimir (Volhynia), Luck, Kholm, Peremyshl, Halych, Turiv, Polotsk, Smolensko y Briansk. Así, pues, también el metropolitano Gregorio fue un celoso partidario de la unión, que siguió intacta durante todo su pontificado, tanto en Ucrania como en Volhynia. Aceptado, naturalmente, por la región polaco-lituana, fue rechazado por la parte de Moscú, cuyo metropolitano Jonás, comenzaba entonces mismo a utilizar el título de metropolitano de Moscú y de toda Rusia. Había, pues, desde entonces, dos metropolías en Rusia: la de Moscú, independiente incluso del patriarcado de Constantinopla, y la de Kiev para la región rutená o polaco-lituana.

Para buscar una solución adecuada, algunos obispos ucranianos y ortodoxos comenzaron a pensar en las ventajas de una nueva unión con Roma, ya que, por una parte, experimentaban el estado lamentable de sus iglesias, y por otra, querían frenar los avances del protestantismo. El proyecto de unión comenzó a discutirse en algunas reuniones secretas de los obispos rutenos con el rey Segismundo III, que se mostraba favorable a la unión por razones meramente políticas.

¿Unión o reunificación?

En año 1595 la jerarquía ucraniana, reunida en un sínodo en la ciudad de Brest, decidió renovar la plena comunión eclesial con la Sede de Pedro, elaborando un documento con 33 condiciones, para obtener una garantía por parte de Roma que no serían forzados a abandonar el rito bizantino. El acto de la unión de la iglesia en Brest no vino repentina o inesperadamente; como mencionamos hace un momento, era el fruto de muchas reuniones y conferencias por muchos años de todos los obispos de la iglesia de Kiev. Estos artículos no sólo se convirtieron en el fundamento de la relación entre las iglesias, sino que fueron formulados muy claramente para proteger la identidad de la Iglesia de Kiev.

Las primeras 11 condiciones tienen un carácter teológico jerárquico y se refieren a cuestiones de fe, Sacramentos y disciplina eclesiástica. Las doce siguientes tienen un carácter eclesial y comunitario. Las 10 restantes se refieren a temas varios de carácter más bien organizativo a nivel interno.

Estos artículos fueron redactados en tres idiomas: ucraniano, polaco y latín. Sobre la base de este documento, la Iglesia de Kiev está en comunión con la Iglesia romana. Aquí solo transcribimos algunos de ellos:

Necesitamos garantías previas de estos artículos de los romanos antes de entrar en unión con la Iglesia romana.



1. Puesto que hay una disputa entre los romanos y los griegos acerca de la procesión del Espíritu Santo, lo cual dificulta grandemente la unidad realmente por ninguna otra razón que no queremos entendernos unos a otros pedimos que no seamos obligados a ningún otro credo sino que debemos permanecer con lo que nos fue transmitido en las Sagradas Escrituras, en el Evangelio y en los escritos de los santos Padres griegos, es decir, que el Espíritu Santo procede no de dos fuentes y no de un doble procesión, sino de un origen, del Padre a través del Hijo.
2. Que el culto divino y todas las oraciones y servicios del Horologio, Vísperas y servicios nocturnos permanezcan intactos (sin ningún cambio en absoluto) para nosotros según la antigua costumbre de la Iglesia Oriental, a saber: las Santas Liturgias de las cuales hay tres, la de San Basilio, la de San Crisóstomo, y la de Epifanio, que se sirve durante la Gran Cuaresma con los Dones Presantificados, y todas las demás ceremonias y servicios de nuestra Iglesia, como los hemos tenido hasta ahora, pues en Roma estos mismos servicios se mantienen dentro de la obediencia del Sumo Pontífice, y que estos servicios deben estar en nuestra lengua.
3. Que los Misterios del Santísimo Cuerpo y Sangre de Nuestro Señor Jesucristo sean conservados enteramente como hemos estado acostumbrados hasta ahora bajo la especie de pan y vino; que esto permanezca entre nosotros eternamente el mismo e inmutable.
4. Que el Misterio del Santo Bautismo y su forma permanezcan entre nosotros sin cambios, como lo hemos servido hasta ahora, sin ninguna adición.
5. No debatiremos sobre el purgatorio, pero nos encomendamos a la enseñanza de la Santa Iglesia.
6. Aceptaremos el nuevo calendario, si el viejo no puede ser, pero sin ninguna violación del Pascual y de nuestras otras fiestas como estaban en el tiempo de la unidad, porque tenemos algunas fiestas especiales que los romanos no poseen; el 6 de enero celebramos el recuerdo del Bautismo del Señor Cristo y la primera revelación del Dios Único en la Trinidad. Llamamos a esta fiesta Teofanía, y en este día tenemos un servicio especial de la Bendición de las Aguas.
7. Que no debemos ser obligados a participar en procesiones en el día de Corpus Christi, que no deberíamos tener que hacer tales procesiones con nuestros Misterios en la medida en que nuestro uso de los Misterios es diferente.
8. De igual manera que no debemos ser obligados a tener la bendición del fuego, el uso de batidores de madera, y ceremonias similares antes de Pascua, porque no hemos tenido tales ceremonias en nuestra Iglesia hasta ahora, sino que debemos mantener nuestras ceremonias según las rúbricas y el Typicon de nuestra iglesia.
9. Que los matrimonios de los sacerdotes permanecen intactos, seguir con la tradición milenaria de los sacerdotes casados.

15. Si en el futuro alguien de nuestra Religión quiere unirse a la Iglesia Romana, negando su propia Religión y Ceremonias, que no sea aceptado, ya que está degradando las ceremonias de la única Iglesia de Dios, ya que estando en una Iglesia, tendremos un Papa.
16. Que los matrimonios pueden tener lugar libremente entre los fieles romanos y los fieles de la Rus, sin ninguna obligación en cuanto a la religión, ya que ambos ya son una Iglesia.
19. Que los archimandritas, los higúmenos, los monjes y sus monasterios, según la antigua costumbre, estarán bajo la obediencia de los obispos de sus diócesis, pues entre nosotros hay una sola Regla monástica que incluso los obispos usan y no tenemos "Provinciales".
20. Que en el tribunal, entre el clero romano, también debemos tener dos de nuestro [clero] para cuidar los asuntos de nuestra Iglesia.
21. Que los archimandritas⁷, los higúmenos⁸, los sacerdotes, los archidiaconos y nuestro otro clero sean tenidos en la misma estima que el clero romano, y gozaren y usaren las mismas libertades y privilegios que le concedieron el rey Ladislao; deben estar exentos de todo impuesto, tanto personal como relativo a la propiedad eclesiástica, en contraste con la práctica injusta que hasta ahora ha obtenido si poseen propiedades particulares, deberían pagar impuestos sobre ellos, lo que sea justo, como lo hacen otros propietarios. Todo sacerdote y otro clero que posea propiedades eclesiásticas en los territorios de los senadores y de la nobleza están sujetos a ellas y deben obedecerlas: no deben apelar a los tribunales ni entablar disputas con los terratenientes, pero debe reconocer el derecho de patrocinio. Pero las acusaciones sobre la persona del clero y sus funciones espirituales, están sujetas solamente al obispo, y los delitos menores del clero serán castigados exclusivamente por el obispo sobre las quejas del propietario. Así, todos, clérigos y laicos, tendrán sus derechos preservados enteros e inviolables.
22. Que los romanos no deben prohibirnos tocar campanas en nuestras iglesias el Viernes Santo, tanto en las ciudades como en todas partes.
23. Que no se nos prohíba visitar públicamente a los enfermos con los santísimos Misterios, con luces y vestiduras, según nuestras rúbricas.
24. Que sin ninguna interferencia podamos ser libres para celebrar procesiones, como muchos que se requieren, en días santos, de acuerdo a nuestra costumbre.
25. Que nuestros monasterios e iglesias rusas no deberían ser transformados en iglesias católicas romanas. Y si algún católico romano ha dañado o destruido una de nuestras iglesias o monasterios, en su territorio, estará obligado a repararlo o a construir uno nuevo para el uso exclusivo del pueblo ruso.

⁷ En la iglesia bizantina, superior de un monasterio o de un grupo de monasterios.

⁸ Un higúmeno es un laico o clérigo monástico que ha sido elegido como líder por la comunidad del monasterio. Su equivalente en la actualidad es el abad aunque actualmente muchos abades son sacerdotes.



27. Que seamos libres de tener escuelas y seminarios en griego e idiomas eslavo-eclesiásticos en las localidades donde sea más conveniente, y que nuestras imprentas sean libres (por supuesto bajo la supervisión del Metropolitano y de los obispos, para que no se propaguen herejías y nada se imprima sin el conocimiento y consentimiento del Metropolitano y de los obispos).

30. Y si alguien ha sido excomulgado por sus obispos por cualquier ofensa, no lo reciban en la Iglesia romana, sino que, por el contrario, también sea proclamada su excomunión. Y haremos lo mismo con respecto a los excomulgados de la Iglesia Romana, porque esto es una preocupación común.

31. Y cuando el Señor Dios, por Su voluntad y gracia santa, permita que el resto de nuestros hermanos de la Iglesia Oriental de la tradición griega llegue a la santa unidad con la Iglesia Occidental y posteriormente en esta unión común y con el permiso de la Universal Iglesia deba haber cualquier cambio en las ceremonias y Typicon de la Iglesia griega, vamos a compartir todo esto como personas de la misma religión.

33. Todas estas cosas que nosotros, los infrascritos, deseando la santa concordia para la alabanza del Nombre de Dios y para la paz de la Santa Iglesia de Cristo, hemos dado estos artículos que consideramos necesarios para nuestra Iglesia y para los cuales necesitamos un acuerdo previo y garantías del Santo Padre el Papa y de la Gracia del Rey, nuestro misericordioso Señor, para mayor seguridad, hemos entregado nuestras Instrucciones a nuestros Reverendos hermanos en Dios, padre Hypatius Potij, Obispo Volodymyr de Brest y Padre Cyril Terletsky, Obispo de Lutsk y Ostrih, para que en nuestro nombre y en su propio nombre pidan al Santo Padre el Papa, y también a la Gracia del Rey, nuestro misericordioso Señor, para confirmar y garantizar de antemano todos los artículos que aquí hemos dado por escrito, para que asegurados en cuanto a la fe, los misterios y nuestras ceremonias, podamos llegar a este acuerdo santo con la Iglesia romana sin ninguna violación de nuestra conciencia y la del rebaño de Cristo comprometido con nosotros y de igual manera que otros que todavía vacilan, viendo que conservamos todo lo inviolable, puedan venir más rápidamente a nuestra santa unión, podremos llegar a este sagrado acuerdo con la Iglesia romana.

Dado en el Año de Dios 1595, el mes de junio, el primer día según el Antiguo Calendario.

Mijail, Metropolitano de Kiev y Halych y toda la Rus' Hypatius, Obispo de Volodymyr y Brest'. Cyril Terletsky, por la gracia de Dios Exarca y Obispo de Lutsk y Ostrih. Leontius Pelchytsky, por la gracia de Dios Obispo de Pinsk y Turov.

Se agregan los sellos de ocho obispos, incluyendo Gedeon Balaban de L'viv y Dionysius Zbirujski de Kholm. (Treaty Of Brest Document)

El mencionado documento fue presentado a la Santa Sede y después de un profundo estudio y análisis, el documento con las 33 condiciones, fue

aceptado por el papa Clemente VIII, con algunas pocas modificaciones y algunas ampliaciones de los privilegios, especialmente en lo referente a la elección y consagración del metropolitano y de los obispos.

La unión de Brest

Este día anunciado y santo, el primero después del sábado, real y divino, fiesta de fiestas, solemnidad de solemnidades, en este día glorifiquemos a Cristo por siempre (Irmos, Oda 8, Canon de Pascua. Horologio)

El 23 de diciembre del año 1595, vigilia de la Noche Buena, en el Vaticano, en presencia del papa Clemente VIII y de 33 cardenales, los obispos ucranios, Hipatio Potij y Kerelo Terletskiy, en nombre del metropolitano de Kiev Mejailo Rajhoza y de todo el episcopado ucranio, en un ceremonial especial recitaron la profesión de fe católica, sellando con este acto la reunificación de la Iglesia Ucrania con la Sede de Pedro. El papa Clemente VIII, con la Constitución apostólica *Magnus Dominus et laudabilis nimis*, confirmó la reunificación.

Posteriormente fue redactada la Carta Apostólica *Benedictus sit Pater*, del 7 de febrero de 1596, con la cual el Sumo Pontífice informa al Metropolitano y demás obispos rutenos de la unión felizmente llevada a cabo de toda su Iglesia con la Sede Apostólica.

En esta carta, el Romano Pontífice, después de haber narrado brevemente cuanto en Roma se había hecho en torno a esta causa, y después de haber puesto de relieve con grato ánimo el éxito obtenido finalmente por la misericordia divina, declaró que se podían conservar intactos los usos y los legítimos ritos de la Iglesia rutena.

Por vuestros ritos y ceremonias, que no impiden la integridad de la fe católica y nuestra mutua unión, por el mismo motivo y del mismo modo como fueron permitidos por el concilio florentino, también nosotros permitimos que los retengáis (Theiner, 1860-1864, pág. 251).

En Ucrania esta reunificación fue proclamada oficialmente en un nuevo sínodo convocado para el 16 de octubre de 1596 en Brest-Litovsk junto al río Bug. En este sínodo, participaron no sólo todos los obispos rutenos y muchos otros eclesiásticos, juntamente con los regios legados, sino también los obispos latinos de las diócesis de Lviv, Luck y Kholm, que representaban a la persona del Romano Pontífice, y si bien los obispos de Lviv y de Peremyshl se volvieron atrás del consentimiento dado, sin embargo el 8 de octubre de 1596 fue felizmente confirmada y proclamada la unión de la Iglesia Rutena con la de Roma.



Dificultades luego de la proclamación de la unión

*Pero vino el enemigo y sembró la cizaña en medio del trigo
(Mt 13,25)*

Ya sea por ambición de algunos hombres poderosos, sea por enemistades políticas, sea, en fin, por la negligencia tenida en la instrucción y educación del clero y el pueblo en torno a esta materia, se siguieron vehementísimas controversias y continuas desventuras, de modo que parecía deberse temer que esta obra de la unión iniciada con óptimos auspicios fracasara miserablemente.

Que esto no ocurriera desde el principio por las persecuciones e insidias tendidas no sólo por los patriarcados de Constantinopla y de Moscú, sino también por algunos polacos latinos, fue obra sobre todo de los dos Metropolitanos Hipatio Potij y José Rutskyj, los cuales, con incansable diligencia, trabajaron por defender y hacer progresar esta causa; y de modo especial se dieron a procurar que los sacerdotes y los monjes se formasen según la sagrada disciplina y las buenas costumbres, y que todos los fieles fuesen educados según los rectos dictámenes de la verdadera fe.

Un ejemplo sobresaliente por llevar adelante la reunificación de la Iglesia ucraniana con el Vicario de Cristo, es el de Josafat Kuncevych. Siendo ya arzobispo de Polotsk, Josafat se consagró totalmente al fortalecimiento de la unión con Roma en su diócesis, con predicaciones, con escritos, con su ejemplo, con extraordinarias penitencias y prolongadas oraciones. Los grandes éxitos obtenidos provocaron la envidia de los adversarios, que conjuraron contra su vida.

San Josafat - Mártir de la Unidad

*Entonces Jesús les dijo: esta noche todos vosotros
os apartaréis por causa de mí, pues escrito está:
"Heriré al pastor, y las ovejas del rebaño se dispersarán"
(Mt 26,31)*

Josafat Juan Kuncevych nació en Ucrania en la ciudad de Volodymyr en el año 1580. A los veintitrés años de edad entró en el monasterio de la Orden de San Basilio en Vilna, consagrándose a Dios en la vida monástica. Después de ejercer por cinco años el diaconado, fue ordenado sacerdote en 1609.

Llegó a ser superior del monasterio y pocos años después fue superior de la Orden Basiliana. En 1617 Josafat fue nombrado obispo auxiliar de Polotsk, sede sufragánea de la metropolía de Kiev, con derecho de sucesión. Tenía sólo 36 años.

La restauración de la jerarquía ortodoxa, en el año 1620, por parte del Patriarcado ortodoxo de Constantinopla, en oposición a la jerarquía ucraniana

unida a Roma, provocó la lucha religiosa, de la cual fue víctima el arzobispo de Polotsk, después de sólo seis años de episcopado.

Mientras el santo hacia la visita pastoral en la ciudad de Vitebsk, también sede episcopal unida a la de Polotsk, los adversarios lo agredieron en su palacio y después de haberle infligido numerosas heridas, lo ultimaron con un golpe de hacha en la cabeza. El martirio tuvo lugar el domingo 12 de noviembre de 1623, cuando el santo se preparaba para la celebración de la Divina Liturgia. Ese domingo, en lugar del Sacrificio del Altar, fue sacrificado el obispo, el cual derramó su sangre para sellar la Unión de la Iglesia Ucrania con Roma. Lo enterraron triunfalmente en la iglesia catedral. Desde ese momento empezaron las gracias y los milagros por la intercesión del mártir. Una de ellas fue la conversión a la Unión del obispo Meletio Smotryckyj, rival ortodoxo de Josafat en la sede de Polotsk y el principal motor de la tragedia.

A los veinte años de la muerte de Josafat, el Papa Urbano VIII lo proclamó beato. Diez años después las reliquias del beato comienzan una larguísima peregrinación, que durará tres siglos, con prolongados períodos de ocultación, hasta que llegaron a Roma como refugio seguro para ser custodiadas y veneradas en el centro de la cristiandad, al lado de la tumba de San Pedro.

Fue el primer santo oriental canonizado en Roma. Lo hizo el Papa Pío IX, en el año 1867, durante las solemnidades del décimo octavo centenario del martirio de los santos Apóstoles Pedro y Pablo. La fiesta litúrgica de san Josafat se celebra, en la Iglesia Universal, el 12 de noviembre, día de su martirio. Es interesante aquí narrar el periplo al cual fueron sometidas las reliquias del santo, lo cual pone en evidencia el odio manifiesto de la iglesia ortodoxa rusa hacia la unidad católica, odio que se ha reavivado nuevamente con la revolución bolchevique de 1918 y el estado comunista ateo y que persiste hasta hoy día.

Al disgregarse el vasto reino polaco, que comprendía, en los tiempos de san Josafat, a Polonia, Ucrania, Bielorrusia y Lituania, se fortalecía contemporáneamente, como una gran potencia política, el imperio de Moscú, con su flamante Patriarcado ortodoxo, heredero de la ortodoxia de Constantinopla. Las continuas luchas internas en el reino polaco provocaron la invasión de los ejércitos rusos y terminaron con la división de sus territorios entre Rusia, Austria y Prusia. La mayor parte de los territorios de Ucrania y Bielorrusia pasaron a la Rusia de Moscú, la cual adoptó una política de destrucción total de la Unión con Roma.

En el año 1653 los ejércitos rusos invadieron los territorios de Polotsk, por lo cual el cuerpo del santo mártir debió ser ocultado durante catorce años. A causa de otra invasión rusa el cuerpo de san Josafat fue retirado de la catedral de Polotsk y llevado a la ciudad de Vilna en el año 1706. Allí fue custodiado en los dominios de los magnates católicos o en los monasterios de los Basilianos,



hasta que los rusos se apoderaron de él intentando hacerlo desaparecer para siempre, amurándolo en los sótanos de una iglesia en el año 1873. Las preciosas reliquias fueron encontradas en forma casi milagrosa recién en el año 1916, después que los ejércitos austríacos ocuparon la ciudad de Vilna durante la primera guerra mundial. El cuerpo del santo fue trasladado a Viena, Austria, considerándose la capital austríaca un lugar seguro para las venerables reliquias. Durante la segunda guerra mundial los rusos comunistas ocuparon Viena y el cuerpo de san Josafat debió ser escondido nuevamente, trasladándolo secretamente a Roma en 1949. Por varios años las preciosas reliquias fueron conservadas ocultamente en una de las capillas en la Ciudad del Vaticano. Finalmente en 1963 el cuerpo del Santo Mártir de la Unión fue colocado en la Basílica de San Pedro y expuesto a la veneración de toda la cristiandad.

El 12 de noviembre, fiesta de san Josafat, obispo y mártir, en la liturgia romana, en la oración de la asamblea, se reza:

Reaviva, Señor, en tu Iglesia, el Espíritu de amor, que llevó al obispo san Josafat a inmolarsé por su rebaño, y concédenos, por su intercesión, que, fortalecidos por este Espíritu, no temamos dar la vida por nuestros hermanos.

Y en la oración sobre las ofrendas se dice:

Dios misericordioso, derrama tu bendición sobre estos dones, y confírmanos en la fe que san Josafat supo defender al precio de su sangre.

Y finalmente en la oración después de la Comuni3n:

Te pedimos. Señor, que la participaci3n de esta mesa celestial nos alcance el Espírítu de la fortaleza y de la paz, para que a ejemplo de san Josafat, entreguemos gustosamente nuestra vida para defender el honor y la unidad de la Iglesia (Misal Romano).

Por su parte, la Iglesia Greco-Católica ucraniana, en el día de su fiesta reza:

Glorioso Mártir San Josafat; te manifestaste como antorcha luminosa, y como buen pastor has dado tu vida por las ovejas, convirtiéndote en sacrificio por la santa Unidad. Por tus sufrimientos te hiciste digno del lugar de los santos y de la morada de los ángeles. Ruega a Cristo por nuestra salvaci3n y para que seamos partícipes de los que est3n a la derecha de su rebaño (Horologio, Vísperas del Obispo Mártir Josafat, Tropario de la fiesta).

Hasta la canonizaci3n de san Josafat, todos los santos orientales eran proclamados tales por las mismas Iglesias locales orientales. Su culto se extendía progresivamente también a otras Iglesias orientales y, en caso de grandes santos, a la Iglesia universal. San Josafat fue el primer santo oriental canonizado en Roma, en la Basílica de San Pedro, y por una especial disposici3n de la Divina Providencia su cuerpo fue solemnemente colocado en dicha Basílica durante el Concilio Vaticano II.

León XIII, el Papa de la histórica encíclica unionista *Orientalium dignitas* extendió el culto de san Josafat a toda la Iglesia católica, colocando su fiesta entre las mayores festividades en honor de los santos. Pío XII, además de los grandes elogios al santo mártir, expresados en la encíclica *Orientalis omnes* al conmemorarse, en 1946, los 350 años de la unión de la Iglesia de Kiev con Roma, accedió al pedido de que el cuerpo de san Josafat fuese trasladado de Viena a Roma para salvarlo de la destrucción por parte de los comunistas soviéticos, los cuales ya habían destruido la organización de la Iglesia Católica Ucrania y ahora, al ocupar la capital austríaca, querían destruir el cuerpo del santo, símbolo glorioso de la unión de la Iglesia ucrania con Roma. Juan XXIII, gran amante del Oriente, donde ejerció la mayor parte de su actividad pastoral y diplomática, dispuso la celebración, en la Basílica de San Pedro, de una solemne Divina Liturgia pontifical, participando en ella activamente, en honor de los santos orientales Juan Crisóstomo, doctor de la Iglesia, y Josafat, el Mártir de la Unión, en la vigilia de la grandiosa audiencia concedida a las comisiones preparatorias del Concilio Vaticano II. Con esta celebración el Papa quiso invocar la intercesión de estos dos grandes santos orientales por el feliz éxito del Concilio, que en el pensamiento y en el deseo de Juan XXIII tenía un carácter eminentemente ecuménico, de acercamiento de las iglesias del Oriente y del Occidente.

El mismo Papa accedió amablemente al pedido del Confesor de la fe, Arzobispo Mayor de la Iglesia Católica Ucrania, cardenal Josyf Slipyj, de colocar el cuerpo de san Josafat en la Basílica de San Pedro, hecho que tuvo lugar durante el Concilio Vaticano II y después de la muerte de Juan XXIII, el 25 de noviembre de 1963, con la participación del Papa Pablo VI, de toda la jerarquía ucrania presente en el Concilio y de numerosos obispos de todo el mundo.

Conclusión

La Iglesia de Cristo es *Una*, así lo han entendido, luego de haber recorrido un largo camino desde su nacimiento a orillas del Dnipró hasta nuestros días, los fieles ucranios y hoy pueden decir a viva voz "*creo en la Iglesia, que es Una, Santa, Católica y Apostólica*".

A 422 años de la reunificación la Iglesia Ucraniana, esta se ha mantenido siempre fiel al sucesor de Pedro, a pesar de los embates del enemigo. La sangre de los mártires ha contribuido enormemente a fortalecer la unidad de los cristianos, y el caso de San Josafat lo pone de manifiesto, que no sólo creen en la unidad de la Iglesia, sino que viven y quieren vivir en la Iglesia una e indivisible, tal como la fundó Jesucristo. Las diferencias que surgieron y se desarrollaron entre el cristianismo de Oriente y el de Occidente en el decurso de la historia son, en gran parte, diversidades de origen cultural y de tradiciones y no doctrinal y dogmáticas. En este sentido, la legítima diversidad en cuanto a



disciplina, liturgia, espiritualidad no se opone de ningún modo a la unidad de la Iglesia, sino que, por el contrario, aumenta su honor y contribuye no poco al cumplimiento de su misión. Es un error grave entender *unidad* con *unificación*, *católico* con *latino*.

En la Iglesia de Jesucristo -que no es ni latina, ni griega, ni eslava, sino católica- no hay discriminación entre sus hijos y todos, -latinos, griegos, eslavos y de otras nacionalidades-, tienen la misma importancia en la mirada de esta Sede apostólica (Sandri, 2017).

Retomo nuevamente las palabras del Patriarca de Antioquia: “*Los cristianos se amarían más si se conocieran mejor*”.

La Unión de Brest sufrió un nuevo golpe entre el 8 y 9 de marzo de 1946, cuando se llevó a cabo la farsa del Sínodo de Lviv, bajo la protección de la policía secreta de Stalin, la NKVD. El objetivo, lograr la “reunificación” de la Iglesia Greco Católica de Ucrania al Patriarcado Soviético de Moscú. Como consecuencia de esto, la Iglesia Greco Católica Ucrania fue prácticamente aniquilada, pocos fueron los que sobrevivieron a estas persecuciones y pudieron contar estos aberrantes hechos. Una figura testimonial de importancia, fue la del Metropolitano Josyf Slipyi, quien prefirió décadas de prisión y torturas y no incorporarse al Patriarcado Soviético de Moscú. Esta cuestión podría ser motivo de otra exposición.

Concluimos esta breve presentación con palabras del Papa Juan Pablo II:

La Unión de Brest abrió una nueva página de la historia de aquella Iglesia. Hoy quiere cantar con alegría el himno de gratitud y alabanza a Aquel que, una vez más, la ha llevado de la muerte a la vida, y volverse a poner en camino con nuevo impulso por la senda que marcó el Concilio Vaticano II (Juan Pablo II, 1995).

Bibliografía

Concilio Vaticano II. (1964). *Orientalium Ecclesiarum*.

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_orientalium-ecclesiarum_sp.html.

Doroshenko, D. (1962). *Historia de Ucrania*. Representación Central Ucrania.

Glinka, L. (1986). *Breve historia de la Iglesia Ucrania en el milenio de su evangelización*. Buenos Aires: Universidad Católica Ucrania San Clemente Papa.

Hazuda, J. (s.f.). *IV Centenario de la Unión de Brest (1596-1996). Reunificación de la Iglesia Ucraniana con la Santa Sede*.

- Jedin, H. (2016). *Manual de Historia de la Iglesia* (Vol. 5). Herder.
- Juan Pablo II. (1988). *Magnum Baptismi Donum*.
https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/la/letters/1988/documents/hf_jp-ii_let_19880214_card-lubachivsky.html.
- Juan Pablo II. (1995). *Carta Apostólica del Santo Padre con ocasión del cuarto centenario de la Unión de Brest*. https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/1995/documents/hf_jp-ii_apl_19951112_iv-cent-union-brest.html.
- Lortz, J. (2008). *Historia de la Iglesia. En la perspectiva de la historia del pensamiento* (Vol. 2). Cristiandad.
- Pío XII. (1945). *Orientales Omnes Ecclesias*. http://w2.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_23121945_orientales-omnes-ecclesias.html.
- Sáenz, A. (2011). *Rusia y su misión en la historia* (Vol. 1). Gladius.
- Sandri, L. (2017). *Palabras del Prefecto de la Congregación para las Iglesias Orientales en su discurso al cumplirse los 100 años del Pontificio Instituto Oriental*.
- Santos Hernández, Á. (1978). Iglesias Orientales Separadas. En A. -M. Fliche, *Historia de la Iglesia* (Vol. 30). Valencia: Edicep.
- Sapelak, A. (s.f.). San Josafat, el mártir de la unidad. *Actualidad Pastoral*(109).
- Theiner, A. (1860-1864). *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia maximam partem nondum edita ex tabularis Vaticanis deprompta collecta ac serie chronologica disposita* (Vol. 3). Romae: Typis Vaticanis.
- Treaty Of Brest Document*. (s.f.).
<http://www.ewtn.com/library/councils/treatbr.htm>.
- Villoslada, G. - Llorca, B. (1999). *Historia de la Iglesia* (Vol. 3). BAC.
- Wasylyk, M. (s.f.). *Breve Historia de Ucrania*. Buenos Aires: Universidad Católica Ucrania San Clemente Papa.



LLAMADO A LA VOCACIÓN: SAN AGUSTÍN

Sem. Juan Carlos Encina

Introducción

No resulta tarea sencilla, escribir sobre un hombre que no escribió cientos de obras, sino que sus obras superan el número mil.

Tal es el caso de *Aurelius Augustinus*, más conocido como San Agustín.

Aurelius Augustinus (Aurelio Agustín), nació el 13 de Noviembre del año 354 en Tagaste, pueblecito de Numidia, en el África, hoy Argelia. Murió en Hipona el 28 de Agosto del año 430.

Sus padres Fueron Patricio y Mónica; él pagano, ella ferviente cristiana. Tenía un hermano llamado Navigio y una hermana llamada Perpetua.

En este pequeño trabajo nos dedicaremos al llamado de su vocación, que como veremos en breve no fue «uno» sino varios, y claro está que acá no abarcamos todos esos llamados.

En este resumen muy escueto de su conversión podemos ver con total nitidez la veracidad de aquella parábola de Nuestro Señor Jesucristo cuando comparó al Reino de los Cielos con una semilla de mostaza, que es la mas pequeña de todas las semillas. Pero una vez sembrada, crece, y en sus ramas hasta las aves del cielo hacen nidos (Mc 4, 30-32).

Se puede apreciar con claridad como la semilla del Cristianismo es plantada en el corazón de Agustín y que, a pesar de tardar en crecer, una vez que dio frutos no solo las aves de aquella época en la que vivió nuestro Santo hicieron nidos en sus ramas, ya que aún hoy seguimos haciendo moradas en su inmenso follaje.

Primeros Contactos de Agustín con el Cristianismo

Su madre Mónica, una cristiana fervorosa, que no temía hacer uso de la autorización oficial para practicar la fe en Cristo a partir del Edicto de Milán (año 313), fue quien desde temprana edad ejerció en su hijo una enorme influencia y

lo educó en la Fe. Podemos ver que a pesar de tener contacto directo con la Fe Cristiana, desde temprana edad, Agustín no se sintió llamado por Dios, y no sucederá si no hasta muchos años más tarde

Como dijo Benedicto XVI en una audiencia general en enero del 2008:

San Agustín siempre quedó fascinado por la figura de Jesucristo, pero se alejó cada vez más de la fe eclesial, de la práctica eclesial (Benedicto XVI, Audiencia General 9 de enero de 2008, 2008).

Primer llamado a la vocación

La educación del siglo IV se comprendía de 3 Grados a saber: 1° Grado hasta los 12 años donde la formación básica era aprender a leer, escribir y contar. El 2° Grado de los 12 a los 16 años, se aprendía lengua latina, gramática y se debía leer y analizar a los historiadores y poetas. Y el 3° de los 16 a los 20, se completaba con estudios de retórica y filosofía.

Nuestro adolescente Agustín, luego de terminados sus estudios de 2° Grado o estudios medios, para finalizar sus estudios (3° Grado), es enviado a Cartago para cursar la elocuencia, que en esa época era el *mejor camino a la fortuna y la gloria*. En otras palabras se cultivaba el arte del bien decir, y Agustín se hallaba dotado de maravillosas disposiciones para esta profesión.

Llegado a Cartago nuestro adolescente cae, según sus propias palabras, en:

Una caldera hirviente de amores pecaminosos" (Agustín, 2017, 3, 1), "mi alma, enferma y ulcerosa, se proyectaba hacia afuera, ávida del halago de las cosas sensibles (Agustín, 2017, 3, 2).

Se apasionó además por los espectáculos teatrales de la época.

Justamente los estudios emprendidos por Agustín lo encaminaban a las actividades del foro y sus litigios. Y según nos cuenta el propio Agustín:

Yo era el mayor en la escuela de retórica, era soberbio y petulante tenía la cabeza llena de humo (Agustín, 2017, 3, 3).

Así se hallaba Agustín, quien, desde este punto de vista, pareciera ser bastante difícil que en tales condiciones pueda recibir un llamado de Dios. Pero los caminos del Señor son insondables. Veamos que le sucede a nuestro adolescente; en estos momentos de su vida, «muy lejos de llamarse "San" Agustín».

En medio de tales circunstancias y compañías y siguiendo el curso normal de sus estudios, se topa con una obra de Cicerón titulada *Hortensio*, en esta obra se exhortaba a no seguir



Esta secta o la otra, **sino a la sabiduría misma**, cualquiera que ella fuese, que había que buscarla y una vez conseguida abrazarse a ella con todas las fuerzas (Agustín, 2017, 3, 4).

Este texto encendió en el corazón de Agustín un increíble ardor por encontrar esa sabiduría inmortal. Esto sucedió a los 19 años. Nos dice Agustín que, a partir de ese momento, cambiaron sus sentimientos y se mudaron todos sus anhelos. Podemos ver que Agustín buscaba esa sabiduría, la buscaba con verdadera intención. Claro que en este momento nuestro soberbio joven ni siquiera se imaginaba que emprendería una búsqueda nada más y nada menos que de Dios mismo. Ya que en Dios reside toda sabiduría y prudencia. "¡A Dios, el único sabio, por medio de Cristo Jesús, a él sea la gloria por siempre!" (Rom 16, 27)

Ignorando esta realidad por completo, Agustín decide "leer las sagradas escrituras para ver cómo eran". Pues, a nuestro vanidoso muchacho, no le pareció nada interesante y hasta las encuentra indignas en su lenguaje comparado con la dignidad del de Cicerón.

Haciendo un paréntesis en su historia, podemos ver aquí el claro llamado del Señor al hacer arder el corazón de Agustín cuando se inicia en la empresa de llegar a esa sabiduría inmortal, pero claro está que no se encontraba preparado para recibirla y abrazarla. De este primer llamado podemos decir que se plantó la semilla pero que no daría sus brotes si no más adelante.

Tal como nos dice el escritor Francisco Ugarte Corcuera:

La vocación es, radicalmente, una llamada de Dios al hombre concreto, quien debe tomar una decisión ante esa llamada (Ugarte, 2014, pág. 15).

Demás está decir que no fue aceptada en esta oportunidad por Agustín.

Segundo llamado a la vocación

Siguiendo con la decisión de alcanzar la sabiduría, Agustín en esos momentos de su vida "hinchado de vanidad se sentía muy grande" (Agustín, 2017, 3, 5). Es así que cae en la red de los maniqueos, quienes se presentaban como cristianos y ofrecían una religión totalmente racional, pero, en realidad, eran hombres de una soberbia delirante y muy carnales (Agustín, 2017, 3, 6). Ser miembro de esta religión ofrecía varias ventajas entre las que se cuenta la apertura de fáciles perspectivas para su carrera, contar con los contactos de personalidades influyentes y progresar, además de la posibilidad de mantener una relación con una mujer. Esto duraría 9 años, desde sus 19 hasta los 28 años, periodo en el cual era seducido y seductor, engañado y engañador.

Aquí comienza otra de las formas del llamado a la vocación, ya que empieza a sentirse inquieto con la enseñanza de los maniqueos, que lo fueron

decepcionando precisamente desde el punto de vista intelectual, pues no le cerraban sus respuesta con respecto a varios puntos de doctrinas.

Esto es coincidente con las señales de la vocación o llamado de Dios. Recordemos que Agustín perseguía la sabiduría inmortal y comenzaba a darse cuenta de que las enseñanzas de los maniqueos eran incompletas y contradictorias. Comienza a sentir esa insatisfacción, ese vacío que dejan ciertas actividades humanas y los bienes temporales (Ugarte, 2014, pág. 41).

Tercer llamado a la vocación

Alrededor de sus 28 años comienza a enseñar en el municipio donde nació. Aquí vuelve a entablar relación con un amigo con quien, nos dice el propio Agustín, se conocían de niños y adolescentes, pero no llegaron a ser verdaderamente amigos como en esta oportunidad, que fue una amistad dulcísima, al decir de sus *Confesiones*. A tal grado que Agustín dice que no podía vivir sin él, confiesa también que él mismo lo desvió de su fe, haciendo aquellas supersticiosas fábulas por la que su madre les lloraba no hacer. Pero apenas cumplido un año de esta amistad su amigo cae enfermo y quedó inconsciente por un tiempo. Los familiares, temiendo por su vida, lo bautizan mientras estaba inconsciente, pero Agustín no se preocupó en lo más mínimo por este bautismo, ya que según sus ideas en ese momento, el alma de su amigo habría de retener más bien lo que aprendió de él que de cualquier otra persona. Luego de este bautismo su amigo se recuperó. Con el primero que habla es con Agustín, pues éste no se separaba de su amigo, ya que dependían fuertemente uno del otro. Lo primero que Agustín le cuenta es sobre su bautismo y comienza a ridiculizarlo ya que se había hecho con total ausencia de sí mismo. Para sorpresa de Agustín, su amigo lo mira con horror como a un enemigo y con libertad tan admirable y repentina declaró que si quería seguir siendo su amigo "debía renunciar a hablar de semejante modo". Agustín, en ese momento estupefacto con tal respuesta, decide esperar a que esté mejor para poder hablarle a su amigo como "él quería". Más tarde su amigo recae y muere, Agustín entra en una profunda depresión que no sería superada sino tiempo más tarde.

Nuevamente vemos aquí el llamado de Dios, esta vez a través de una persona, otro de los métodos de Dios para comunicar o transmitir el llamado. Como nos dice Francisco Ugarte:

No es de extrañar que Jesús siga contando con la mediación de instrumentos como un director espiritual, un amigo, el amigo que hace apostolado con el amigo, etc. (Ugarte, 2014, pág. 29)

Esto es reconocido por Agustín tiempo después cuando con sus propias palabras dice: "pero Tú lo arrebataste de mi demencia para conservarlo en ti".



Cuarto llamado a la vocación

Para este cuarto llamado nos situamos en Roma. Agustín, en busca de mejores condiciones laborales y con la intención de establecer una escuela de retórica en el lugar, se traslada a Roma. Una vez allí un hombre llamado Símaco, prefecto de Roma, recibe una solicitud de Milán para que enviara allá un maestro de retórica y se ofrecía a costa del erario público todo cuanto necesitara para su traslado. Agustín se las arregló una vez más para conseguir el puesto (Agustín, 2017, 5, 13). Enviado a Milán, es recibido nada más y nada menos que por el Obispo Ambrosio, quien ya era renombrado en todo el orbe por sus óptimas cualidades. Aun así, recordemos que, si bien Agustín seguía en la búsqueda de la sabiduría inmortal, no era una persona fácilmente influenciable, por lo que, al principio, el Obispo Ambrosio solo le pareció una persona amable.

Aquí comenzó a escuchar los discursos del Obispo con mucha atención. Primero no se interesó mucho por el contenido, sino por la suavidad de su palabra. Luego comenzó a analizar el contenido, que no tenía comparación con lo enseñado por los maniqueos. Ambrosio hablaba de salvación de una manera muy saludable. Sin embargo a pesar de que Agustín tratara de hacer a un lado el contenido del discurso y solo prestar atención a cómo lo decía, comenzó a resonar en su alma, ya que llegaba a él envuelto en bellas palabras y por esto no podía disociarlo.

Todavía en esta instancia, Agustín nos dice con respecto a la fe católica que hasta ese momento pensaba que no podía defenderse de las objeciones de los maniqueos. Pero al escuchar los discursos de Ambrosio este pensamiento comenzó a decaer.

Aquí podemos ver varios medios de los que el Señor se vale para realizar sus designios. Primero la llegada de Agustín a Roma, luego atrayéndolo a Milán. Segundo, la presencia de San Ambrosio y sus discursos u homilías. Tercero, la acción propia del espíritu del Santo sobre Agustín haciéndole comprender su palabra. Se cumple aquí lo dicho por el Apóstol Pablo que la palabra es "portadora de su gracia, que tiene eficacia para edificar a las personas y entregarles la herencia junto a todos los santos" (Hch 20, 32).

Sin saberlo, Agustín se encontraba en presencia de la Palabra edificante de Dios; a partir de este momento todo solo será cuestión de tiempo.

En conclusión, este cuarto llamado es a través de un siervo del Señor y la Palabra misma de Nuestro Señor, es decir, las Sagradas Escrituras.

Quinto llamado a la vocación

Luego de estas experiencias con Ambrosio y sus discursos, si pensamos que Agustín habría realizado un cambio en su vida de manera inmediata, todavía estamos distantes.

La semilla que fue plantada en su primer llamado con aquella lectura de la obra de Cicerón ya comenzaba a crecer. Lo deducimos fácilmente escuchando estas palabras de Agustín, por este entonces ya un hombre maduro de 30 años, **“me gustaba el Salvador como camino a la vida, pero me sentía desanimado por la angostura del camino”**.

Agustín reconoce además que en este tiempo se encontraba hastiado de sus ocupaciones mundanas y que se volvieron extremadamente pesadas para él ya que su ambición por la gloria y el dinero había dejado de agradarle.

Tal es así que decide buscar ayuda. En esta oportunidad se entrevista con un hombre llamado Simpliciano se nos dice el mismo Agustín que fue padre en la Fe y Gracia de San Ambrosio.

Simpliciano le cuenta sobre la conversión de un famoso retórico de Roma llamado Victorino, de quien Agustín conocía su reputación, ya que él mismo había leído libros de Platón traducidos al latín por Victorino (Agustín, 2017, 8, 2).

Victorino era un anciano doctísimo y muy entendido en las artes liberales, era maestro de muchos senadores y lo tenían en tan alta estima que habían erigido en su honor una estatua suya en el foro romano.

Simpliciano cuenta a Agustín que Victorino en busca de la verdad había examinado las Sagradas Escrituras buscando comprenderlas a fondo. Según Simpliciano, Victorino le confesaba en la intimidad a Simpliciano que ya era cristiano, a lo que éste respondía que le creería cuando lo viera en la Iglesia, ya que en esos momentos Victorino temía ofender a sus orgullosos adoradores de ídolos.

Pero Victorino, tras mucho leer, comenzó a temer que Cristo lo negara delante de sus Ángeles. Tal es el caso que en el momento menos pensado le dice a Simpliciano: “vamos a la Iglesia, quiero hacerme cristiano”. A Victorino se le ofrece la oportunidad de recitar la confesión de Fe de manera privada, pero éste siendo maestro de retórica decide hacerlo en público ante la presencia de todo el pueblo, haciendo su confesión de Fe con toda serenidad y pleno dominio de sí mismo. El pueblo estalló en fervorosa ovación.

Agustín nos cuenta que luego de escuchar esta conversión de Victorino su corazón suspiraba por tener una fortaleza semejante.

Nuevamente podemos ver los instrumentos en las manos de Dios para llamar a Agustín. En este caso otro siervo de Dios (Simpliciano) **y por otro lado una de las más grades herramientas del llamado, no solo individual, sino también colectivo: esta herramienta es el testimonio**. Pues el testimonio de



Victorino es el que acentúa con fuerza el deseo en Agustín de hacer lo mismo. Se cumple una vez más lo dicho por el apóstol Juan: "Ellos lo vencieron con la sangre del Cordero, con su palabra y con su testimonio, pues hablaron sin tener miedo a la muerte" (Ap 12, 11).

Su conversión definitiva

A estas alturas de su investigación sobre esa sabiduría inmortal, ya comprendía plenamente que se hallaba únicamente en Jesucristo, en las Escrituras, en su Iglesia. En su autobiografía *Confesiones* nos dice que "iba viviendo su vida con una creciente ansiedad, y, en medio de ella, suspiraba por Dios".

El Señor en esta oportunidad se vale de otro siervo suyo, esta vez no fue buscado por Agustín como cuando buscó a Simpliciano, éste siervo llega a casa de Agustín y de su amigo Alipio, con quien compartía la vivienda.

El nombre de este siervo es Ponticiano. Este hombre, luego de observar que Agustín tenía sobre su escritorio las cartas del Apóstol Pablo, entabla conversación con él y le cuenta sobre la conversión de un amigo suyo y cómo decide éste llevar una vida monástica. Parte del relato dice que su amigo, de quien no tenemos nombre, se encuentra con unos escritos de Antonio (San Antonio), y al leerlos se pregunta:

¿A dónde podemos llegar con todos nuestros trabajos?, ¿Podemos aspirar a algo más en el palacio que ser amigos del emperador?, ¿Y por cuánto tiempo puede durar esto?" y con el texto aún en manos se responde: "En cambio, en este mismo momento, puedo ser amigo de Dios, si así lo quiero (Agustín, 2017, 8, 6)

Esta fue la estocada final para Agustín.

Nos cuenta él mismo que, mientras escuchaba a Ponticiano, el Señor lo hacía retorcerse por dentro, que se sentía confundido y aplastado por una vergüenza profunda y horrible a medida que escuchaba el relato.

En medio de aquel verdadero combate espiritual, luego de que ya se había retirado Ponticiano, Agustín exclama a su amigo Alipio:

¿Te das cuenta cabal de lo que hemos oído? ¿Cómo dejamos que los que nada saben se encaminen y consigan el Cielo por la fuerza, mientras nosotros, con toda nuestra ciencia, languidecemos atrás, cobardes e insensibles, empantanados en nuestros pecados? (Agustín, 2017, 8, 12)

Agustín se aleja a un jardín de su casa y, amargado por el reconocimiento de sus muchos pecados, mientras se encontraba en semejante desolación oye la voz de un niño que desde la casa de una vecina repetía cantando "toma y lee, toma y lee". Entonces volviéndose a su mesa donde se encontraba los libros del Apóstol Pablo lo abrió y leyó en silencio la Carta a los Romanos donde dice:



Basta de excesos en la comida y en la bebida, basta de lujuria y libertinajes, no más peleas ni envidias. Por el contrario, revístanse de nuestro Señor Jesucristo y no se preocupen por satisfacer los deseos de la carne (Rom 13, 13-14).

Al leer esta última parte nos dice Agustín que una luz segurísima penetró su corazón disipando de golpe las tinieblas de sus dudas, cerró el libro y marcó ese pasaje.

Y acompañado de su amigo Alipio fue enseguida a contarle a su madre.

Nuevamente, un siervo, contando la conversión de otro, los escritos de Pablo, el tener que reconocer con toda sinceridad sus pecados, la voz del niño desde la casa vecina, la búsqueda emprendida desde los 19 años de esa sabiduría inmortal, sus experiencias de vida, todo absolutamente todo converge en este momento en la vida de quien sería conocido desde este momento - ahora sí- como **SAN AGUSTÍN**.

Bibliografía

Agustín, S. (2017). *Las Confesiones*. Lumen.

Benedicto XVI. (2008). *Audiencia General 9 de enero de 2008*.

http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080109.html.

Ugarte, F. (2014). *¿Puedo elegir mi vocación?* Logos.

EL VALOR INTRÍNSECO DE TODA VIDA HUMANA

Prof. Ezequiel Piro

Hace mucho tiempo, un entrañable amigo me comentó emocionado lo que, a su modo de entender, había sido una clara victoria en un intercambio de argumentos acerca del aborto. Me dijo que una persona que se autodenominaba “defensora de la vida” había utilizado para sostener su posición el siguiente planteo: si sus madres hubieran hecho los respectivos abortos, no hubieran nacido Beethoven, Einstein y tantas otras personas que se destacaron en distintos ámbitos. Mi amigo, rápido de reflejos, contestó que tampoco hubiesen vivido Hitler, Stalin y otros numerosos seres humanos que provocaron grandes daños a la humanidad.

Al comentar esta situación con algunos alumnos, estos quedaron algo perplejos y asumieron que ambos puntos de vista eran razonables. Un empate técnico. Inmediatamente, cuando me puse a analizar los argumentos puse el acento en que, en realidad, ambos adolecían del mismo defecto. El valor que le daban a la vida estaba ligado a los resultados que sus poseedores obtenían a partir de sus acciones. Beethoven y Einstein, indudablemente, “cotizaban alto”, en cambio, los otros, “daban pérdida”.

Acostumbrados como estamos a valorar casi completamente todo desde el punto de vista exclusivamente económico, con un cálculo de la relación costo-beneficio, se nos suele pasar por alto que hay muchas cosas que no pueden ser comparadas entre sí porque pertenecen a categorías distintas. Por ejemplo, carecería de sentido preguntarse si es mejor el color azul o el número doce.

Una vida humana no vale por lo que su portador produce ni por las acciones que éste lleva a cabo, sean dignas de admiración o, contrariamente, despreciables. Una vida humana vale porque, valga la redundancia, es *humana*. La ciencia lo ha dejado claramente probado hace tiempo: hay vida humana desde el momento de la fecundación. La Dra. Laura María Vargas Roig, en su magistral exposición ante las Comisiones de Legislación General, Legislación Penal, Acción Social y Salud Pública y Familia, Mujer, Niñez y Adolescencia de la

Cámara de Diputados de la Nación Argentina, confirma que “a partir del proceso de fecundación, el nuevo ser adquiere su identidad biológica como individuo concreto porque posee no solamente un genoma propio, que es más que la suma del genoma materno y paterno, sino que también posee la capacidad de expresar dicho genoma.”¹ La investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) destaca que “a partir de la fecundación estamos en presencia de un organismo individual lo cual no ha podido ser rebatido por algunos modelos propuestos como por ejemplo el de gemelación monocigótica.”

El Nuevo Código Civil y Comercial se hace eco de este dato científico – que no hace más que corroborar el histórico común sentir de la humanidad– y dice en el artículo 19 que “la existencia de la persona humana comienza con la concepción.”

Sin necesidad de adentrarnos en la cuestión acerca de cuándo es persona el ser humano, hay algo que, por lo dicho, no se puede poner en duda: que es un ser humano siempre. Por eso es importante centrarse en este punto al momento de debatir la cuestión del aborto. Si es un ser humano desde el inicio, si asumimos que la vida humana tiene valor independientemente de los efectos y resultados que produzca, entonces el aborto no puede ser la solución de nada, porque lo que hace es eliminar deliberadamente una vida humana que, además, es absolutamente inocente.

En la Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, el Santo Padre Francisco afirma que “esta defensa de la vida por nacer está íntimamente ligada a la defensa de cualquier derecho humano. Supone la convicción de que un ser humano es siempre sagrado e inviolable, en cualquier situación y en cada etapa de su desarrollo. Es un fin en sí mismo y nunca un medio para resolver otras dificultades.” (nº 213) Por eso, el Sumo Pontífice profundiza en esa línea argumental remarcando que, si dicha “convicción se viene abajo, no quedan fundamentos sólidos y permanentes para defender los derechos humanos, que siempre estarán sometidos a conveniencias circunstanciales de los poderosos de turno.” (nº 213) Esto no es una advertencia de cara al futuro. Se trata de la constatación de un hecho reiterado en distintos momentos de la historia y en diferentes lugares del planeta.

Ahora bien, todo lo que afirmamos no significa que no haya que buscar soluciones a los problemas que se les presentan a tantas mujeres embarazadas, más bien, quiere decir no agregar problemas a los que ya tienen o creen tener. Muchas veces las complicaciones que les aparecen en el camino radican más en la falta de alternativas visibles que en la misma situación que les toca vivir. En

¹ Exposición de Laura María Vargas Roig en la reunión informativa del 10 de mayo de 2018 sobre los proyectos de ley de legalización del aborto en debate ante las Comisiones de Legislación General, Legislación Penal, Acción Social y Salud Pública y Familia, Mujer, Niñez y Adolescencia de la Cámara de Diputados de la Nación Argentina.



este sentido, provocar deliberadamente la muerte de alguien no puede ser –hoy mucho menos que antes– la manera de resolver las dificultades que surgen en el itinerario vital de tantas personas. Y no se trata de negar que, en muchas ocasiones, los inconvenientes son reales y complejos, y que el peso que generan es muy difícil de cargar sin una ayuda proporcionada. Pero como sociedad que quiere crecer y madurar, tenemos que encontrar respuestas creativas y generosas si realmente queremos vivir en armonía y en paz. Una sociedad que presenta como el triunfo del derecho de algunos seres humanos la eliminación de otros seres humanos inocentes e indefensos, no se puede decir que, como sociedad, manifieste demasiado crecimiento integral ni desarrollo. No se puede aceptar como regla la eliminación de un ser humano porque no se lo desea, porque no cumple con los “requisitos” anatómicos, genéticos, porque incomoda o por cualquier razón que se pueda esgrimir. Toda vida humana es valiosa en sí misma.

Llegamos así al principio que es la piedra angular de toda la cuestión: el valor intrínseco de toda vida humana – querida especialmente por Dios desde toda la eternidad – es el fundamento de la obligatoriedad de defender dicha vida ante cualquier situación de injusticia o peligro.

Bibliografía

Francisco. (2013). *Evangelii Gaudium*. Ciudad del Vaticano.



POUIVET, R.: *DESPUÉS DE WITTGENSTEIN, SANTO TOMÁS*

Sem. Juan Francisco Pappalardo

El autor francés, Roger Pouivet de la Universidad de Lorraine, Nancy II y miembro Senior del Institut de France, nos presenta de manera sintética en esta obra los principales intercambios, concordancias y diferencias, entre la corriente tomista clásica y la corriente analítica de filosofía. Vínculos que, por otra parte, han sabido concatenarse en un nuevo espacio de pensamiento denominado *tomismo analítico*. Sin llegar a pertenecer a él, Roger Pouivet nos ofrece un panorama, a la vez amplio y profundo, en torno a las correspondencias de varias tesis desarrolladas por los autores inscritos en esta corriente, que a la vez que produce un dinamismo del pensamiento del Aquinate, permite también, una reversión de su obra en perspectiva wittgensteiniana.

El libro se estructura de la siguiente manera: una primera parte dedicada al intervalo internalista, donde coloca el trabajo de Wittgenstein distanciado de la filosofía moderna y como camino de vuelta al pensamiento aristotélico-tomista (capítulo I); luego prosigue con una descripción de los actos mentales, tema central en el pensamiento de Wittgenstein, al cual los asocia a la teoría de las *species* de Sto. Tomás (capítulo II); luego, teniendo como base la defensa del externalismo y el ataque al abstraccionismo psicológico de los anteriores capítulos, el autor profundiza las diferencias con el sistema cartesiano, en especial la teoría del *cogito* (capítulo III); en el capítulo IV, se expone el término intencionalidad *-Intentio-* para desechar la postura internalista de los actos mentales y, además, confrontar la teoría de la escuela fenomenológica de Husserl. E. Anscombe será la encargada de llevar a buen puerto esta tarea; dentro del capítulo V las aseveraciones anteriores serán continuadas para abordar el mito de la volición y la actividad de la voluntad teniendo en cuenta los estudios de A. Kenny; por último, Pouivet dedica un capítulo a analizar el recorrido de la tradición tomista y las diferentes escuelas de pensamiento subsidiarias de ella. Debemos mencionar también, un pequeño anexo acerca de

la comprensión de la noción de fantasma en diálogo con Quine, lo cual es un aporte profundo al capítulo cuarto donde se trató de la intencionalidad.

Así entonces, en el primer capítulo, el autor desarrolla la distinción entre los conceptos de *internalismo moderno* y *externalismo*. El término internalismo, como estructura epistemológica, se aplica a aquellos pensadores que consideran justificar sus propias creencias, es decir, aquello que alcanza la inteligencia, por medio de un examen interno de los propios contenidos mentales. En otras palabras, los factores que determinarían las creencias de una persona provendrían o encontrarían su fundamento en pruebas internas de sus propias razones. El externalismo, en cambio, afirma que los factores de creencias personales no se encuentran en procesos inmanentes al propio individuo, sino que, adquieren fiabilidad los procesos de producción de ese conocimiento, de esa creencia, de aquello que alcanza como término la inteligencia. Dentro de estos procesos de producción de conocimiento, nos topamos con cadenas causales, argumentos silogísticos o de autoridad, justificaciones sociales, entre otros. En este último grupo gnoseológico se encuentra Wittgenstein, quien es considerado el primero en romper con el marco psicológico cartesiano, permitiendo la inserción del pensamiento de Tomás de Aquino dentro de la misma categoría, según los autores del tomismo analítico. Allí donde prevalece el individualismo a la hora de conocer y la justificación del mundo exterior al sujeto por medio de sus propios pensamientos, Wittgenstein afirma que es el entorno social, la pertenencia a una comunidad lingüística, la que interviene en la definición de nuestros contenidos mentales. Afirmaciones, todas, que podemos hallar también en el pensamiento de Santo Tomás, de acuerdo a la interpretación que realizan P. Geach, A. Kenny y E. Anscombe, quienes además, se encargarán establecer correspondencias entre ambos autores.

Como habíamos adelantado, en el segundo apartado, el autor muestra la coincidencia de proposiciones en contra del *abstraccionismo*. Este nuevo término es definido como una perspectiva en donde los conceptos psicológicos son abstraídos a partir de la experiencia interior (pág. 16), lo cual nos colocaría, nuevamente, en un internalismo individualista. Es más, nuestro propio lenguaje, formado por conceptos abstraídos de nuestro interior, no podría presentarse a otros, dando lugar a la famosa hipótesis del *lenguaje privado*. Para sortear este escollo, Pouivet nos propone la armoniosa síntesis entre Frege, Tomás de Aquino y Wittgenstein que desarrolla P. Geach en su obra (*Mental Acts*, 1957). Esta yuxtaposición de autores concluye en considerar al concepto como una *función* por medio de la cual se caracterizan objetos, y que posee el estado de *medio para*. En otras palabras, se lo considera una herramienta intelectual que se manifiesta en el lenguaje. Crean con esto, los tomistas analíticos, volver a la fuente gnoseológica aristotélica, la cual había caído en desmedro de una gnoseología deudora de los principios de Locke y Hume.



La crítica de Wittgenstein al lenguaje privado nos permite el acceso a la postura tomista acerca de la mente. Pensamiento que se encuentra en las antípodas de Descartes. Así entramos al tercer capítulo, donde lo primero que el autor nos va a mostrar es la oposición al sentido interno que propone el cartesianismo -y con él toda la filosofía moderna-, el cual entienden como introspección psicológica encargada de comprender las pasiones del alma, es decir, los eventos mentales. En esta inmanencia de la conciencia, en este idealismo subjetivo no encuentra lugar el exterior de la persona. Y es por medio de afirmar su mundo exterior que los tomistas analíticos van a oponerse. Es por medio de la afirmación de que somos cuerpo y alma unidos: el hombre es intelecto y voluntad, apetito intelectual y apetito sensible (pág. 34), por lo tanto, lo que al hombre le suceda, lo que pueda concebir en su interior como un evento mental, ha de saberse que se corresponde con un evento exterior.

En esta línea se extiende el uso del *cogito*. El yo pensante es analizado como una distinción para hablar de un yo en vínculo con otros, y de un yo en soliloquios meditativos. Este uso del *ego cogito* sería solo una mala idea de Descartes, arrojando un manto benevolente sobre el pensador francés; sin embargo, se convirtió en una tesis filosófica que ha dado pie a una tradición, calificada como *callejón sin salida* según P. Geach, respaldado por Pouivet.

Planteados y refutados estos dos frentes -el abstraccionismo y el cogito cartesiano-, se desprende una consecuencia más de ellos, que propicia y pierde a la gnoseología moderna, y que recibe el nombre de *privatismo*. Este sostiene que los eventos mentales adquieren significado en relación a algún suceso interno de la mente. Wittgenstein nos da la clave para enfrentar este término: la actividad racional del hombre no es una forma de representación interna, sino más bien de ejercicio del concepto, por lo tanto, el privatismo nunca es un juego del lenguaje puertas para adentro del sujeto, sino un desenvolvimiento de la vida interior que luego se plasmará en el habla.

A partir de estas tesis, se propone al tomismo wittgensteiniano en la vereda opuesta del internalismo cartesiano y su egología, que se derivan de la consideración del *cogito*, así también como del privatismo.

Para la cuarta sección de la obra, R. Pouivet muestra la vinculación entre Tomás de Aquino y L. Wittgenstein en torno al término *intencionalidad*, tomando como base los trabajos de E. Anscombe y A. Kenny. Para esto, retrocederá hacia las últimas sentencias del capítulo segundo, en donde se esbozaba la Teoría de los Actos Mentales, para enraizar ciertas posiciones de la obra de Wittgenstein en el sistema del Aquinate.

Según A. Kenny, podemos rastrear algunos pasajes en la *Gramática Filosófica* y en las *Investigaciones Filosóficas* que nos darían cuenta de la cuestión medieval, resurgida por Brentano y Husserl, acerca de la intencionalidad. Yendo un poco más a fondo, R. Pouivet aduce que el

resurgimiento de dicha cuestión no puede ser atribuido solo a la escuela fenomenológica, dado que en el pensador de Cambridge también encontramos esbozado el problema de la intencionalidad y, aún más, en mayor compatibilidad con la postura de Tomás. Para el Aquinate, la intencionalidad es el modo propio de existencia de las formas en la mente. Tesis en donde en el acto de conocer hay una identidad *formal* (no material) entre el objeto extramental y la facultad del intelecto. Identidad entre el conocedor y lo conocido en el acto de conocer. Escándalo para los kantianos -y los modernos en general-, quienes explican la *intentio* como conocimiento de las ideas de las cosas (pág. 57), es decir, captación de las representaciones de las cosas y nunca las cosas en sí. Wittgenstein, por su parte, defiende la actividad mental descrita por el Aquinate, refiriéndola como actividad conceptual *disposicional*, y confrontándola con las distintas manifestaciones representacionistas, principalmente, la de la escuela fenomenológica de Husserl.

Este enfrentamiento se desenvuelve fundamentalmente en la lógica y en la gnoseología husserliana, perfiladas como principal bastión del internalismo y primer obstáculo para la comprensión de la noción tomista de *intencionalidad*. Para dirimir estas cuestiones, Elizabeth Anscombe evidencia el alcance de la idea husserliana de *intentio* y, con una propuesta acerca de la *intencionalidad de la sensación*, nos devuelve hacia Tomás y Wittgenstein. En esencia, lo que Anscombe expone es la tesis según la cual tanto la forma del *esse naturale* y del *esse intentionale* se unen, dando al cognoscente la capacidad de penetrar en la realidad por medio de la aprehensión de la forma de la cosa, al punto tal de conocerla gracias a la semejanza que esta guarda con la forma presente en la mente -forma in esse intentionale-, permitiéndole, también, hablar inteligiblemente de ella. Además, llama a esta forma *in esse intentionale*, objeto intencional.

La *indiferencia* de Wittgenstein, frente a la división tajante entre la filosofía teórica y práctica, entre la filosofía de la mente y la acción propia de la mentalidad post-kantiana, permite volver a captar el lazo entre intelecto y voluntad propia de la filosofía tomista de la mente (pág. 90). Y, de esta manera, ingresamos al quinto capítulo de la obra. Sección en la cual los razonamientos conclusivos de los anteriores apartados se aplican al tema de la voluntad, las voliciones, el libre albedrío y la libertad.

Tras una descripción del pensamiento kantiano acerca de la autonomía de la voluntad, que hace de ésta una *entidad actuante*, al punto tal de que la persona puede llegar a observarla actuar, operar, como si fuera un simple espectador de su propia realidad interna, cita el trabajo de Anthony Geach quien se ocupa de poner al descubierto el planteo internalista que se encuentra de fondo a todas estas afirmaciones. El punto de evidencia es la concepción de la voluntad. Deudor de planteos cartesianos, Kant no logra escapar de la atadura introspectiva que le aplica a su análisis, y termina por considerarla -a la



voluntad- como una realidad interna que produce nuestra moralidad y genera voliciones, que son eventos psicológicos con determinado poder causal sobre nuestros actos externos. ¿De qué manera se sale de este contemplarse a sí mismo queriendo hacer algo o deseándolo? ¿De este observar queriendo su propio *querer*? ¿De su *querer* querer? Una vez más, Pouivet nos remite al pensamiento tomista dado que en el no encontramos dicha escisión entre el obrar y el pensar de un sujeto sino, por el contrario, una doctrina realista que muestra la vinculación de ambas operaciones, en donde el entendimiento lleva la primacía fundante con respecto a la voluntad. Así, el Aquinate define la elección como un acto por medio del cual la voluntad tiende a algo que se le presenta como bueno (pág. 99), evidenciando la manera en la cual la inteligencia desea algo o, lo que es semejante, el deseo inteligente que posee el ser humano. Una vez más, notamos que el aporte de Wittgenstein abre las puertas, frente a un mundo que tiende a pensar en clave cartesiano-kantiana, al genio tomista, a la cosmovisión de Sto. Tomás, permitiendo un asentimiento armónico a partir de una reflexión equilibrada y no yuxtapuesta.

En la última reflexión (capítulo VI), R. Pouivet mostrará de qué manera Wittgenstein puede ser considerado una puerta de entrada al pensamiento tomista, sin llegar a presentar un contrasentido o un anacronismo. Haciendo un repaso de los principales filósofos y/o teólogos que expusieron y enriquecieron al sistema tomista a lo largo del tiempo, el profesor francés da el visto bueno para considerar también los aportes de Wittgenstein y de la escuela analítica como *glosa de actualización* de dicho sistema de pensamiento. Y es que la corriente analítico-tomista no tiene nada que envidiarle a los intentos de *aggiornamento* de Sto. Tomás intentados puertas adentro del realismo. Esto es posible debido a que el Aquinate se ocupó de la verdad, y su sistema habla de la verdad, de la realidad de las cosas, y en tanto y en cuanto un filósofo la busque, reflexiones sobre ella y dedique tinta a comprenderla, se encontrará en consonancia con el armamento intelectual que nos propone Tomás.

Decir que la filosofía de Descartes constituye una ruptura clara en la historia de las ideas, no es sin duda algo nuevo. Insistir en la idea que esta ruptura es *negativa* podría hacer pensar que se ha propuesto aquí una neo-escolástica. Pero decir que el paréntesis internalista se ha vuelto a cerrar con Wittgenstein, es menos trillado (Pouivet, 2017, pág. 114). He aquí el argumento principal del libro, la idea directriz de la corriente tomista-analítica y el aporte generado al depósito de la Verdad.

Breve conclusión

En un sentido personal, acerca de la consideración de Sto. Tomás calificado por el aporte de Wittgenstein, y la consideración de éste como un filósofo más *tradicional*, o ajustado a parámetros que lo quitan de la lista de

anti-filósofos, notamos que se pretende ubicar dicho estudio dentro de una corriente nominada *tomismo analítico* o *tomismo wittgensteiniano*, siendo que, a nuestro parecer, no se parte de tesis desarrolladas por el Aquinate, o mejor dicho, de principios tomistas, que salen al encuentro de reflexiones provenientes del pensamiento de Wittgenstein. Sino que, por el contrario, se analizan proposiciones del Aquinate desde el mismo seno de Wittgenstein. Esto nos pondría frente a un *wittgensteinianismo tomista*, donde la matriz de pensamiento se halla en Wittgenstein, y el matiz que se le da a su estructura es de Tomás. De ahí que el adjetivo que lo cualifica sea *Tomás* y no el sujeto, como se nos propone en la terminología anterior. A fin de cuentas, son deudores de Wittgenstein que incorporan terminología de Tomás.

Trabajos citados

Geach, P. T. (1957). *Mental Acts*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

Pouivet, R. (2017). *Después de Wittgenstein, santo Tomás* (1° ed.). (A. P. Chamorro, Trad.) Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.



**Dy
h**